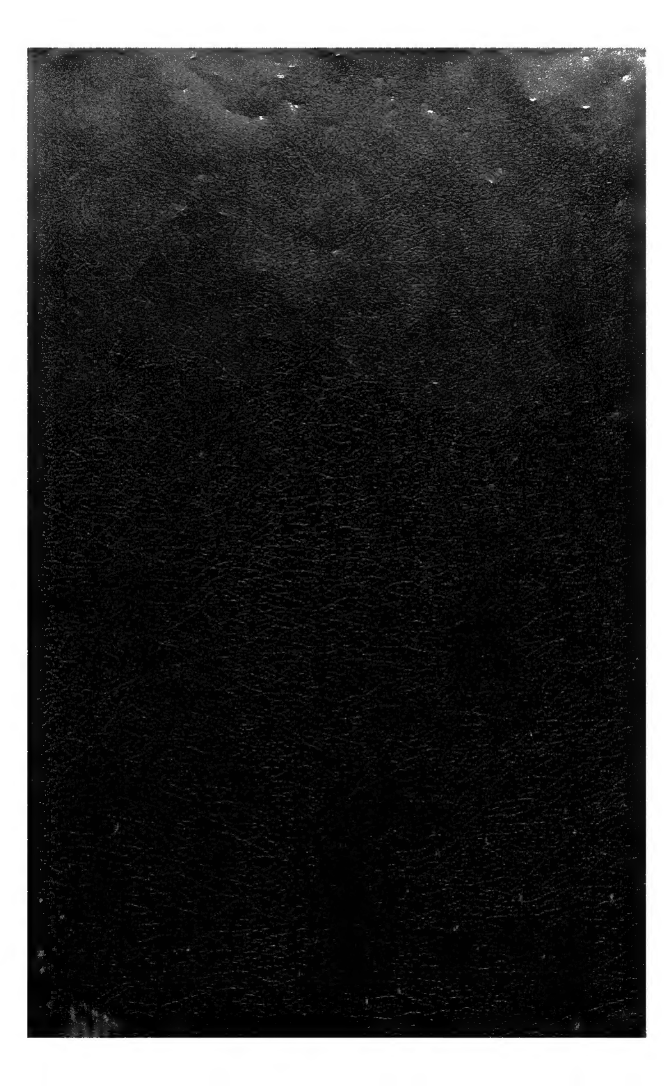
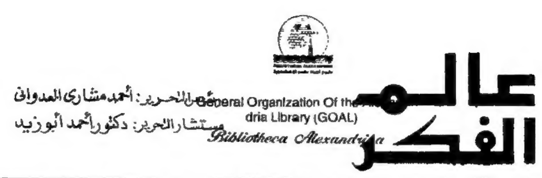


# عالم الفكر

المجلد العاشر - العدد الاول - ابريل - مايو - يونيو ١٩٧٩

## الإغتراب




مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * ابريل - مايو - يونيو - ١٩٧٩
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الاعلام - الكويت : ص . ب ١٩٣

# المحتويات

## الاغتراب



● ● ●

## شخصيات وآراء



● ● ●

## مطالعات



● ● ●

## من الشرق والغرب



● ● ●

## صدر حديثا



الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

# الاغتراب



افلحت مشكلة الاغتراب ، باعتبارها حالةمميزة للانسان فى المجتمع الحديث ــ فى أن تفرض نفسها على كثير من مجالات النشاط الثقافى فىالوقت الحالى ، وان تظهر كموضوع أســاسى فى كثير مــن الكتابات الادبيــة والاعمال الفنيــةوالبحوث الاجتماعية والانثربولوجية والدراسات الفلسفية ، واصبح المنطوى على نفسه يظهر فيهذه الاعمال مغتربا من الناس ، بل ومن نفســه ومشاعره وعواطفــه ، يعــانى عذاب الوحــدةوالعجز عن الاتصال بالاخرين ، وعدم القدرة على التعامل مع غيره . وقد كتبت حول هذا الموضوعروايات عديدة عميقة لعل من اشهرها روايــة الاديب الفرنسى البير كامى Albert Camus « الغريب L'Etranger » التى يعالج فيهــا مشكلة الشــاب الفرنسى الجــزائرى مــيرســو Meursault الذى يعمل فى احدى الوظائف الكتابية ويعيش كغيره من ابناء طبقته فى شقتهالتى يطهو فيها طعامه بنفسه ويلتقى فيها بفتاته فى نهاية الاسبوع ويرتاد كغيره دور السينما ،ولكنه مع ذلك يجد صعوبة فى فهم المجتمع الذى

يعيش فيه ، اذ كان يفتقر الى كثير من الصفات التى يجب ان يتمتع بها اى شخص عادى لكى يتقبله المجتمع ويتعامل معه. كانت تنقصه القدرة على مسايرة الاخرين اى على (النفاق الاجتماعى) وعلى التنازل عن مشاعره وآرائه الصادقة الامينة، وكان يبدى رايه الصريح الموضوعى ( البارد ) في مشكلات الحياة والموت والجنس ، فتصدر عنه كما لو كانت صادرة عن غيره وينظر اليها من « خارج » ، وبذلك كان يعاني من الاغتراب من المجتمع الذى يعيش فيه ، ومن الناس الذين يتصل بهم في حياته اليومية . وهذه الحالة ذاتها ترددت بصور مختلفة فى اعماق الكثيرين من مشاهير الكتاب من امثال بيكيت Beckett وأونسكو Ionesco وجينيه Genet بطريقة اصبح الاغتراب يبدو معها كما لو كان نوعا من الوباء الاجتماعى الذى يهدد المجتمع الحديث . وهذا الوضع نفسه نجد له مثيلا في كثير من كتابات السوسيولوجيين والانثربولوجيين الذين يركزون بحوثهم ودراساتهم على ما يطلق عليه ريسمان Riesman اسم The Lonely Crowd اى على تلك التجمعات او الحشود الصغيرة « الذرية » من سكان المدن الذين ينطوون على انفسهم ، ويعانون من الشعور بالضآلة تحت وطاة النظم الاجتماعية السائدة في المجتمع الحديث ، والتى لا يملكون حيالها الا الخضوع رغم انهم لم يشتركوا في صياغتها ، ورغم انهم لا يكادون يفهمون معناها او فائدتها على ما يقول جورج نوفاك George Novack .

والواقع ان مصطلح « الاغتراب » يعتبر الان من اكثر المصطلحات تداولا في الكتابات التى تعالج مشكلات المجتمع الحديث ، وبخاصة المجتمع الصناعى المتقدم ، وبالذات في الدول الراسمالية . وقد ظهرت في السنوات الاخيرة مؤلفات كثيرة في اللغات الاجنبية تتناول مفهوم الاغتراب وتطوره واساليب معالجته في مجالات الفلسفة وفلسفة السياسة والعلوم الاجتماعية والانسانية ، وان لم يظهر في اللغة العربية حتى الان سوى عدد قليل جدا من الكتب والمقالات على الرغم من ان « الاغتراب » يعتبر في نظر الكثير من المفكرين والكتاب من اهم السمات المميزة للعصر ، واحدى النقاط الجوهرية التى يدور حولها الصراع بين الاتجاهين الماركسى والراسمالى .

والغريب هو انه على الرغم من كثرة ما كتب حول الموضوع ، او ربما بسبب كثرة ما كتب وبسبب تضارب الآراء والاتجاهات ، فان مفهوم الاغتراب لا يزال يعانى من كثير من الغموض ، وربما كان ذلك امرا طبيعيا ، اذ من الصعب تعريف المفهومات الاساسية تعريفا دقيقا ، ومن هنا تضاربت الاقوال والاراء . ولكن على الرغم من هذا التباين والاختلاف في الرأى واسلوب المعالجة فان كل المحاولات التى بذلت حتى الآن تدور حول امور معينة بالذات تشير كلها الى دخول عناصر معينة في مفهوم الاغتراب ، مثل الانسلاخ عن المجتمع والعزلة او الانعزال ، والعجز عن التلاؤم ، والاخفاق في التكيف مع الاوضاع السائدة في المجتمع ، واللامبالاة ، وعدم الشعور بالانتماء ، بل وايضا انعدام الشعور بمغزى الحياة .

ولقد ارتبط الاغتراب ــ المصطلح والمفهوم ــ في اذهان الكثيرين بكتابات هيجل وماركس ، والقى ذلك على الفكرة كثيراً من الظلال ، ووجه الكثير من الدراسات حول الموضوع وجهات معينة بالذات ، كما ادى الى ان يمتنع البعض تماما من الاقتراب من الموضوع او دراسته خشية ان تمتد هذه الظلال اليهم . وعلى الرغم من أن كتابات هيجل وماركس ــ وكتابات الاخير بالذات وبوجه خاص ــ كانت هي العامل الاساسي في توجيه النظر الى « حالة » الاغتراب وزيادة الاهتمام بدراسته ، فان المفهوم ذاته اقدم منهما بكثير ، كما ان ( حالة ) الاغتراب اكثر اتساعا وانتشارا من ان تعتبر قاصرة على المجتمع الصناعي الحديث ، بحيث يمكن اعتبار الاغتراب (ظاهرة) انسانية توجد في مختلف انماط الحياة الاجتماعية وفي كل الثقافات وان كانت قد زادت حدة ، او على الاقل ازداد الانتباه اليها في المجتمع الصناعي الحديث نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسة ، التي لابست التحول الصناعي في القرن التاسع عشر ، والتغيرات الجذرية العميقة التي نجمت عن ذلك التحول .

فهناك ما يشير الى وجود المفهوم في الفكر اليوناني القديم ، وكثير من مؤرخي الفلسفة يردون الفكرة الى كتابات أفلوطين ونظريته عن الفيض ، ويتتبعون ظهورها وتطورها في الافلاطونية الحديثة وانتقالها الى اللاهوت المسيحي ومعالجتها في كتابات العديد من الفلاسفة الاجتماعيين في اوروبا وبخاصة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر . وسوف يجد القارىء في هذا العدد اشارات الى هذا كله في اكثر من دراسة ، كما سيجد دراسة مستقلة عن الاغتراب في الاسلام ، فضلا عن بض الاشارات المستفيضة الى الاغتراب في المجتمعات النامية او التقليدية او غير الصناعية جاءت على لسان الاساتذة الذين اشتركوا في «الحوار» او «الندوة» التي عقدت في الاسكندرية لمناقشة المشكلة . وكل هذه الاشارات من شانها تعزيز القول بان الاغتراب ليس مجرد حالة مرتبطة بمجتمع معين او تنظيم اجتماعي اقتصادي بالذات وانما هي ( ظاهرة ) يمكن ان نترصدها وندرسها في كل انماط الحياة الاجتماعية وان كانت تظهر بغير شك نتيجة لتوافر شروط وظروف معينة ، كما ان ( شدة ) هذه الظاهرة ومدى شيوعها تختلف باختلاف هذه الثقافات والاوضاع الاجتماعية .

والواضح على اية حال هو ان الفكرة لها اصول ميتافيزيقية قديمة ، الا أن هذه الاصول لم تلبث ان توارت وتراجعت بمرور الزمن ، على ما يقول جورج ليشتهايم George Lichtheim نتيجة للتغيرات التى طرات على التفكير الاوروبي في القرن التاسع عشر واتجاهه نحو (العلمانية) وتخلصه من المؤثرات الغيبية والدينية والميتافيزيقية ، وسيطرة الاتجاه التجريبي الواقعي عليه ، الى ان تعرض لها هيجل وماركس وارتبطت بكتابتهما ارتباطا وثيقا ، فلقد تعرض هيجل في كتاباته اللاهوتية المبكرة والتى لم تنشر على اية حال الا في اوائل القرن العشرين ــ لنقد المسيحية التاريخية ، واسترشد فويرباخ بهذا النقد في معالجته للاغتراب الديني ، وان كان

ما ذكره عن ان الدين يؤلف اغتراب الانسان عن وجوده الحقيقي هو فكرة ( فوير باخية ) أصيلة وخالصة حسب ما يقول ليشتهايم ، كما ان محاولته التي اشار اليها الدكتور حسن حنفي في دراسته في هذا العدد لتحويل الثيولوجيا ( اللاهوت ) الى انثربولوجيا ساعدت بدورها ماركس في تاملاته الخاصة حول الموضوع . وعلى ذلك فانه يمكن القول ان ثمة علاقة او رابطة ما تمتد بين كتاب هيجل عن « فينيولوجيا العقل » الذي ظهر عام ١٨٠٧ وتحليله الشهير **للروح المغتربة** ، وبين النظرة **بعد الدينية** ــ ان صح هذا التعبير ــ التي جاءت بعد ذلك ، نظرا لان هيجل كان قد توقع في ذلك الكتاب تحول مفهوم الافتراب من المضمون الميتافيزيقي الاصيل الى المضمون الواقعي المحسوس ، وهي توقعات تحققت بالفعل وظهرت في كتابات « الهيجليين الشبان » وبخاصة في كتاب ماركس « **المذكرات اقتصادية وفلسفية لعام ١٨٤٤** » ، وهو الكتاب الذي يعرف عادة باسم « **مذكرات باريس لعام ١٨٤٤** » . ففي هذه **المذكرات** التي لم تنشر على اي حال الا في عام ١٩٣٢ ، والتي لم يصبح لها تاثير حقيقي قوي وفعال الا بعد عام ١٩٤٥ ، اي بعد قرن كامل من كتابتها ، نجد ان مفهوم الاغتراب افلح في ان يتخلص من الطابع الميتافيزيقي الذي ظل يطبعه في كتابات فويرباخ ويكتسب طابعا تاريخيا ، ولم يعد الاغتراب خاصية مميزة « للوجود الانساني في العالم » بل اصبح ينظر اليه على انه مرتبط بوجود الانسان في « عالم تاريخي معين » هو عالم « العمل المغترب » .

هذا معناه ان الماركسية لا تعتقد ان الاغتراب هو « حالة » ابدية ، او انه « لعنة » لا يمكن التخلص منها او رفعها عن الانسان ، لانه نجم في الاصل عن وجود بعض الملابسات والاوضاع والظروف التاريخية ، وبذلك فانه يمكن تغيير هذه « الحالة » اذا تغيرت هذه الظروف الاجتماعية والاقتصادية وقام نظام آخر افضل ، ومن هنا تحاول الماركسية ان تقدم برنامجا سياسيا ثوريا للطبقة العاملة حتى يمكنها ان تحقق خلاصها من هذا الاغتراب . ولسنا هنا بصدد دراسة هذه الحلول او نقدها ، فان ما يعنينا الآن هو ان الماركسية ترى ان الاغتراب حالة وجدت في ظروف تاريخية معينة وترتبط بتوفر هذه الظروف ، وان اساسها في المجتمع المتحضر يقوم من حالة « اغتراب العمل » الذي يميز كل نظم الملكية الخاصة ابتداء من نظام الرق حتى النظام الراسمالي . فالاغتراب على ما يقول جورج نوفاك مرة ثانية يعبر عن حقيقة واقعة ومشاهدة ، وهي ان ما يبتكره الانسان وينتجه بيديه وعقله لن يلبث ان يتحول ضد الانسان نفسه ويصبح له السيطرة الكاملة على حياته ، وبذلك فان هذه الابتكارات التي يبتكرها الانسان تزيد من عبوديته بدلا من ان توسع من حريته ، وتسلبه قدراته على اتخاذ القرارات بنفسه وعلى توجيه حياته ، وهي القدرات التي يتميز بها الانسان على سائر الكائنات . وعلى ذلك فان الاغتراب في صوره واشكاله المختلفة ليس الا نتاجا لعجز الانسان امام قوى الطبيعة وقوى المجتمع ، كما انه نتيجة طبيعية لجهل الانسان بالقوانين التي تسير هذه القوى ، وبذلك فانه يمكن تقليص هذا

الاغتراب حين يعرف الانسان الاساليب والوسائل التى يمكن بها التحكم في الطبيعة والمجتمع ، وهى اساليب تعتمد على منجزات العلم والتكنولوجيا والصناعة واستخدامها فى « الانتاج الجماعى » .

واذا كان ماركس توصل الى فكرة الاغتراب من طريق دراسة هيجل ، فانه من الغريب ان نظرية « العمل المغترب » لم تكن هى التى أخذها منه في بداية الامر ، وانما كانت فكرة اغتراب الانسان كمواطن فى علاقته بالدولة هى نقطة الانطلاق او البداية فى تفكير ماركس الفلسفى والسياسى والاجتماعى ، حسب ما يقول ارنست ماندل Ernest Mandel . والطريف ايضا هو ان بعض الحوادث الصغيرة التى وقعت في اقليم الرين فى المانيا عامى ١٨٤٢ ، ١٨٤٣ ، مثل تزايد عدد الاشخاص الذين كانوا يسرقون الخشب والاشجار وتدخل الحكومة ضدهم ، هى التي جعلت ماركس ينتهي الى ان الدولة التى يفترض انها تمثل «الصالح الجماعى» كانت تمثل فى حقيقة الامر مصالح قطاع واحد فقط في المجتمع هو طبقة الملاك ، وبذلك فان تنازل الافراد عن حقوقهم الفردية الى تلك الدولة ـ حسب ماتقتضيه نظرية العقد الاجتماعى ـ انما يمثل فى راى ماركس نوعا من الاغتراب نظرا لانه يعنى تنازل الافراد عن حقوقهم للنظم السياسية التى كانت تقف في حقيقة الامر موقف العداء منهم . ومن هذا المنطلق السياسي الفلسفي تدرج ماركس الى فكرة « اغتراب العمل » وبقية افكاره التى ضمنها «مذكرات باريس لعام ١٨٤٤» وواضح من هذا ان هيجل كان أسبق فى حقيقة الامر من ماركس في قوله باغتراب الانسان نتيجة لاغتراب العمل الانساني ، كما انه رد اغتراب العمل الانسانى الى سببين : الاول هو مايسميه « بجدليات الحاجة والعمل » بمعنى ان حاجات الانسان تسبق دائما المصادر الاقتصادية المتاحة، ولذا فان الانسان محكوم عليه دائما بان يعمل بجد واخلاص لاشباع حاجاته التي لن تشبع ابدا ، وبذلك فلن يستطيع انسان ان يتوصل الى حالة التعادل بين تنظيم المصادر المادية والرغبة فى اشباع جميع احتياجاته . والسبب الثانى هو ان الانسان حين يعمل وينتج فانما هو يحقق في الخارج الافكار التى كانت تدور فى الاصل فى ذهنه ، اى ان العمل ليس الا تحقيقا لما يدور فى الذهن ، وفى هذا يختلف الانسان عن غيره من « الحيوانات » التى تعمل كالنمل مثلا ، لان هذه الحيوانات او الكائنات انما تعمل بفعل الغريزة فقط . ومن هنا فحين يعمل الانسان وينتج فانه ينفصل نفسه في الحقيقة من نتاج عمله ، لان كل ما يعمله ويحققه انما يخرج من نفسه وينفصل عنها . وكان هذا بالنسبة لهيجل بمثابة التعريف الانثربولوجى الرئيسى للعمل المغترب ، ومن هنا توصل الى ان كل عمل هو بالضرورة عمل مغترب ، لان الانسان سيكون محكوما عليه دائما بأن ينفصل عن نتائج عمله .

ومع ذلك فان مشكلة اغتراب الفرد عن المجتمع وعن العمل لم تكن فيما يبدو على مثل هذه الحدة والقوة والوضوح فى المجتمعات الاقل تطورا وتعقيدا ، كما ان الاغتراب لم يكن من الخصائص المميزة لاشكال الانتاج المبكر ، وهى الاشكال التى تكلم عنها بالتفصيل علماء

الانثربولوجيافيالقرن التاسع عشر وعلى راسهم لويس مورجان Lowis Morgan وبخاصة في كتابه (( المجتمع القديم )) Ancient Society )) وهو الكتاب الذى اعتمد عليه انجلز Engels وماركس اعتمادا كبيرا فيما بعد ، لدرجة انالكثيرين من الكتاب ورجال الفكر السياسى في امريكا يعتبرونه من اهم المصادر الاساسيةللماركسية ، وبحيث ان تدريسه كان محرما حتى وقت غير بعيد فى عدد من الجامعات الامريكية .

ففى هذه الاشكال المبكرة والسابقة علىالزراعة المستقرة الكثيفة كان ثمه نوع من ( التوحيد ) بين الانسان والعمل . كان هذاالتوحد خاصية اساسية تميز حياة الجمع والالتقاط التى تعتبر اولى وابسط مظاهرالنشاط الاقتصادى والتنظيم الاجتماعى التى مرفها المجتمع الانساني فى تاريخه ، كما انها تعتبرفى نظر مورجان اكثر هذه المراحل بدائية وتأخرا، كما انه كان من المميزات الاساسية لحياة الصيدوالقنص ، ثم حياة الرعى ثم الزراعة البسيطة المتنقلة ، حيث كان الانسان يزيل الغاباتوالحشائش بنفسه من منطقة معينة من الارض ويعكف على زراعتها لعدة سنوات حتى يستنزفكل قواها وخصوبتها ، لكى ينتقل بعد ذلك الى قطعة ارض اخرى جديدة وهكذا ، دون ان يكونهناك نظام ثابت لملكية الارض ... ففى هذه الاشكال المبكرة او « البدائية » للانتاج كانالانسان يشارك في كل خطوة من خطوات العمل، بما فى ذلك صنع ادوات الانتاج ذاتها ... كانهو الذى يصنع عصا الحفر digging stick التي كان يستخدمها في الحصول على الدرناتمن باطن التربة أو فى اسقاط الثمرات من على الاشجار فى مرحلة الجمع والالتقاط ، وكانهو الذى يصنع القسى والسهام ، ويحفر الزبى العميقة ويغطيها بفروع الاشجار لكى يخفيهامن الحيوانات فتتردى فيها ويقوم هو بقنصها ، كما كان هو الذى يصنع الافخاخ والشباك التىيستخدمها بنفسه لصيد الحيوان والسمك ، وذلك في مجتمعات الصيد والقنص التي تمثلالمرحلة الثانية من مراحل التطور الاقتصادى فى تاريخ البشرية حسب راى مورجان ، كذلككان الانسان هو الذى يشرف بنفسه على رعى قطعانه من الماشية ، ثم يقوم بنفسه بصنع خيامهوملابسه من جلودها ، بل انه كان يعتبر هذه الحيوانات امتدادا لوجوده وكيانه وجزءا منجماعته ، ولذا كان يطلق عليها الاسماء المحببة اليه ، ويؤاخى بينه وبينها على ما يفعل فى الوقتالحالى كثير من المجتمعات القبلية التى تعيش على رعى الماشية فى اواسط وشرق افريقيا . وهكذاكان الانسان الزارع في بداية العهد بالزراعة البسيطة المتنقلة ينتج الطعام الذي يستهلكهو وافراد جماعته وبذلك كان يعرف تماما « جماعة المستهلكين » وتربطه بهم روابطشخصيةتقوم فى الاغلب على اساس القرابة . وهذا كله معناه ان الانسان فى هذه المراحل المبكرة لم يكنمغتربا من العمل الذى يمارسه او من ادوات الانتاج التى يستخدمها فى العمل ، او من( السوق ) الذي ينتج له ، وانما كان على العكس من ذلك تماما يحقق ذاته ووجوده الاجتماعي فيممارسة العمل الذىكانينظر اليه كوحدة لاتتجزأ

ويشارك فى ادائه على هذا الاساس وبهذا المعنى . كان يعرف كما ذكرنا من قبل كل خطوة من خطوات العملية الانتاجية ويشارك فيها ، بل انه هو نفسه كان احد عناصر هذه العملية . وقد استمر كذلك الى حد كبير فى مرحلة الصناعات اليدوية الصغيرة .

فكان « اغتراب العمل » بدا وارتبط كل هذا الارتباط الوثيق بعصر الصناعه الحديثه والتصنيع الثقيل نظرا لما يستلزمه هذا النظام الصناعى من تقسيم للعمل ومن تخصص دقيق أديا فى آخر الامر الى انفصال العامل عن العملية الانتاجية التي لم يكن يستطيع ادراكها أو استيعابها ككل نتيجة ارتباطه بجزء واحد صغير محدود من هذه العملية بحيث لا يستطيع ان يمارس غيرها، حتى وان لم يكن يدرك معناها او يعرف مغزاها واهميتها في العملية الانتاجية او فى نسق الانتاج كله ... لقد ادى التخصص وتقسيم العمل الى أن تمر صناعة الدبوس مثلا بثمانى عشرة خطوة متمايزة يتوفر على كل خطوة منها اشخاص « متخصصون » لا يمارسون غيرها ، والى ان تمر عملية تجميع هياكل السيارات بخمسة واربعين مرحلة مختلفة بحيث نجد ان الشخص الذي يضع المسمار فى مكانه لا يقوم بتثبيت ذلك المسمار وانما يقوم بذلك شخص آخر غيره وهكذا . بل ان الامر قد يصل الى الحد الذى يمكن معه ان تتم كل اجزاء العمل المختلفة مستقلة احداها من الاخرى تمام الاستقلال ثم تضم بعد ذلك بعضها الى بعض . ومع ان ذلك قد يؤدي الى الاتقان وسرعة الانجاز، كما انه يرتكز بغير شك على خطة واضحة ودقيقة لتنسيق الاعمال الجزئية المختلفة التى تساعد على انجاز عملية واحدة متكاملة ، الا ان هذا نفسه كثيرا ما يؤدى في الوقت ذاته الى قيام كثير من المشكلات بين فئات العمال المختلفة وظهور حالات كثيرة من التوتر بين الجماعات المتخصصة العديدة ، وبخاصة بين الفئات التى تحتل مراكز اجتماعية متفاوته ، كما هو الشان فى موقف العمال من الادارة او موقفهم بعضهم من بعض أو حتى من العمل نفسه (انظر في ذلك كتابنا : البناء الاجتماعى ـ الجزء الثانى الانساق ، الطبعة الثانية ، صفحة ٢١٧ ) .

وهذا كله يختلف اختلافا بينا من العمل فى اشكاله « البدائية » أو الاقل تطورا ، بل وايضا عن اشكال الانتاج الصناعى البسيط الذى لم تصل فيه الصناعة الى مثل هذه الدرجة العالية من التخصص . وحتى تحت نظام « الطوائف المهنية » القديمة فاننا نجد ان الغرض من الاعمال التى كان يمارسها اصحاب المهنة الواحدة مثل صياغة الذهب او الدباغة كان معروفا لكل افراد المجتمع ، ولو ان الوسائل والاساليب الفنية المتبعة في كل صناعة كانت تعتبر سرا مغلقا على غير اعضاء الطائفة المهنية الواحدة . فقد كان كل عامل فى المهنة يعرف بالضبط معنى وأهمية نسق الانتاج ككل متكامل في داخل طائفته « ( **المرجع السابق ، صفحة ٢١٨** ) . فكان نظام تقسيم العمل الذى يعتبر من أهم مميزات النظام الصناعى الحديث قد ادى الى أن تصبح الناحية الفنية التى يتضمنها الدور الذى يقوم به اى عامل من المشتركين فى الانتاج مجهوله تماما من العمال الآخرين الذين يشتركون معه في نفس الصناعة الواحدة ، ولكنهم يؤدون أدوارا مختلفة . ولكن الاشد خطورة من ذلك هو ان العامل نفسه لم يعد يعرف ، كما ذكرنا من قبل اهمية أو معنى

العمل الجزئى الذى يمارسه ، وبذلك اغترب العامل وانفصل عنه وعن وسيلة الانتاج وعن العملية الانتاجية كلها ، وفي ذلك اهدار لقيمة العامل كانسان وعضو في مجتمع ، خاصة وانه لم يعد يشارك فى ظل هذه الصناعات الكبرى فى اتخاذ القرارات او رسم السياسات التى تؤثر في حياته ومستقبله ومصيره . ولعالم الاجتماع الشهير ماكيفر Mac Iver عبارة دقيقة لها مغزاها فى هذا الصدد ، اذ يقول في كتابه Community ان اكبر مساوىء تقسيم العمل هو انه يجعل الناس بمثابة اجزاء في آلة واحدة كبيرة فبعضهم يصبح بمثابة المكبس ، أو ما الى ذلك ، وبذا يتحول العامل وعمله الى مجرد اجزاء صغيرة لا قيمة لها فى ذاتها وبذاتها .

• • •

ولكن على الرغم من كل هذا فقد يكون من العسف أن نقصر الاغتراب على اغتراب العمل أو أن نربطه بنظام اقتصادى محدد بالذات . فكما سبق أن ذكرنا فان الاغتراب يعتبر « ظاهرة » انسانية يمكن ان نتتبعها بشكل او باخر في مختلف النظم والثقافات والمجتمعات ، وحيثما يوجد افراد يشعرون بتفردهم وتحيز شخصيتهم ، وبالعجز عن التجاوب مع الاوضاع العامة السائدة فى المجتمع الذى يعيشون فيه والثقافة التى يفترض انهم ينتمون اليها ، ويرفضون القيم العامة أو الشعبية التي تسود فى هذه الثقافات والتي يتقبلها بقية افراد المجتمع . ولقد افلح الكثيرون من علماء الاجتماع فى اول الامر ثم علماء الانثروبولوجيا بعد ذلك في ان يتتبعوا « ظاهرة » الاغتراب فى مختلف صورها واشكالها حتى وان لم تظهر كلمة ( الاغتراب ) فى كتاباتهم ــ لسبب أو لآخر . وربما كانت دراسة اميل دوركايم **عن الانتحار** من افضل هذه الدراسات وتمييزه الشهير بين أشكال الانتحار الثلاثة ليس فى حقيقة الامر الا تحليلا عميقا لثلاثة اشكال من الاغتراب التى تؤدى بصاحبها الى الانتحار . فلم يكن دور كايم يؤمن بان الانتحار مشكلة تتعلق بالفرد من حيث هو فرد ، أو انه يمكن تفسيرها بالاشارة الى علم النفس والى الحالات النفسية التى يمر بها الفرد ، أو حتى بالاشارة الى ما كان دوركايم يطلق عليه اسم « العوامل فوق الاجتماعية » مثل الخصائص السلالية او العناصر والعوامل الوراثية ، وانما كان يعتبر الانتحار ( ظاهرة ) اجتماعية تتوفر فيها جميع اركان « الظاهرة الاجتماعية » مما يحتم دراستها فى ضوء البناء الاجتماعى الكلى ووظائفه المتشعبة . ولقد ميز دوركايم ــ كما نعرف جميعا ــ بين ثلاثة انواع أو انماط من الانتحار ، هى الانانى والايثارى والانتحار الناشىء عن الانحراف عن المعايير الثابتة والخروج عليها ، وهو ما يسميه بالانتحار الانومى Anomic . وقد رد دوركايم « الانتحار الانانى » الى انعدام تكامل الفرد كفرد مع المجتمع بحيث يصل الامر ببعض الافراد الى أن يجدوا انفسهم عاجزين عن الاستجابة او الخضوع لاية سلطة غير تلك التى تصدر منهم هم أنفسهم ، مما يؤدى بهم في النهاية الى الانعزال عن المجتمع وفقدهم لتاييد الجماعة التى يعيشون فيها ، وبالتالى استحالة الحياة فى تلك الجماعة مما يدفعهم الى الانتحار . اما النمط الايثارى من الانتحار فان دوركايم يرده الى ازدياد سطوة المجتمع التى تتمثل في قوة العادات والتقاليد والعرف ، وخضوع الفرد لهذه

انسطوة تماما بطريقة تنمحي معهـا شـخصية الفرد ، بحيث لا يكاد يتمتع بكيان مستقل متمايز ومنفصل عن الجماعة التى ينتمي اليهـا والتـي يسـتمد منها كل مقـوماته . ففي مثل هـذه المجتمعات تكون حياة الفرد ــ من حيث هو فرد ــ قليلة الاهمية بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره من الناس على السواء ، ولذا فكثيرا ما يلجـأ الفرد الى الانتحار حين يزداد ضغط المجتمع عليه وينهار تحت هذا الضغط أو على الاقل يستجيب لهذه الضغوط . اما النمط الثالث فانه يظهـر نتيجة اخفاق الفرد فى أن يتوافق مع المجتمع ، أو على الاصح حين يختل التوافق التقليدى بين الفرد والمجتمع نتيجة لظروف جديدة طارئـة ، بحيث يصعب على المجتمع تهيئة الفرد للتجاوب معها ، أو حين تنهدم من حوله المعايير التى كانت تنظم سلوكه وعلاقاته بالناس والمجتمع ، وبذلك يضعف ما يسميه دوركايم **بالضمير الجمعي** ويتحرر الفرد تبعا لذلك من الضغط والقيـود الاجتماعية التى توجهه فيتخبط في تصرفـاته ولا يجد للحياة معنى .

ونحن نجـد فى هـذا التحليل صدى لكثير من آراء هيجل في « حالة الاغتراب » ، وان كان دوركايم خرج بالاغتراب من ذلك الحيز الضـيق الذي اراد بعض مفكرى القرن التاسع عشر ان يحصروه فيه ، والذى تابعهم فيه كثير من علماء الاجتماع فى هذا القرن . ولسنا ننكر مع ذلك أن عددا آخر كبيرا من علماء الاجتماع قد خرجوا بدراساتهم للاغتراب في المجتمع المعاصر عن ذلك الحيز الضيق ودرسوا الاغتراب فى مختلف صوره بعيدا عن اغتراب العمل ، وحاولوا ان يتتبعـوا أسبابه في المجتمع الغربى ، والامريكى بالذات ، فى ذلك التمزق الذى يعانى منـه ذلك المجتمع والذى يتخذ شـكل العنف والتحـرر الجنسي والحركات المتطرفة التى تنم عن التمرد ورفض الحضارة الحديثـة . وهـذا مجال تدلى فيـه الانثروبولوجيا بدلوهـا وتسهم فيـه في الوقت الحالي اسهامات عميقة ، خاصة وانها وسعت من مجال دراسة الاغتراب بحيث امتد الى المجتمعات التقليدية والنامية وتلك التى كانت ولا تزال فى بعض الكتابات ــ يطلق عليها اسم المجتمعـات « البدائية » ، والتى تخضع الان لكثير من عوامل التغير والتحول السريعين ، وما يترتب على ذلك كلـه من تصدع في الابنية الاجتماعية والثقـافية التقليدية وتهدم فى المعايير والقيم التى كانت تحكم سلوك لناس وتصرفاتهم . وصحيح أن مصطلح الاغتراب لم يظهر في الكتابات الانثروبولوجية الا منـذ عهـد قريب جـدا ، ولكن المفهوم نفسـه وجد له تعبيرا فى كثير من المصطلحات الانثروبولوجية مثل « الانسلاخ عن القبيلة » **أو تصدع الانتماء القبلى** **detribalization** .

وكثير من الكتابات الانثروبولوجية التـى تعالـج مشكلات التغيير البنائي فى المجتمعـات الافريقية لن يمكن فهمها فهما صحيحا وفى كل ابعادها الا في اطار مفهوم « الاغتراب » ولقـد خضعت المجتمعات القبلية فى الدول التى كانت حتى عهد قريب خاضعة للاستعمار لكثير مـن التغيرات الجذرية التى نجمت عن ادخال نظـم التعليم الغربية وانشاء المراكز الصناعية والحضرية وانشاء مراكز التعدين وتغيير الانسـاق القانونية التقليدية أو القانون العرفي واسـتبدال القوانين الاوروبيـة بها ، بل وتغيير النظم السـياسـية القبلية المتوارثة والتى كانت تقوم فى الاغلب على أسس القرابة والانتماءات العشائرية بنظم اخرى جديدة . وقد ادت هذه التغييرات كلها وبخاصة التعليم وتوفير بعض فـرص العمل في المراكـز الصناعية الى انسلاخ عدد من افراد هذه الجماعات

القرابية عن مجتمعاتهم وثقافاتهم الاصلية نتيجةلتقبلهم انماط الحياة والتفكير الجديدة وشعورهم بالتميز والتفرد على بقية اعضاء القبيلة ، فنبذواالقيم التقليدية المتوارثة ونبذهم المجتمع بالتالى ، وفى الوقت ذاته لم يستطيعوا الدخول الى المجتمعالاوربى او المجتمع الغربى الذى اعتنقوا بعض افكاره ونظمه واساليبمعيشتهوحياته،واصبحوابالتالى يحيوى حياة « هامشية » لا ينتمون فيها الى مجتمع معين بالذات او ثقافة واضحةالمعالم بعد أن اغتربوا عن مجتمعهم الاصلى وعن انفسهم ، وهذه الاوضاع التي درسها علماءالانثروبولوجيا في المجتمعات القبلية فى أفريقيا بالذات تعطينا صورة واضحة لما يمكن تسميته« اغتراب المثقفين » فى المجتمعات النامية أو مجتمعات العالم الثالث ، وهو موضوع نرجو أننخصص له عددا مستقلا من هذه المجلة .

• • •

والذين قراوا رواية توفيق الحكيم « نهر الجنون » لابد أن يكونوا قد ادركوا أن الرواية تحاول أن تعالج بطريقتها الخاصة هذه المشكلة. اى مشكلة الاغتراب . فالشخص الذى كان يشرب من ذلك النهر كان يصاب بلوثة تجعلهيبدو غريبا في نظر المجتمع الذى كان يهزأ منه وينبذه ويبتعد عنه . ولكن بمرور الزمن تزايدعدد الشاربين ( المجانين ) وتناقص عدد (العقلاء) بسرعة ، وانقلبت الآية وتغيرت الاوضاع واصبح( العقلاء ) قلة تعرضت لسخرية الاكثرية ( المجنونة ) التى كانت تنظر الى هذه الاقلية علىانها غريبة الاطوار ويجب نبذها من المجتمع لما بها من جنون ، وحتى لا يسرى هذا الجنونمن تلك الاقلية الى بقية أفراد المجتمع . حتى لم يبق سوى شخص واحد فى اخر الامر كانيأبى على نفسه أن يشرب من النهر حتىلايفقد عقله . .ولم يكن يريد أن يفقد تميزه وتفردهوشخصيته وعقله وقيمه ... كان يعيش مغتربا عن ذلك المجتمع الذى ينتمي ولا ينتمى اليه ،وكان يقاسى من هذا الاغتراب ، ولم يجد امامه فى آخر الامر يشرب من النهر حتى يساير بقيةافراد المجتمع ويندمج فيه ، وكان ذلك بمثابة ( انتحار ) بالنسبة اليه ، لو اننا نظرنا الى الامرمن وجهة نظر اميل دوركايم .

• • •

وعلى الرغم من أن هذا العدد يضم مـن الدراسات عن الاغتراب اكثر مما تعودنا ان نقدمه فى الاعداد السابقة عن اى موضوع واحد ، فلاتزال هناك جوانب اخرى لهذه ( الظاهرة ) لم نطرقها ، وان كنا نرجو ان نعود اليها في الاعدادالمقبلة ان شاءالله ، كما نرجو ان نخصص عددا كاملا عن اغتراب المثقفين او « ازمة المثقفين » كماهو الاصطلاح الشائع الان . وسوف يرى القارىء ان هذا العدد يضم الى جانب المقالات الخاصة عنالاغتراب ندوة أو حوارا أقيمت بالاسكندرية واشترك فيها اربعة من الاساتذة الذين اسهموابدراساتهم ، وناقشوا بعض الاراء التي اثاروها فى هذه الدراسات ، وكثيرا من الافكار الاخرىالتى فرضت نفسها فرضا على جو المناقشة . وقد سجلت هذه الندوة لكى تقدمها ضمن العدددون ان ندخل عليها اية تعديلات تذكر حتى نحتفظ بتلقائيتها . وهذه تجربة أولى نرجو انتتكرر في اعداد اخرىمقبلة اذا اثبتت هذهالتجربة نجاحها .

قيس النوري

# الاغتراب
## إصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً

**الاغتراب لغة ومعنى :**

ان استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب Alienation يكشف عن تنوع استعماله وتعدد معانيه . والواقع ان بعض هذه المعاني تعاني من الغموض الى درجة تكاد تنتفي معها قيمتها العلمية . فكثير من الباحثين الميدانيين قد استثمروا هذا المصطلح بمعنى انعدام السلطة والانخلاع ، والانفصام عن الذات ، و « الانوميا » Anomie ، والاستياء او التذمر والعداء ، والعزلة ، وانعدام المغزى في واقع الحياة والاحباط ، Frustration وغير ذلك من المعاني . ان بعض هذه الفروق في المعنى قد تكون ثانوية وهامشية مادام المضمون الجوهري يظهر فيها جميعا بشكل او بآخر . وما عدا ذلك فان البحوث التي تبتعد عن المعنى المشترك غالبا ما تعطى هذا المفهوم مضامين تختلف كثيرا عن فحواه ، وبالتالي تسبب تشويشا في الظواهر المرتبطة به .

---

★ الدكتور قيس النوري استاذ الانثربولوجيا والاجتماع بجامعة بغداد .

والملاحظ ان الجانب المعرفي Cognitive Aspect لهذا المفهوم قد تعرض لتحليل مسهب في عدة اختصاصات ، ولايزال الباحثون المعاصرون يعكفون على فحصه لتشخيص دلالته . **ومما يسهم في تشتت معاني هذا المصطلح هو استعماله من قبل الناس غير المختصين ، وفي المجالات غير العلمية بشكل يغلب عليه الطابع الذاتي والعاطفي** ، غير ان هذا الاتساع في معاني المصطلح ، وتعداد مذاهب القائمين على دراسته ، لايبرز في تعريفات المعاجم اللغوية الاجنبية المختلفة وقد استهوى مفهوم الاغتراب عددا من الفلاسفة والمفكرين القدامى كتوماس هوبز Thomas Hobbes وجان جاك روسو (١) وفشته وشيلر وهيجل . ولكي تتبلور معاني هذا المصطلح ندرج مضامينه الاتية :

ا ــ **الاغتراب بمعنى الانفصال** : ويصف هذا الاستعمال او المعنى تلك الحالات الناتجة عن الانفصال الحتمي المعرفي لكيانات أو عناصر معينة في واقع الحياة . يضاف الى ذلك أنه مع هذا الانفصال كثيرا ما تنشأ حالة من الاحتكاك والتوتر بين الاجزاء المنفصلة . وقد برز هذا المعنى في كتابات هيجل Hegel ، باعتبار الكون في نظره مكونا من أجزاء منفصلة ومتناقضة ومتفاعلة ولكنها متكاملة .

ب ــ **الاغتراب بمعنى الانتقال** : عندما يربط الاغتراب بعملية التخلي Renunciation عن حق من الحقوق التعاقدية Contractual Rights ، فانه يكتسب معنى مختلفا عن معناه السابق . فالاغتراب في هذا المعنى قد وظف في البحوث التاريخية الانجليزية ، حيث كان يقصد به نبذ أو مصادرة حقوق الملكية المتعلقة بأحد الافراد ، او نقل هذه الحقوق من ذلك الفرد الى شخص اخر . ومع ان مثل هذا النقل قد يولد توترا في العلاقات فان الباحثين اكدوا الشعور بالغضب او التسليم من جانب الافراد الذين يواجهون مثل هذا العقاب .

جـ ــ **الاغتراب بمعنى الموضوعية** : ويشير هذا المعنى جانبا في الاغتراب يتجسد نتيجة لوعي الفرد بوجود الاخرين . فنظرة الفرد للاخرين كشيء مستقل عن نفسه ، بصرف النظر عن طبيعة العلاقات التي تربطه بهم ، قد اعتبرت من قبل بعض الباحثين من أهم مؤشرات الاغتراب وتشير البحوث الجارية على هذا المنوال الى ان هذه الوضعية غالبا ما تكون مصحوبة بالشعور بالوحدة والعزلة بدلا من التوتر والاحباط .

ولعدم تحديد كل من هذه المعاني بصورة واضحة ودقيقة في استعمال مصطلح الاغتراب فان هذا المصطلح ظل محاطا بالغموض في معظم البحوث . ويغلب على هذا المفهوم المعاني السلبية خصوصا في سياق استعمالاته الانجليزية المشتقة من جذر الكلمة « Alien » ( غريب أو اجنبي ) وقد استعملت هذه الكلمة منذ العصور ــ القديمة في الاشارة الى الجماعات الاجنبية ، وبشكل

1— Richard Schacht. „Alienation" George Allen and Unwin Ltd., London 1971. PP.1-13

يوحى بالانتقاد والازدراء . ويرجع ذلك الىالنظرة التقليدية السائدة لهذه الجماعات من قبل المجتمعات التي عاشت فيها والتي انطوت علىالاستخفاف بمكانة تلك الجماعات الحضارية كما كان بالنسبة للمتبربرين Barbarians .

د ـ **انعدام القدرة والسلطة** : وفى مقدمةمايدخل في نطاق هذا المعنى الشعور بالعجز وانعدام القدرة . وقد برز هذا المعنى فى نظرةماركس لهذا المفهوم . والملاحظ ان معنى العجز Powerlessness و عدم القدرة او الاستطاعةهو أكثر المعاني تكرارا فى البحوث المعنية بموضوع الاغتراب . ويبدو ان استعمال الاغتراب بهذاالمعنى هو حصيلة تاثير بحوث ماركس في هذا المجال . وهذا النمط من التعبير عن حقيقةالاغتراب يمكن تصوره من خلال توقع الاحتمالات الجارية فى اذهان الافراد فيما يتصل بالحصولعلى نتائج محددة يسعون اليها ، أو تقرير بعض المواقف Attitudes التي يتخذونها .ويستدعى هذا المنظور تاكيد الظروف الموضوعية للافراد باعتبارها مسؤولة عن تحديد درجة مايكمن من واقعية فى استجاباتهم الى تلك الظروف وهذا بالطبع يستدعى الاستعانة بادوات قياسميداني Field Measurement لتحديد جوانبتلك الظروف . كما يفعلالباحثونالحقليون عندما يجرون دراسات تحليلية كمية لجوانب السلوك المتعددة . وقد يستعانبالبحوثالتجريبية Experimental Studies عندما تتطلب الحاجة ذلك .

ويفترق الاتجاه الاخير عن الاطار الذيحدده ماركس ، ذلك لانه لا ياخذ في الحساب عامل الاحباط الذى يواجه الفرد نتيجة للفجوةالقائمة بين السيطرةالتي يتوقعها ودرجةالسيطرة التي يتمناها . وبعبارة اخرى ، ان هذا التفسيرلايبدى اهتماما : بقيمة السيطرة فى نظر الفرد . ويجرى تحليل الاغتراب فى هذا الاطار علىاساس :

١ ـ توقعات الفرد عن السيطرة من زاوية الظرفالموضوعى لعجزه كما يراه الباحث .

٢ ـ الحكم الصادر من الباحث فيما يتعلق بذلكالظرف .

٣ ـ شعور الفرد المتصل بالفجوة بين توقعاتهالخاصة بالسيطرة ورغباته المتصلة بها .

هـ ـ **انعدام المغزى** : ويناقش موضوعالاغتراب ايضا من زاوية ضياع المغزي بالنسبة للفرد ، كما يتضح في بعض بحوث العالم الالمانيادورنو Adorno عن موضوع التحيز والحقد العرقي Racial Prejudice حيثتناول فى دراسة له مشكلة تطلع الافراد الى تحقيق مغزى وغاية ملموسة فى حياتهم . ويرىبعض الباحثين ان ظروف الصناعة والتخصص المهني تدفع الناس الى ابتغاء الغايات والمعانيالحياتية البسيطة نتيجة لصعوبة الاختيار بين الامكانيات الاجتماعية المعقدة . فالمفكر مانهايم Mannheim ، مثلا ، يعتقد ان الفرد لايستطيع الانتقاء بين التفسيرات الصعبة بسبب زيادةالعقلانية الوظيفية التي تشدد على التخصص

والانتاجية اللذين يجعلان هذا الاختيار امراعسيرا . وبعبارة أخرى فانه مع زيادة تأكيد المجتمع لمستويات الانتاج والاداء المهني « Professional Performance » لتناقص القدرات الفكرية لدى الناس ويصعب عليهم اختيارالحلول العقلية المجردة . وبالنظر الى ان المجالات الاخلاقية والعقيدية Dogmatic هي مجالات ليس لها حدود موضوعية واضحة ، كما ان النتائج التي تتمخض عنها تفتقر الى حدود الصدق في التنبؤ فان من غير الممكن بحث هذا الجانب وربطه بتجربة الاغتراب بصورة يمكن ان تؤدى الى مردودات علمية معتمدة . وهكذا فبينما يتناول المعنى الاسبق للاغتراب القدرة المحسوسة للسيطرة على نتائج الاعمال ، فان المعنى الاخير يشير الى القدرة المتصورة بالنسبة لتوقع النتائج .

و ـ **تلاشي المعايير** : ان هذا المعنى المرافق لاستعمال مصطلح يستند الى بحوث العالم الفرنسي دوركايم Durkheim عن موضوع « الانوميا » Anomie (٢) . ويشير هذا الموضوع ( بناء على طرح هذا العالم ) الى وضعية تنعدم فيها المعايير Norms . اذ ان دوركايم اوضح فى دراسته للأنوميا او ( اللامعيارية ) Normlessness ان المجتمع الذى وصل الى تلك المرحلة يصبح مفتقرا الى المعايير الاجتماعية المطلوبة لضبط سلوك الافراد ، أو أن معاييره التي كانت تتمتع باحترام اعضائه لم تعد تستأثر بذلك الاحترام ، الامر الذى يفقدها سيطرتها على السلوك ويسهم العالم روبرت مرتون Robert Marton فى دراسات الانوميا ويوسع من اطارها الذى وضعه دوركايم . وهو يصف ويحلل التكيف والمواءمة التي يسعى الافراد الى تحقيقها فى ظروف تخلو من تأثيرات « المعايير الجماعية » ـ Collective norms وقد اتخذ مرتون من مفهوم النجاح فى المجتمع الغربي عموما ، والمجتمع الامريكي خصوصا مثلا لتوضيح حقيقة ان النجاح كهدف فى هذا المجتمع لايتسق والامكانيات المتاحة للافراد لتحقيقه . وهو يرى أن حالة الانوميا تؤدى الى زيادة صعوبة التنبؤ من السلوك ، وتؤدى هذه الحالة في اعتقادى الى زيادة ايمان الافراد بالحظ والنصيب . كما يرى هذا العالم انه فى هذه الظروف تصبح الاساليب التقنية مفضلة فى نظر الناس على المعايير والاعتبارات القيمية لانجاز الاهداف التي يطمح اليها الاشخاص . (
(٣) ( Merton. p. 50.

ان من الواضح ان فكرة الانوميا التى نحتها المفكر دوركايم هي جزء يتكامل ومفهوم الاغتراب. وهى بالاضافة لذلك تتضمن جانب التوقع في سلوك الانسان . ويركز المهتمون بالانوميا ايضا على مفهوم الوسائل ودورها فى واقع الحياة وعلى ضياع المعايير التى تحظى باجماع عام ويحللون ما ينتج عن كل ذلك من فردية متطرفة وما يرافق ذلك من مواقف انتهازية ونفعية . ان هذه الافكار تكاد تفرغ نفسها فى اطار التوقعات .

---

2— Lewis A. Coser and Bernard Rosenberg (eds) **Sociological Theory** The Macmillan Company, New York. Second Printing. 1964. PP. 519-20

3— Robert Merton. Social Theory and Social Structure.
Revised and enlarged edition. Glencoe, III, Free Press. 1957, P. 50.

وقد اكدت فئة اخرى من الباحثين معانى اخرى في سياق ظروف تحلل المعايير تظهر فى نطاق التفاعل الاجتماعى . فالاستاذ جوفمان Goffman (E. Goffman P. 51.) (٤) قد ركز على ادق النظم الفاعلة فى المجتمع ، ذلك هو نظام التخاطب والاتصال Communication . فالتخاطب التلقائى في اعتقادى هو مؤشر حقيقي لما هو موجود من اغتراب ، خصوصا عندما يكون ميل الافراد الى التحادث مع الاخرين خاويا على عنصر التكلف وضعف الحافز وسطحية الشعور ، مما يجعل تفاعل الافراد بعضهم ببعض مجردا من العمق الفكرى والعاطفى .

• • •

**العــزلــة :**

الاستعمال الاخر لمصطلح اغتراب يأتى فى سياق « العزلة » ( Isolation ) وهو اكثر ما يستعمل فى وصف وتحليل دور المفكر او المثقف الذى يغلب عليه الشعور بالتجرد ـ Detachment وعدم الاندماج النفسى والفكرى بالمقاييس الشعبية Folkloristic standards فى المجتمع . **ويرى بعض الباحثين في ذلك نوعا من الانفصال عن المجتمع وثقافته** . ويلاحظ ان هذا المعنى للاغتراب لا يشير الى العزلة الاجتماعية التى تواجه الفرد المثقف كنتيجة لانعدام التكيف الاجتماعى او لضآلة الدفء العاطفى Affective Warmth او لضعف الاتصال الاجتماعى للفرد . ولعل افضل اسلوب يوضح طبيعة هذا المعنى للاغتراب هو ان ينظر اليه من زاوية قيمة الجزاء او الارضاء Reward Value .

فالاشخاص الذين يحيون حياة عزلة واغتراب لا يرون قيمة كبيرة لكثير من الاهداف والمفاهيم التي يثمنها افراد المجتمع . ويبرز هذا الصنف فى عدد من المؤشرات منها عدم مشاركة الافراد المغتربين لبقية الناس في مجتمعهم فيما يثير اهتمامهم من برامج تلفزيونية واذاعية ونشاطات فولكلورية ومناسبات عامة . ومع ان **اغتراب العزلة** يتميز فى معناه عن معانيه الاخرى الا أن من الافضل ان تستعمل المعانى المختلفة بشكل يسمح بايجاد الارتباط بينها . فالاستاذ مرتون مثلا فى كتابه الموسوم **النظريات الاجتماعية والبناء الاجتماعى** Social Theory and Social Structure (Merton P. 144) (٥) قد استعمل مفهوم « اللامعيارية » و « العزلة » بصورة مترادفة لتوضيح التكيفات التي يقوم بها الافراد فى أوضاع ينعدم فيها التوافق Correspondence او التطابق بين الاهداف والوسائل . ومن بين انواع التكيف هذه ما يواجه المخترع أو المبتكر Innovator باعتباره نموذجا للاغتراب ، بمعنى أنه يكشف عن درجة من

4— Ada Finifter. Alienation and The Social System John Willey & Sons, Inc. New York. 1972. P. 51

5— R. Merton. op. cit. P. 144

اللامعيارية بالنظر الى انه يسعى الى ابتكارمبادىء وافكار جديدة كثيرا ما تكون مناقضة للمعايير السائدة فى مجتمعه . كذلك يبرزالاغتراب فى اوضاع التمرد التى تدفع الافراد الى البحث عن بديل للقيم التي يعتمد عليها البناءالاجتماعى لمجتمعهم . فالاتجاه الاخير في تحليل الاغتراب يفترض مسبقا ان هذا المفهوم ينبثق من الاهداف والمعايير السائدة .

• • •

**الاغتراب عن النفس : Self-estrangement**

**هذا المعنى للاغتراب يتميز عن باقي المعانىبكونه ينطوى على شعور الفرد بانفصاله عن ذاته** . ويعتبر ما كتبه العالم اريك فروم Erick Fromm من اكثر البحوث دقة وعمقا عن الموضوع . ( Fromm PP. 110-20 ) (٦) فقد تناول هذا العالم موضوع الاغتراب منزاوية « تكوين الشخصية» Personality Development وهو يرى ان الاغتراب هو نمط من التجربة يرى الفرد نفسه فيها كما لو كانت غريبة عنه . فالفرديصبح ( اذا جاز التعبير ) منفصلا عن نفسه . وتقترب ملاحظات الاستاذ س. رايت. ميلز C. Wright Mills (٧) من هذا التفسير . وهو يقول انه فى الظروف الاعتيادية تكون الفتاةالمشتغلة فى المخازن التجارية منفصلة عن نفسها مادامت شخصيتها قد استحالت الى اداة لخدمةغرض خارجي . وكذلك يواجه الاغتراب الافراد في ظروف المدينة لانهم يصبحون ادوات لبعضهم بعضا ، وهكذا تتسع الدائرة حتى يصبح الفرد الحضرى منفصلا عن نفسه .

**وبالاضافة لما ذكر يوجد وجهان طريفانلهذا الفهم للاغتراب عن النفس ، اولهما** ان الباحثين الذين تحدثوا عن الاغتراب عن النفسلم يحددوا الكيفية التى يتم فيها انفصالالانسان عن نفسه . ويبدو على الارجح ان هذا التعبير يمثل اسلوبا تشبيهيا ، والمقصود به فى الواقع هو انفصال الفرد من ظرف انسانى مثالى كما هو الحال فى المجتمع عندما يكون الاستهلاك قد بلغ مدى بعيدا في مجال الاسراف ، مما يجعل الناس يبذلون جهودا مضنية لا تألف وما يحتاجونه فعلا ، بل تتجاوز حاجاتهم الاساسية الى حدودالاحتياجات المتصاعدة المدفوعة مع تيار التبذير « والاستهلاك المظهرى » Veblen P.60 Conspicuous Consumption (٨) فالاستهلاك غير العقلانى لم يعد يسمح للافراد بالتوقفعند حدود الانتاج المعتدلة ، بل صار يجبرهم

---

6— Erich Fromm. **The Sane Society.** New York. Rinehart and Company. 1955. pp. 110-120

7— C. Wright Mills. **The Socialogical Imagination.** New York. Oxrord University Press. 1959. P. 49.

8— Thorstein Veblen. **The Theory of the Leisure Class.** A Mentor Book, The New American Library of World Literature, Inc. Third Printing 1958, P. 60.

على مراعاةمعايير الاقتناء والاسراف لغرض ارضاء الاخرين وبصرف النظر عن قناعتهم بجـدوى ذلـك .

اما المعنى الاخر للاغتراب عن النفس فهـو افتقاد المغزى الذاتي والجوهري للعمل الذي يؤديه الانسان وما يصاحبه من شعور بالفخـر والرضا . وبديهي أن اختفاء هـذه المزايا من العمل الحديث هو الاخر يخلق شعورا بالاغتراب عن النفس . وقد دفع هذا التفسير بعض الباحثين الى عقد مقارنات بين المجتمع الصناعي المتقـدم والمجتمع التقليدي البسيط حيث يسود العمـل التلقائي والعلاقات الصحيحة نتيجة لمـا يتحقق للفرد من رضا وارتياح Gratification ممـا يقوم به من اعمـال .

● ● ●

## الاغتراب في نظر الرواد :

لقد ورد ذكر مفهوم الاغتراب بشكـل أو بآخر في الكتابات الفلسفية واللاهوتية القديمة . ويبدو أن جذور هذا المفهوم ترجع الى كثير من الملاحظات التي طرحها بعض فلاسفة الاغـريق القدامى كالفيلسوف سقراط . وتبرز فكرة الاغتراب أيضا في سـفر التكوين Genesis في الدرامـا الانسانية المتعلقة بخلق وسقوط الانسان ، وانفصاله المتمثل في قصة الانسان والثمرة المحرمة والخروج من جنة عدن ، ومواجهته الحياة المزدوجة القائمة على الصراع الدائر بين الجسد والروح . فهـذا المفهوم يتمتع بحيوية عالية في الفكـر الديني المسيحي ، واسـتمر كموضـوع يجذب اليـه الكثيرين من المفكرين في الحضارة الغربية . وبعد أن كانت التفسـيرات القديمة لهذا المفهوم تنطلق من الاسس الغيبية والروحية صارت مع مرور الزمن تعتمد على عناصر الواقـع الاجتماعي في معالجة وتحليل هذا المفهوم ، خصوصا بعد أن اتسعت وتعاظمت اثـار التصنيع .

ومع ضخامة حجم ما كتب عن هذا الموضوع فان هناك اسماء لمعت باعتبارها تمثل الباحثين الذين لعبوا الدور المميز في بلورة هذا المفهوم ، ومنحوه مايتمتع به الآن من اهمية علمية .

ومن بين رواد هذا الموضوع الفيلسـوف الالماني هيجل Hegel الذي بحث طبيعـة الانسان ( R. Schacht P. 33 ) (٩) . وهو يرى أن الانسـان فرد من الناحية الاساسية . ومـع ذلك فالفـردية في اعتقـاده هي أحـد جوانب هذه الطبيعة . والوصف الاكثر توازنا لطبيعة الانسان في نظره ينبغي أن ينطلق من الروح باعتبـارهـا العامل الذي يحقق التوازن بين الفردية والعمومية أو الشمولية Universality . فهيجل يعارض الرأي القائل بان طبيعة الانسان تتألف بشكل خالص من خصوصـياته الشـخصية ، ويصر على أن الفهم السليم لهذه الطبيعة ينبغـي

9— R. Schacht. op. cit. P. 33

ان ياخذ بعين الاعتبار عقل الانسان . فالعقل في تصوره يتجاوز الخصوصية وينطوي على حركة الفكر على مستوى شمولي . كل ذلك جعل هيجل يعلق أهمية كبرى على الشمولية والعمومية بوصفها تشكل جوهر الوعي الانساني واساس وجود الانسان . وهو يفهم الشمولية على انها تعني تطابق السلوك وما هو شامل او عام. ومن امثلة الشمولية بالنسبة لهيجل نظام العقل System of Reason .

ومع ذلك فلا يرى هيجل مانعا من الاعتراف بأن « الجوهر الاجتماعي » لجماعة من البشر لا يكون شاملا في كل زمان ومكان . بل ان المدى الذي تصله شموليته لا يتعدى حدود الجماعة . ويبدو ان غرض هيجل من استعمال مصطلح الشمولية هو اظهار الاختلاف بين الاجتماعي العام والفردي الخاص . وان الجوهري الاجتماعي حسب رأيه ، يتجاوز خصوصية الافراد .

**ويرى هيجل ايضا ان العالم الذي يعيش فيه الانسان هو الى حد كبير من ابتكار او اختراع الانسان نفسه وان النظم السياسية والحضارية والاجتماعية تمثل الجوهر الاجتماعي الذي تمخض عنه هذا الدور الانساني . فالانسان في اعتقاده قد استطاع أن يديم وجود هذا الجوهر عبر العصور** . ويغلب على هذا الجوهر ، كما يعرض هذا الفيلسوف ، الطابع الروحي ، وبالتالي يصبح العالم في التحليل الاخير كيانا روحيا Spiritual Entity تلتحم فيه الروح بالجسد ويقوم على الوعي الذاتي . ويفهم هيجل المظهر الشامل والعام في المجتمع على انه يتمثل في سيطرة الجوهر الاجتماعي على تفاعل الافراد ، وان فهم الناس للفرد يعتمد على مدى نجاحه في جعل نفسه متوائمة وما يتوقعه الغير . كما يرى أن تحقيق العمومية الذي يسعى أليه الفرد يتم من خلال النظم الاجتماعية فهي القوة الممثلة للجوهر الاجتماعي الوحيد في المجتمع . ولابد للانسان من الالتحام بهذه النظم اذا ما اراد ان يدرك وجوده الروحي .

**ويلاحظ ان هيجل يستعمل مصطلح اغتراب Entfremdung بصورة مزدوجة . فهو في بعض معالجاته يستعمله في سياق الانفصال Separation وفي مواقع اخرى من بحوثه يعطيه معنى التخلي او التنازل (Relinquishment)** وفكرة الانفصال التي سبق استعمالها من قبل المفكرين القدامى لتشير الى علاقة متحطلة بين الفرد واعضاء مجتمعه ، لم تستعمل في هذا المعنى من قبل هيجل . فهو قد طرح هذه الفكرة على اساس ان انفصال الفرد يكون بينه وبين الجوهر الاجتماعي غير الشخصي . وواضح ان هذا الاستعمال يحتوي على درجة من الابتكار في التعمير الاصطلاحي ، وهو في الوقت نفسه يوفر اساسا مثمرا لدراسة الاغتراب . ويؤدي هذا الاستعمال الى مفهوم الانفصال عن النفس او الاغتراب الذاتي Self-alienation الذي يبحثه هيجل بوصفه متعلقا بالطبيعة الجوهرية للانسان التي قد يحققها الانسان وقد يخفق في تحقيقها . وهذا الاغتراب يشير الى مايحصل من تفاوت بين ظروف الفرد الحقيقية وطبيعته الجوهرية ، الامر الذي يقود الى الشعور بالاغتراب الذاتي .

اما مفهوم التخلي حسب استعمال هيجـل فيقود الى اتحاد الفرد بالجوهر الاجتماعي نتيجة لتنازله عن فرديته . على أن هذا الاسـتعمال الاخير يبدو كما لو كان تلاعبا لفظيا لاختلاطـه بالمعنى الاول . لان فحوى ما يستخلص مما كتبه هيجل حول الموضوع هو ان الفرد الذى يعجز عن الاتحاد بالجوهر الاجتماعي يقع في تجـربة اغتراب النفس ، كما ان الفرد الذى يتنـازل عن نفسـه ليحقق هذا الاتحاد هو الاخر يتعرض لهذا النوع من الاغتراب ايضا ، وعلى اية حـال فانه على الرغم من ازدواج معنـى الاغتـراب في التحليل الهيجلي الا ان الطرق التي تؤدى اليـه تختلف بشكل واضح Schacht P. 61. (١٠) ولعل السـبب الذى حدا بهيجل الى هذا الاسلوب المزدوج في معالجته للموضوع هو شغفه بالاصناف والنماذج التى تكشف عن وضعيات تكون في حالة « تضاد Opposition » .

● ● ●

**ويعتبر كارل ماركس مـن رواد البحث الهادف لتحليل مفهوم الاغتراب الذى منحه طابعا امبيريقيا وسوسيولوجيا Marx PP. 521-24 (١١) بعد ان كان مفهـوما ميتافيزيقيـا ولا هوتيـا .** ويبدو أن كتابات هذا المفكر عن الموضـوع قـد ضاعفت من الحفز الذى تلقاه بحث هذا الموضوع في ميادين التخصص المتعددة في هذا العصر . وقد برز اهتمام ماركس بهذا المفهوم بصورة خاصـة وقوية في مؤلفـه « مسودات اقتصادية وفلسفية Economic and Philosophical Manuscript » المنشور في عام ١٨٤٤ .

ومع ان هذا المفكر قد بحث هذا المفهـوم من زاوية الاشياء التى يتم انتاجها ، الا أنه في الوقت نفسه قد نظر الى هذا الجانب كنتيجـة لحقيقة ان الانسـان ـــ كما يقول ـــ قد اصبح مفصولا عن عملية الانتاج نفسها . وهو يتسـاءل كيف يستطيع العامل ان يقف في علاقة غريبـة او مغتربة Alienated Relationship الى الناتج الذى يصنعه اذا لم يكن قد عزل نفســه عن عملية الانتاج نفسها ، ويخلص الى القول أنه اذا كان الانسان قد أصبح مغتربا عن عمله اليومى فهو بالضرورة يكون قد اغترب أيضا عن نفسه وعـن امكانياته الخلاقة والاواصر الاجتماعية التى تتحدد من خلالها انسانيته ، وهذا في اعتقاده يعزله عـن النوع الانسانى ، وبالتالى يجرده من خاصيتـه البشرية Species Being . ويستطرد ماركس في متابعة هذا الخط التحليلى فيصل الى استنتاجه الخاص بعزلة الانسان عن زملائه العمال وعـن الناس عموما ، كنتيجة يصل اليها واقع العامل الاغترابى .

---

10— Ibid. P. 61

11— Karl Marx. „The Notion of Alienation" (in) L.A. Coser and B. Rosenberg. (eds). op. cit. PP. 521-24

اما اميل دوركايم فيتناول الافتراب بصورة ضمنية في تحليله لما اسماه بالانوميا Anomie أو « تحلل المعايير » . فهو يعتقد ان سعادة الانسان لا يمكن تحقيقها بصورة مرضية ما لم تكن حاجاته متناسبة أو متوازية مع الوسائل التي يملكها لاشباعها . فاذا كانت الحاجات تتطلب اكثر مما يستطيع ان ينال ، أو انها تشبع بطريقة متناقضة لما يحقق رضاه فانه يشعر بألم وخيبة. ويلاحظ دوركايم ان الحركات التي يؤديها الانسان والتي تعجز عن انتاج ما يريد بدون ألم تكون في العادة غير مرغوبة في نظره وهو لا يميل الى تكرارها . فالميول التي لا تحظى بالارضاء غالبا ما تضعف . ولما كان الدافع للحياة هو حصيلة باقي الميول فان هذا الدافع يتناقض مع ضعف الميول الاخرى . على ان هذا التوازن يكون في عالم الحيوان مبنيا على اساس ميكانيكي غريزي لاعتماده على حاجات مادية محضة . اذ ان كل ما يتطلبه الحيوان هو أن يستحصل المواد الغذائية التي تزوده بالطاقة بصورة مستمرة لكي تتجدد عمليات جسده الحيوية عن طريق الكميات الغذائية المتساوية التي يحتاجها . وفي كل مرة يمتلىء الفراغ في جوفه بالغذاء المطلوب يشعر بالراحة والرضا ولا يتطلع الى شيء آخر ، فملكاته الذهنية كما هو معروف لم تتطور الى المدى الذي يؤهله لتصور اهداف اخرى غير تلك التي تنطوي عليها حاجاته الحيوانية المادية . يتضح من هذا ان عمليات التغذية وما يرافقها من احتياجات واساليب اشباع تكون في حالة من التوازن الفطري الخالي من التعقيدات العقلانية Rational Complication . وهذه الحالة تنطبق على كافة الفصائل الحيوانية عدا الانسان .

هذه الصورة الرتيبة تتحول في عالم الانسان بسبب ان اكثر حاجاته لا تعتمد على جسده ، كما لا تكون بدرجة واحدة . ومع خضوع حاجات الانسان المادية للقياس والحساب الا ان حسابها يكون اقل ضبطا مما في عالم الحيوان بسبب تأثر الحاجات الانسانية بخليط من العوامل العقلية أهمها عامل الارادة . فعندما يتجاوز الانسان الحد الادنى لاشباع حاجاته الغذائية يدفعه تصوره الى ابتكار حاجات اخرى لتحسين ظروف معيشته ، وهذا بدوره يرفع من طموحه وتطلعاته ويدخل عليها عنصر الاختلاف . غير ان تحديد درجة الرضاء البشري والراحة التي يبتغيها الانسان هي من الامور البالغة الصعوبة والتعقيد . اذ لا يوجد شيء في التركيب الجسمي للانسان ولا في تركيبه السيكولوجي يضع حدودا لمثل هذه التطلعات والمطامح . والدليل على أن حياة الانسان لا تستدعي توقف هذه التطلعات في بعض الاوقات دون بعضها الاخر هو أن هذه الميول قد نمت مع نمو تاريخ الانسانية ، وان اشباعها هو الاخر قد زاد مع تقدم المجتمع وبدون اضعاف أو تهديد الصحة العامة . ومن ناحية اخرى فان الطبيعة البشرية(١٢) تكون متماثلة في المجتمعات من النواحي الجوهرية ، اى الخصائص الاساسية التي يتميز بها الانسان . وبحكم هذه الطبيعة

12— Steven Lukes. „Alienation and Anomie". (in) Ada W. Finifter. **Alienation and The Social System.** John Willey & Sons, Inc. New York 1972. PP. 30-31.

اللامحدودة تكون الاحتياجات الانسانية غير خاضعة لحدود مادامت تعتمد على الكائن الانساني غير المحدود بقيود مطلقة في جسده او بنيته الطبيعية . فقد راينا ان القدرات الشعورية او الانفعالية Affective Capacities مثلاتمثل مجالات يصعب استنفاذها او سبر غورها. غير ان هذه القدرات الشعورية والعاطفية عندماتفتقد الضوابط الخارجية ، في رأى دوركايم ، فانها تكون مصدر عذاب للفرد . فالرغبات غير المحدودة تكون غير قابلة للاشباع ، وهذا بالضرورة يؤدى الى الشعور بالالم او عدم الارتياح، لان عدم خضوع الحاجات الى حدود معينة يجعلها تتجاوز الوسائل المطلوبة لضمانها او تامين الحصول عليها ، كما هو الامر في ارواء حاجة الظمأ بصورة ناقصة ، وما يرافقه من درجة او قدر من العذاب المتجدد أو المتقطع . ومن المعروف ان الفعالية البشرية الكلية تطمح الى ما وراء الحدود المعينة ، وتضع امامها اهدافا كثيرا ما تكون في غير متناول اليد ، او ان السبيل اليها تعتوره المصاعب ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذه الحالة غير المحدودة من المطامح والاهداف الانسانية وبين واقع الحياة نفسها ؟ يرى دوركايم بصدد هذا التساؤل ان وجود الانسان في حالة نشاط وحركة باتجاه اهداف معينة يمنحه شعورا بأنه ليس في حالة من اليأس ، وأنه عندما يتحرك نحو أمنياته وغاياته يشعر بانه يتقدم . ولكن حركة الفرد لا تعتبر تقدما اذا لم تكن هناك اهداف محدودة يسير نحوها او عندما يكون هدفه اللانهاية . كذلك التطلع الى اهداف غير قابلة المنال يعني الحكم على النفس بالشقاء . فقد يتمنى الانسان ان يحظى ببعض المسرات بصورة غير واقعية وبعيدة عن الممكن ، وقد يبقى في حالة من انتظار بلوغ غايته ، ولكن فشله المتكرر لبلوغ تلك الغاية يؤدى الى الشعور بمرارة الحرمان . ويتعزز هذا الشعور بتكرار تجربة الفشل عبر الماضي مما يقلل او يدمر أمل الفرد بالنجاح لتحقيق ذلك الهدف في المستقبل او حتى توقع الاقتراب من ذلك الهدف .

يتضح من ذلك انه كلما زادت الاشياء التي يحصل عليها الانسان نما طموحه للحصول على المزيد منها . ولتحقيق اية غاية او نتيجة ايجابية للفرد لابد من الحد من الانفعالات ، وبهذا فقط يمكن أن يتم الانسجام بين تلك الانفعالات وبين المواقف العقلية . « Rational Attitudes » ولا يأتى هذا الانسجام الا اذا ما توفرت بعض العوامل الخارجية اي ضوابط تتمتع بسلطة خارج ذات الافراد . فهذه الضوابط تتمتع بقوة تقوم بضبط وتوجيه الحاجات الاخلاقية بصورة تشبه قيام الجسم بضبط الحاجات المادية . وهذا يعني ان تكون هذه القوة ذات طبيعة اخلاقية . وهنا يلعب الضمير الدور الاكبر في خلق التوازن المطلوب . وواضح ان الضوابط البيولوجية لا يمكن ان تكون فعالة ، لان العواطف لا تتأثر بالقوى الفسيولوجية والكيماوية الحيوية . فالرغبات والشهوات يصعب ضبطها اوتوماتيكيا او آليا ، لان مثل هذا الضبط ينبغي أن يأتى من مصادر تسلم النفس بانها أساس الصواب . فالبشر ما كانوا ليقفوا عند حدود معينة لا يتجاوزونها في ارضاء رغباتهم وشهواتهم لو كانوا يشعرون بتبرير لتجاوز تلك الحدود المقبولة اجتماعيا .

أن تقييد هذه الرغبات ينبغى أن يصدر من سلطةما تحظى باحترامهم وتلقى تأييدا تلقائيا منهــم . ولا شــك ان المجتمع وحده هو الذى يمثل هذهالسلطة ،باعتباره السلطة الاخلاقية الوحيدة التى تسمو على الانسـان وتلاقى قبوله . فالمجتمعوحده يملك القدرة على تشريع القوانين ووضع الحدود التى لا يراد للعواطف والانفعالات ان تتعــداها . وفي هذا الوضع يصبح كل فرد مدركا بشكل أو بآخر الحدود الموضوعية لمطامحه والتي لا بد لهان يقف عندها . على ان هذه الحدود التى تقيد الافراد ليست مطلقة . ففى المجال الاقتصادى هناك معايير مثالية تنظم سلوك كل طبقة ، وان الافراد يتأرجحون فى المجال الواقع بين هــذهالمثل . وهكذا يصبح الافراد قانعين بماينجزون، وطامحين لتحقيق المزيد من المكاسب . وهــذايلعب دورا فى دعم الاســتقرار في المجتمع . وعلى ضوء هذه الحقيقة يكون الفرد الاعتيادى فى حالةمن الانســجام النسبى مع ظروفه الاجتماعية . ولكن هذا لا يوقف الانسان عن التحرك نحــوظروف افضل لتحقق باسلوب يتوافق والمعايــير الاجتماعية المقبولة . فالانسان يسعى الىتحسين حياته ، وعندما تفشل بعض جهوده لا يدفعــه ذلك الى القنوط مادام يعتز بما عنده . فهــولا يحصر رغباته فى امور لا يملكها ، خصــوصــا عندما تتوفر لديه اساسيات وجوهريات الحياة . فالتوازن الحاصل في رضاه وقناعته يظل دائمــا ومســتمرا مادام يخضع لتحديد المفاهيم والقواعدالسائدة فى مجتمعه . وان احداثا قليلة وطــارئة ( في نظر دوركايم ) نادرا ما تؤدى الى اعطــاب حياته وتهديد توازنها .

ولكن من غير المناسب (حسب رأىدوركايم) أن يكتفى بالنظر الى عدالة التدرج الحاصل فى الوظائف والتى يضع اسسها الرأى العــام ، مالم يؤخذ بعين الاعتبــار توزيع هذه الوظائف فعــلا بصورة عادلة . فالعامل مثلا لن يشعر بالانسجام ومركزه الاجتماعى اذا لم يكن يحصل على مــا يناسب ســد حاجاته الاســاسية . فاذا رأىأن احتلاله مركزا آخر هو من حقه فانه لن يشعر بالرضــا بالمركز الذى يشغله .

وهذا يعنى أن الرأى العام لا يكفى لضبطوتنظيم احتياجــات المســتويات الاقتصــاديــة والاجتماعية، بل لابد من أن تسود قواعد واضحةتحدد الاساليبالتىتجعل هذه المراكزوالمستويات مفتوحةأمام الافرادكل حسبقدراته واستعداداتهللحركة . ولا شــك ان المجتمعات جميعا لا تخلو من مثــل هــذه القواعــد المخصصة للحراكالاجتماعى(١٣) ،غير ان هذه القواعد تختلف فى الزمان والمكان . فقد كان المولد والاصل القرابىهو المبدأ الذى يخضع له التصنيف الاجتماعى . غير أن مجتمعات هذ العصر ترفض عادة المبادىءالعرقية والقرابية كاساس لتقييم جدارة الافراد. ويرى دوركايم انه كلما اقترب المجتمع من مثالالمســاواة اكثر قلت الحاجــة الى الضــوابط

13— Frank Johnson (ed).) **Alienation : Concept, Term and Meanings** Seminar Press. New York, A Subsidiary of Harcourt Brace Jovanovich, Publishers. 1973. PP. 46-47

الاجتماعية . والمسألة هذه تمثل اختلافافي الدرجة ويوجد نوع واحد من الوراثة في كل الظـروف ويتمثل في المواهب الطبيعية التي تورث منـذ الولادة . اذ لا يوجد مجتمع يساوي بين الموهوبين الاكثر فائدة للمجتمع وبين المتخلفين عقليا ، لان هذا النوع من المساواة ( باعتقاد دوركايم ) يتطلب ضوابط اعقد واصعب من تلك الموجودة عنـد الاعتراف للموهوبين بقيمة اكبر . وكما ذكر سابقا ، **فان الضوابط الاجتماعية تكون نافعـة عندما يعترف بانها تمثل وضعا « عادلا » اما اذا استندت هذه الضوابط والمقاييس الى القوة والعرف فقط فليس من الواقع ان يسود السلام والانسجام ، وتكون روح التذمر مستترة والشهوات والرغبات مكبوتة بصورة سـطحية وفي حالة من التـاهب للانفجار** . وقد كانت الامبراطورية الرومانية في روما والاغريقية في اثينا خير مثل على ذلك عندما اصبحت العقيدة التي تدعم النظام في كل منهما في حالة من الاهتزاز والضعف ، وكذلك الحال في عصرنا عندما بدات التحيزات الارستقراطيـة تفقد مكانتها المرموقة في اذهان الناس . وبالعكس ، فان « النظام الجماعي » Plural System في الظروف السوية يعتبر مقبولا من قبل الاكثرية . ومثل هذا النظام ، وهو بحاجة الى دعم سـلطة خارجية ( خارج ارادة وذات الفرد ) ، لا يمكـن ان يديم بقاءه بالسلطة وحدها ، بل ينبغـي ان يعتمد على احترام الناس لا على خوفهم . وهكذا فدوركايم يرى ان من غير الممكن ان يتحرر سلوك الانسـان تماما من الضوابط والقيود الاجتماعية . فالوجود البشري ـ كما يراه ـ هو جزء من العالم وهو شيء نسبي بالقياس للباقي ، وان طبيعتـه واساليبه المعبرة عنه تعتمد كذلك ليس على القوى الطبيعية في هـذا العالم فحسب ، بل وعلـى الاشياء الاخرى المشـتركة في تنظيمه وتحـديد نشاطات الانسان فيه . ويبدو ان التفـاوت الموجود في واقع الانسان يظهر بين الميدان المادي والميدان الفكري البشري .

**ان ابـرز خصائص الانسان المميزة هـي الرابطة الاخلاقية التي تصله بمجتمعه وليس الصلة المادية القائمة بينه وبين المجتمع** ، الامـر الذي يجعل هذه الرابطة ذات طبيعة اجتماعية . فالانسان لا يخضع لظروفه المادية المفروضة عليه قدر خضوعه الى ضمير يسمو على ذاته ، هـذا هو الضمير الاجتماعي ، ذلك لان الجانب الاكبر والاهم منه يتعدى جسده ويعطيه حرية التحرك خارج شرنقة الجسد ، ولكنه يظـل خاضـعا للمجتمع .

غير ان المجتمع عندما يضطرب نتيجة ازمة من الازمات ، أو بسبب انتقاله نقلة عابرة ، فانه يصبح بصورة وقتية غير قادر على ممارسة تأثيره ، وهذا ما يسبب الارتفاع الفجائي في معـدلات وقوع الانتحار . فالتحول الاقتصادي المفاجيء يجلب مثل هذه الانقلابات ، حيث يقذف ببعض الافراد الى مراتب أوطأ من مراتبهم ، مما يجبرهم على تقليص متطلباتهم وتحديد احتياجاتهم والتعود على درجات أعلى مـن ضبط النفس Self-Control وعندما تضعف سيطرة المجتمع عليهم ويصـبح لازما ان تعاد صياغة تعليمهم اخلاقيا . ولما كان المجتمع لا يستطيع اعادة تكييف هؤلاء الافراد في الحال الى الحياة الجديدة وجعل ضبط النفس عندهم في مستوى الظروف التي استجدت ، فان ذلك يضعهم في حالة من عدم الانسجام والمعاناة .

والمثل الذى ذكرناه عن التحول الاقتصادى وما يرافقه من مشكلات يتكرر بشكل او آخر فى التبدل الذى يطرأ على بناء السلطة بسبب الانتفاضات السياسية والانتقالات الثورية ، لأن ذلك يستدعى تكيفا سريعا يصعب تحقيقه من قبل المجتمع والفرد . ومع تغير الظروف فان المعايير التى يهتدى بها الافراد في تنظيم احتياجاتهم لا تبقى فى صورتها التقليدية ، لانها تتبدل مع تبدل الموارد الاجتماعية ما دامت تحدد حصة كل طبقة من طبقات المنتجين . ولا شك ان هذه التغييرات تتطلب بعض الوقت ، وان المقاييس التي تتغير يصعب ان تحل محلها مقاييس جديدة تلقى قبولا مساويا من قبل الناس . وفي مثل هذا التحول Transformation يصبح ضروريا ان يعيد الضمير الاجتماعى تقييم وتصنيف الناس والاشياء بشكل جديد . ونظرا الى ان المصادر الاجتماعية الجديدة التي تنبثق فجاة يعوزها التوازن ، وتظل قيمتها مجهولة ، الامر الذى يجعل الضبط الاجتماعى مفقودا لبعض الوقت . وتصبح الحدود الفاصلة بين الممكن وغير الممكن غير واضحة وغير معروفة ، وكذلك الحدود الفاصلة بين الانصاف والاجحاف . كما تستحيل الرغبات التى تخضع عادة للرأى العام الى حالة يغلب عليها الجموح وعدم وضوح الهدف والاتجاه. ومع زيادة الرخاء تزداد الرغبات ، ومع ضياع القيم التقليدية فان المغانم الاكبر والاغنى تزداد تحفيزا للرغبات ، مما يجعل السيطرة عليها اصعب فى وقت تصبح الحاجة للسيطرة والضبط اكبر . والطريف ـ كما يستنتج دوركايم فى دراسته للانتحار ـ Durkheim PP. 246-54 (١٤) ان الفاقة تحول دون الانتحار لانها ضابط وقيد بحد ذاتها ، بعكس الغنى الذى يشعر الفرد بقوة اعتماده على نفسه وبانه اقل خضوعا وتقييدا من غيره ، مما يجعله اقل تسامحا لاقل تقييد يواجهه . ولا عجب اذن ان معظم الديانات قد اطنبت فى وصف مزايا الفقر ، وهى في ذلك تعتبر أعظم المدارس لتعلم ضبط النفس ، كما يعتقد دوركايم . غير ان كل ذلك لا يبرر الوقوف فى سبيل الانسان الى تحسين مستوياته الاجتماعية والمعيشية . وعلى الرغم من ان الخطر الاخلاقى المرافق لكل تحول اقتصادى هو امر يمكن مراقبته ومعالجته ، الا انه ينبغى الا ينسى أو يهمل .

• • •

**يتضح مما سلف من عرض آراء كل من ماركس ودوركايم انهما ينتقدان المجتمع الصناعى خلال القرن التاسع عشر . ولكن كلا منهما تناول الموضوع من زاوية مختلفة لتوضيح موضوع الاغتراب وموضوع الانوميا . وتبرز عند التعمق فى ملاحظاتهما نقاط مشتركة بين هذين الموضوعين. ومن ابرز هذه النقاط :**

---

14— Emile Durkheim. Suicide (1897) Translated by John A. Spaulding and George Simpson,. New York. The Free Press. 1951. PP. 246-54.

١ ــ ان الظواهر الاجتماعية ، اى حالات واوضاع المجتمع ونظمه وقيمه وقواعده ، تحظى باهتمام كبير من جانب العالمين .

٢ ــ تأكيد الحالة الذهنية للافراد ، اى مواقفهم من المعتقدات والرغبات الخ .

٣ ــ افتراض وجود علاقــة واقعية بــين الظواهر الاجتماعية والحالات الذهنية .

٤ ــ تصور مسبق لوجود علاقة طبيعية بين النقطة الاولى والثانية .

فبينما يرى ماركس الرأســمالية كنظــام اجتماعي قسرى يعمل على تضييق افكار الناس ويضع العراقيل فى طريق رغباتهم وينكــر عليهم تحقيق حياة تسودها الدوافع الانتاجية المثمرة، يعتقد دوركايم ان هذا العالم يعانى من الفوضى الاخلاقية فى المجال الاقتصــــادى نتيجة لعدم الســـيطرة على رغبــات وافكار الناس ولانتفاء الانسجام بين الفرد والظروف المحيطة .

ولو عقدنا مقارنة بين افكار هذين المفكرين حول « **تقسيم العمل** » فان ماركس يعتقد ان هذا النظام هو عامل من عوامل الاغتراب أو الانخلاع ليس للعامل Labourer بل ولجميع الناس . فالناس يشعرون بالاغتراب ( باعتقاده ) فى ظروف تقسيم العمل ، لان راس المال والعمل هما وجهان للعلاقة نفسها وان « السخرة » Forced Labour البشرية باعتقاده هي حقيقة ماثلة فى علاقة العامل بالانتاج . ويخلص ماركس الى القول بأن جميع اصناف السخرة ما هي الا تحويرات ونتــائج حتمية لهذه العلاقة ، اذ يضطر الناس للدخول الى علاقات هي فى الواقع خارجية عن ارادتهم ، وانهم مجبرون على اداء ادوار مقررة في نطــاق النظام الاقتصادى وفى المجتمع ككل ، وان هــذه العلاقة الاجتماعية تعمل على سلخ انسانيتهم ، بحكم استقلالها عن مشاعرهم وافكارهم ، وهــى بالاضافة الى كل هذا تعمل على تقييد وحصر أعمال الافــراد وتفكيرهم وحتى انطباعاتهم عن انفسهم ومنتجاتهم وفعالياتهم وعن غيرهم مــن الناس. كما تشوه (فى نظره) انسنة Humanization الفرد نتيجة للضغط عليه لكي يتصير بشــكل يجعله يرى نفســه واعماله ونتاجاته والافــراد الاخرين في المجــالات الاقتصــادية والسياســية والدينية وغيرها فى اطارات تنكر عليه وتجرده من امكانياته الانسانية .

**اما دوركايم** فيرى أن تقسيم العمل ( عندما يحسن استثماره ) يكون مصــدر تضــامن فى المجتمع الصناعى . اما « الانوميا » ، اى حالة تحلل القيم والمعايير ، فترجع الى تخلف نمــو القواعد والنظم . ويضيف دوركايم ان تكــافــل Interdependence الوظائف ( بالاضافــة للجماعات المهنيــة ) لابد وان يؤدى الى نمــو التضامن Solidarity والشعور بالجمــاعة من جانب الافراد ، على الرغم من أن تقســيم العمل في المجتمعات المتقدمة قد يكون مصــحوبا بنمو أهمية الشخصية الفردية وتطور قيم معينة كالمساواة والعدالة .

ويعتقـد دوركايم ان **الدلالات الاقتصاديـة** هي ذات اهمية اقل من الاثـار الاخلاقية التي تخلقها . وتحت تأثير هذا النمط من التركيب يزداد وعي الفرد باعتماده على المجتمع ، وهـذا بدوره يولد قوى تبقى الفرد خاضعا لها . وتتضح هذه الصورة في تربية الفرد التي تهدف الى جعله مستعدا ذهنيا لقبول الاعباء والمجالات المحدودة، لان الفرد في المجتمع المتمدن يولد ليواجه حقيقة تنتظـره وهي أن يؤدي وظيفـة في التركيب العضوي الاجتماعي . وكنتيجة لذلك فهو مطالب بان يتعلم مسبقا كيفية اداء ادواره . فتقسيم العمل في نظره لا يخفض من قيمة الفرد بحد ذاته في الظروف الاعتيادية عندما يحوله الى الة أو اداة مادام يسـمح للفـرد بأن يشعر من خلال اداء وظائفه بانه يخدم شيئا ما . يضاف الى ذلك ان الفرد اذا ما تعود على الافاق الواسعة والاراء الطموحة فانه يصعب عليه ان يقيد بعمل محدد دون أن يثير ذلك استياءه .

**يتضح من الملاحظات السابقة ان الاغتراب في تفكير ماركس يميـز تلك الحالات الخاصـة بالفرد والمجتمع التي يرى دوركايم فيها علاجـا للانوميا** . هذا العلاج يتأتى من الوضعيات التي يوجدها تقسيم العمل ، والتي من شأنهـا ان تضاعف من تصميم الافراد الاجتماعي وتزيـد من الانسجام والتطابق بين سلوكهم والقواعـد الاجتماعية المستقلة عن ارادتهم وتجعلهم يفكرون ويتصرفون في حدود ادوار محدودة .

**فالفرد الذي يعاني من الانوميا Anomic Man في اعتقاد دوركايم ، هو الفرد الذي لا يخضـع لمعايير من اي نوع ، والذي تعوزه قواعد يعيش بهـا لتنظم رغباته وتوجه اعماله ، وافاق محددة يهتدي بها فكريا وسلوكيا .**

**بينما يرى ماركس ان الفرد في هذا النظام، والذي لا يستطيع الهروب من مجال الفعاليات المحدودة والمحصورة والتي تفرض عليه ، هـو انسان يعاني من الاغتراب .**

ولعل الاختلاف بين هذين المفكرين يرجع لاسباب أهمها انهما كتبا عن مراحل مختلفـة للصناعة . وواضح أيضا ان ماركس كان كثير الاهتمام بوصف العامـل المغترب ، بينما راى دوركايم أن الانوميـا الاقتصـادية تميز حيـاة الموظفين واصـحاب العمل على حد سواء .

ان ماركس يعتبر طابع العلاقات الاجتماعية المستقل عن العواطف البشرية امتدادا لواقـع التاريخ القديم ، وهو يرى ان التمرد عليه هـو شرط لتحقيق التحول المطلوب للوصول للمجتمع الانسـاني المنشود .

اما دوركايم فيرى أن العلاقات الاجتماعية تمثل وضعا سـويا يحقق الضبط الاجتماعي الذي يؤدي غيابه الـى تدمير التركيب الذاتي للفرد ، ويقود الى الفوضى الاجتماعية. فدوركايم يعتقد ان الطبيعة البشرية تنطوي على الحاجة الى حدود للضبط باعتبار الانسان كائنا يملك امكانيات وقدرات غير محدودة ، ولهذا فهـو بحاجة الى ضوابط .

• • •

## الاغتراب فى الفلسفة والدين والتاريخ :

ان أهمية الاغتراب كموضوع متداول فيالحضارة الغربية لاتزال تفتقر الى العمق مالم ينظر اليه في سياق الاحداث فى الفلسفة الحديثة و « اللاهوت » ويمكن على سبيل المثال متابعة الكائنة الحاضرة لتأثير الوجودية فى الحركاتالدينية المنظمة ، او في الظواهر المصاحبة لاتساع شعبية الفلسفة الوجودية فى كل من المجال الدينيوفى التطورات الحضارية التى برزت فى أوساط الشباب المتمردين والرافضين عموما . وممايجعل الموضوعات المتعلقة بمفهوم الاغتراب بالغة الاتساع والشمول هو أن هذا المفهوم قد جرتدراسته ومناقشته في الاديان المختلفة فى الغرب والشرق Johnson PP. 6-9 (١٥) .

ويبدو الاغتراب اكثر تعقيدا عندما ينظراليه كتجربة ترتبط بالدين المعاصر بالقياس لما كان عليه قبل سنوات قليلة . فاللاهوتيونالمحدثون يرون ان الاغتراب لايمثل مفهوما كونيا فحسب، بل هو مجموعة من المظاهر التى تنطوىعلى مضامين دنيوية . فالانسان المغترب في نظر هؤلاء يتعرض للاغتراب عن عقائدة الروحية ،وهو يعانى أيضا من الانفصال عن التجارب الزاخرة بالمعانى الروحية والاخلاقية التى يخلقهاالتفاعل مع الناس والنظم والذات وحتى الطبيعة

ولقد اعتقد بعض الباحثين ان الاغترابهو نتيجة تمخضت منها حركات الاصلاح الدينى أو عمليات التصنيع . ولكن من المعروف انالانسان عبر التاريخ قد واجه حقيقة الاغتراب، لانه تعرض بين حين وآخر الى تجربة الانفصالعن امكانيات الحياة المجدية وامتيازات السلطة والحكم . ان من المفيد ان نلقي نظرة فاحصة علىالعصور القديمة لفحص انواع الاغتراب التى تعرض لها لانسان الاقدم سواء كان مغتربا فكريااو روحيا او قرابيا .

ولعل بالامكان من خلال دراسة التاريخان يتطور منظور الاغتراب Alienation Perspective بالشكل الذى يوفر استراتيجيةمحددة لرصد تلك الظواهر التي تهدد وجود الانسان والمجتمع . ومن الملاحظ ان هناك نزعةعامة فى الاوساط الفكرية والعلمية تتعلق باعتبار الاغتراب مظهرا عالميا يهدد النسيج الاجتماعيللمجتمع بصرف النظر عن شكل التنظيم الذى يسود فيه . فاهتمام الباحثين الواسطع « بفجوةالاجيال » Generation Gap باعتبارها عنصرا خطيرا من عناصر الاغتراب هو اهتماملايخلو من بعض المبالغة . فهذه الفجوة هى فى واقع الأمر حقيقة كمية لها تأثير فى التنظيمالاجتماعي العام للمجتمع الانساني وحتى فى الحيوانات العليا Johnson P. II (١٦) ،وكذلك الحال بالنسبة لظاهرة التحلل الاخلاقي والذى قد يتخذ صورة التمرد الجنسي . انهذه الظواهر وامثالها قد حظيت باهتمام كبير من جانب الباحثين ، وفسرت على أنها مؤشراتوعلامات للاغتراب في العصر الحديث . ولعل

---

15— Frank Johnson : „Overview and Introduction''. (in) Frank Johnson (ed). op. cit. PP.6-9

16— Ibid. P. 11

من المناسب ان نسأل هل يجوز اعتبار هـذه الظاهرة أو تلك من خصوصيات عصرنا الحديث أم انها تنطبق ولو بدرجات متفاوته على العصور الاقدم وان كانت الصور التى ظهرت بها ليست بالضرورة متطابقة ؟ فاعتبار الاغتراب من خلال هذه الاشكال ( وغيرها ) من السمات المميزة لهذا العصر هو اتجاه لايخلو من تضليل ، اضافة الى انـه يتعارض وطموح الباحثين الهادف الـى الكشف عما تخفية صفحات الماضي من صـور الاغتراب الاخرى . وعلى الرغم من ان الاغتراب خلال النصف الاخير من هذا القرن قـد ازداد حدة وتعقيدا ، كما تشير الدراسات الاجتماعية والنفسية ، ان ان الكثير من الدراسات تعاني من عدم واقعية الادعاء بأن الاغتراب في الماضي يختلف عن اغتراب هذا القرن ، فى كون الأول لم يكن اغترابا حقيقيا ، بل يختلف عن النمط الحديث اختلافا نوعيا . ويوحي هذا الادعاء بان الانسان المغترب المعاصر هو اشد خطرا وتهديدا للمجتمع لابسـبب الاختلاف الكمي فى مـدى مايصل اليه اغتراب هذا العصر بالقياس لما كان عليه الحال فى العصور السابقة فحسب ، بل ولان الاغتراب اليوم مع ماحققته التكنولوجيا من تقدم هائل ينطوى على احتمالات اشـد رهبة وضراوة . فاذا صادف ان وضعت الاسـلحة النوويـة الرهيبة وغيرها من وسـائل الدمار الحديثة فى عهدة اشخاص يعانون من الاغتراب فان اندفاع هؤلاء في الضغط على ازرار التخريب الشامل هو ابعد واوسع فتكا مما كان يحصل في الازمنة الغابرة عندما كانت الاسلحة البسيطة هى الوسائل الوحيدة المتوفرة . فالتركيز على الجانب الانفعالى الفردى فى الاغتراب يسـمح باثارة مثل هذه التساؤلات المعبرة عن الاختلافات النوعية بين نتائج اغتراب الماضي والحاضر . غير ان توسيع النظرة الى الاغتراب بشمول الضوابط الاجتماعية والاخلاقية والسياسية المتطورة فى المجتمعات الحديثة من شانه توضيح الكيفية التى تواجـه بهـا هـذه المخاطـر الواسعـة التي تهـدد الانسـان وتبعـد احتمـالات وقوعهـا . (١٧) Johnsen P. 12

• • •

## الاغتراب وعملية التصنيف العلمي :

رغم ان مناقشات الاغتراب تكاد لاتتعدى المائة وخمسـين سنة الماضيـة فان الاغتراب والانخلاع والنبذ هى موضوعات رئيسية فى الحياة الانسانية . فآدم وحواء كانا قد مرا بتجربـة الاغتراب بسبب تجربة الثمرة المحرمة . كذلك يظهر مفهوم الاغتراب فى قصص الابطـال التي تتحدث عن اغترابهم في البدء ثم عودتهم البطولية الـى وطنهم . كذلك يتناول تاريـخ الاغتراب موضوع رفض القيم السائدة لاستحداث قيم جديدة . فالثوريون منذ اقدم العهود كثيرا ما اضطروا الى مغادرة اوطانهم وعانوا من تجربة الاغتراب .

17— Ibid. P. 12

وعلى أية حال فتشتت الصور التي يتخذها الاغتراب ( على الرغم مما يسببه من تشويش ) الا انه يثير عددا محدودا من الملاحظات ومنهاما يأتي :

**اولا :** ان الاغتراب في بعض البحوث التي عالجته يتصل بصورة مركزية بكون الفرد يتعرض الى تجربة الفصل او الخلع بطريقة ما من بعض الناس أو بعض الاشياء .. فافتراق الزوج او انفصاله من زوجته هو نمط من الاغتراب ، كذلك عندما تنفصم علاقة الفلاح بالارض فهو يشعر بالاغتراب ، والشيء ذاته ينشأ عن بتر علاقة العامل بالعمل ، او علاقة الانسان بالقوى الغيبية التي يعبدها ، او حتى علاقة المجتمع بقيمة وتراثه . فالاغتراب فى هذا السياق هو الاغتراب عن هدف أو شيء ، مع تعدد المنطلقات التفصيلية التى اختارها الباحثون فى عرضه . أن للاغتراب الذاتى ( اغتراب النفس ) مثلا Self-estrangement والذى اختاره كل من اريك فروم Fromm وهورنى Horney يتضمن انعدام الصلة بين الفرد وجزء حيوى وعميق من نفسه أو ذاته Fromm P. 23(١٨) . وقد يكون اغترابا عن قيم المجتمع بسبب انعدام تفاعل الفرد عاطفيا وفكريا وتلك القيم كما يحصل فى اغتراب بعض المثقفين فى مجتمعاتهم ، او كما في انعدام التفاعل الفكرى والعاطفى بين العامل ومجمل العملية الانتاجية التى تعرضه الى تجربة الاغتراب عن العمل كما اشرنا سابقا .

وعلى الرغم من ان الاغتراب قد يتسرب من مجال معين الى مجالات اخرى ، الا ان ذلك لا يحصل دائما . فالمثقف المغترب ثقافيا قد لايشعر بالاغتراب بالنسبة لانتاجه الفكرى او ذاته الحقيقية . كذلك العامل الذى يشعر بالاغتراب في نطاق عمله قد لا يعانى من الاغتراب بالنسبة للحياة الاجتماعية بجوانبها الاخرى فى المجتمع الصناعي الذى ادخله الى تجربة الاغتراب . ولهذا فان يتعين على الباحثين فى موضوع الاغتراب ان يوضحوا بجلاء المقصود بما يريدونه من هذا المصطلح . اى تحديد الجانب أو الجماعة او الهدف الذى حصل الاغتراب عنه .

**ثانيا :** وهناك اشكال آخر يثير الانتباه فى بحوث الاغتراب وهو انها لاتوضح بصورة دقيقة مكونات الاغتراب . فالجانب اللغوى فى دراسات الاغتراب يوحي بأن هناك شيئا مرغوبا وطبيعيا قد ضاع أو فقد . اى ان علاقة ايجابية قد انقطعت وتلاشت عن الوجود . غير أن هناك حاجة لايضاح ما الذى يحل محل تلك العلاقة الضائعة . فالفرد المنتمى لتنظيم ما عندما يخلع أو ينبذ من قبل تنظيمه فهل هذا يعنى انه سيشعر بالخيبة والالم ، ام انه سينمو لديه شعور برفض مبادىء وأفكار التنظيم الذى نبذه الى درجة انه يفقد الرغبة والاهتمام بتلك المبادىء والافكار ، أم انه سينشأ لديه شعور بالندم وتقريع النفس على ماحصل وعلى ضعف اعتقاده بمبادىء التنظيم ؟ ففي كثير من الحالات يعنى الاغتراب انعدام أية صلة ، اى بلوغ درجة أو

---

18— Erich Fromm. op. cit. P. 23

مرحلة عدم الاكتراث واللامبالاة ، ولكن في حالات أخرى قد يتطور الاغتراب الى رفض قوى ومعارضة شديدة وكراهية ، ولهذا فالنقطة الثانية التى تثار في هذا المجال هى اى علاقة جديدة تنشأ لتحل محل العلاقة المفقودة او الضائعة ؟

**ثالثا :** الملاحظة الثالثة عن الاغتراب يعبر باشكال وصور مختلفة . فالمخترعون والمجددون مثلا يشعرون بالاغتراب عن قيم ومعايير مجتمعهم التى يريدون تغييرها اضافة الى رفضهم اياها. ومع ذلك فهناك اختلاف شاسع فى اسلوب الرفض . فالمخترع يسعى الى تحقيق تحول مجتمعة بعكس الفرد « الذهون » Psychotic الذى يعانى من نكوص النفس Self-regression الذى يجعل مجتمعه بعيدا عن التغيير النفسي الحاصل فى شخصيته وغير متأثر به . وهذا يعنى ان تصنيف الاغتراب بالنسبة لهذين الصنفين لابد له من الاعتماد على النموذج الذى يبرز في عملية الاغتراب او النمط الذى يستخلص، اى ما اذا كان الفرد المغترب يسعى الى تغيير مجتمعه alloplastic أم أنه قد حقق تغيير نفسه autoplastic .

**رابعا :** واخيرا فان نماذج الاغتراب المتعددة تنبع من مصادر مختلفة يكون بعضها نتيجة الفرض الخارجي المستقل عن الادارة ، بينما يكون بعضها الآخر قد جاء من محض الاختيار الذاتي . فالقول بأن الفرد مغترب لا يوضح بدقة ما اذا كان ذلك الفرد قد رفض واقع مجتمعة ام أن مجتمعه هو الذى رفضه . فمعظم البحوث السوسيولوجية عن الاغتراب تعتمد الى حد ما على دراسات ماركس التى تناولت الاغتراب من زاوية الفرض الخارجى الذى يكون خارج وعي وارادة الفرد ، كما يقول الاستاذ فروم Fromm وكاهلر Kahler أن الفرد المغترب نادر ما يدرك اغترابه عن عمله او نفسه . والواقع ان الوعي بالاغتراب المفروض يتضمن نمو نوع جديد منه يتم اختياره ذاتيا ، وذلك هو الاغتراب عن المجتمع الرأسمالى الصناعى المتمثل فى الغرب : وهو يؤدى فى النهاية الى الاغتراب عن العمل . ولابد من القول على أية حال ان الاغتراب المفروض والاغتراب التلقائي يرتبطان ببعضهما في بعض الاحيان . فالفرد المرفوض قد يرفض اولئك الذين رفضوه . غير أن هذين الصنفين من الاغتراب لا يكونان مرتبطين فى الاعم الاغلب : كما فى حالة الزنجي البورجوازى في المجتمع الغربي والذى يقبل بقيمة ومعاييره بالرغم من رفض هذا المجتمع له . وكما فى وضعية الفنان الناجح المغترب الذى يحتضن المجتمع البورجوازى فنه على الرغم من رفضه وتنفيذه لقيم ومعايير ذلك المجتمع . ويترتب على كل ذلك طرح سؤال يتعلق بضرورة تحديد أو تعريف الاغتراب وهو من وما هو عامل الاغتراب او مسببه ؟

وفى النهاية ، يبدو أن بحث الاغتراب يتلخص فى أربعة أسئلة رئيسية :

١ ــ البؤرة والتركيز Focus ، اى من ماذا يغترب .

٢ ــ البديل : عندما تفقد العلاقة فما البديل لها .

٣ ـ النمط : كيف يبرز أو يظهر الاغتراب.

٤ ـ السبب او العامل : ما العامل الذى يؤدى الى الاغتراب .

فالنقطة الاولى تظهر اللامحدودية لعمليةالاغتراب على اساس أن الانسان يمكن أن يغترب عن امور كثيرة يصعب حصرها . وهذا يعنيبالضرورة ان عددا هائلا من العلاقات يمكن ان يحل محل العلاقات الضائعة بسبب الاغتراب . كذلكيمكن ان يعبر الاغتراب عن وجوده باساليب ونماذج عديدة .

وعلى ضوء الملاحظات السابقة يمكن انيصنف الاغتراب الى النماذج الآتية :

## ١ ـ النبذ او الرفض الكونى :

من الواضح بالنسبة للمنبوذين فى المجتمعات العنصرية او العرقية Racist Societies يكون الاغتراب نوعا من أنواع النفي أو الطرد منعالم الاهداف والدفء العاطفي والمغزى الاجتماعي . فالحياة فى واقع المنبوذين هي فراغلاحدود له. ومن يواجد هذا النوع من الاغتراب، خصوصا من الشباب المرفوض فى المجتمعالغربي ، يشعر بأنه فى عالم يبدو وكانه لم يصمم للانسانولم يهيأ ليستجيبلخصائصهالانسانية. ان هذا النوع من الاغتراب يمثل رفضا كونيا Cosmic alienation (١٩) .

## ٢ ـ الاغتراب التكويني :

والاغتراب التكويني Developmental alienation يحصل لدى اولئك الذين يشعرون بضياع حياتهم الفردية ومافيها منعلاقات وروابط بشكل لا يسمح باعادتها من جديد . وهذا يأتي نتيجة لنمو الحياة خصوصابالنسبة للطلبة ، ذلك النمو الذى يعنى ظهور اشياء جديدة وضياع اشياء وامور اخرى مرتفى مراحل سابقة من الحياة . Reagan PP. 321-337 فالفرد الراشد كثيرا ما يحن ويفتقدايام الطفولة وما سادها من رعاية وحنان . ومع أن الراشدين يدركون أن مثل هذه المشاعرتمثل نوعا من النكوص الا أن تجربة الاحلام السعيدة التى تثير مثل تلك الميول الطفولية تعطيالافراد شعورا ببعض ما تمنحه الطفولة ، كالحنان والعطف والحماية .

وقد ينعكس هذا الاغتراب لدى الراشدينتتيجة لتبدل علاقتهم باطفالهم بسبب نضج هؤلاء ونمو اعتمادهم على انفسهم بدلا من اعتمادهمعليهم ، وانكماش علاقتهم العاطفية والذهنية والاجتماعية بهم . وفي الوقت نفسه يعنى كلذلك قرب جنى ثمار اتعابهم . وكذلك يخلق الزواج شعورا بالانفصال عن الحرية وعدمالمسؤولية ، وفى الوقت نفسه يمنح الفرد حقا جديدا في التعمق فى صلاته بشريك حياته فىميادين متعددة .

19— Gerald Reagan. "The Schools and Alienation" (in) F. Johnson. op. cit. PP. 321-338

## الافتقاد التاريخي او الزماني :

وكما في الحياة الفردية فان عملية النموالتاريخي Historical Development تتضمن ديالكتيكا Dialecti بين الكسبوالخسارة . فمعظم عمليات الابتكار الاجتماعي Social Innovation تنطوى علىابدال العادات والمناظير والتقنيات التي ظلت متخلفة . وبديهي ان الافراد المتمسكين بهذهالامور التي تحذف او تستبدل يشعرون بالحزن لفقدانها . ولما كان التغير الاجتماعي في عصرناهو تغير سريع وشامل فان من الواقع ان يشعر الكثيرون بالاغتراب نتيجة حسهم التاريخي Historical Sense بضياغ الكثير من القيم السلفية التي الفوها وتاثروا بها .

● ● ●

## العلوم الاجتماعية والاغتراب

للعلوم الاجتماعية المختلفة ادوار متفاوتةفى التعريف بمفهوم الاغتراب . فالمختصون في هذه الميادين العلمية يعكسون خلفياتهم العلميةالتخصصية حين يختارون مايناسبهم من المنطلقات والاتجاهات في معالجة موضوعالاغتراب . ولكي تتضح مساهمات هذه الاختصاصات نذكر بعضها كلا ضمن اطارهالعلمي المتميز .

**أ ــ السوسيولوجيا والاغتراب** Johnson P 14 (٢٠) السوسيولوجيا او علم الاجتماع له دور بارز بين جميع العلوم الاجتماعيةفى بلورة وتطوير مفهوم الاغتراب. فهناك منعطفات كثيرة وافقت تحول هذا المفهوم من اطارهاللاهوتي والغيبي الى الأطر الانسانية والعلمانية. وقد نما فهم قدرة الانسان على تحمل الوحدة ،والانفلات من المعايير ، والاندفاعات التدميرية ووجد له تعبيرا في بحوث الفولكلور والادبوالمطبوعات الحكومية المتعلقة بالطبيعة البشرية. ويبدو أن هذه التعبيرات وجدت طريقها الىمجال البحث الاجتماعي ، كما يظهر في مؤلفات جان جاك رسو ،الذيارجعوحدة الانسانوخيبتهالى علاقته بالطبيعة بدلا من علاقته بالقوى الغيبية . فالانسان في اعتقاد روسو قد تعرضالى الانفصال عن خصائصه الفطرية الطيبة ، ليس بسبب الآثار التي ارتكبها ، بل نتيجةلوجوده في ظروف غير انسانية . وتعاقب الفلاسفة والعلماء الاجتماعيون في ميدان تحليلالاغتراب في ضوء الواقع الاجتماعي ، وكانت غايتهم الرئيسية الكشف عن معانيه العلمية . ومع تصاعد الانتقادات لاستعمال مصطلح الاغتراب الا أن علماء الاجتماع لايزالون يرجعوناليه في بحوثهم محاولين فحصه للعثور على معان جديدة محتملة وتطبيقاتوامكانيات عملية لم تبرزفي دراساته لحد الآن .

20— Frank Johnson,. op. cit. P. 14

ومن يراجع نشاطات علماء الاجتماع في ميدان دراسة الاغتراب يخرج بالملاحظات الآتية :

١ ـ ادراك السوسيولوجيين لجدوى هذا المفهوم كمشخص حضارى يشير الى تركيب اجتماعي محدد .

٢ ـ ينبغي تطبيق المفهوم بشكل دقيق على بعض الظواهر ، كظاهرة التحلل القيمي او المعيارى بالنسبة للسلوك السياسي .

٣ ـ هناك سيولة واضحة في استعمالات السوسيولوجيين لهذا المفهوم بسبب تذبذب الآراء .

٤ ـ توجد ملاحظات تدور حول ضرورة تسخير المعرفة العملية لتوجيه التربية لاعادة تنظيم واقع الفرد والمجتمع .

٥ ـ ان بحث الاغتراب قد يحفز المجتمع لتحقيق درجات اكبر من المساواة والعدالة .

٦ ـ ان استعمال المفهوم قد يكسب آراء بعض المتطرفين عمقا فكريا وانسانيا .

يضاف الى ذلك ان السوسيولوجيين قد سعوا الى اعطاء المفهوم وجها علميا عن طريق اخضاعه للتوثيق والاحصاء ، وايجاد الاساليب الامبيريقية العملية لدراسته .

ب ـ **علم الانثروبولوجي والاغتراب** تتناول الدراسات الانثروبولوجية مفهوم الاغتراب من زاوية الظواهر المرتبطة بالنظام الاجتماعي العام بدرجة اكبر من بحثه من الزاوية البنائية التفصيلية . فالانثروبولجيون قد قدموا دراسات هامة تبحث العوامل المتصلة بابطال مفعول الاغتراب من زاوية النظام القرابي Kinship Organization ، والطقوس والدين وتربية الصغار ودور التآزر او التضامن الاجتماعي ، واثر اللغة المشتركة في توحيد العلاقات واهمية الهوية الحضارية كقوة جماعية تدعم القيمة الذاتية للافراد وتغذى تماسكهم الاجتماعي . كما تمخضت البحوث الانثروبولوجية عن آراء عميقة حول نوعية العلاقات البشرية اتصفت بالنضج العلمي لاعتمادها على التحليل البنائي المقارن . ( Johnson. P. 17 ) (٢١) ويلمس هذا الاتجاه في بعض الدراسات المعروفة كالدراسة التي قام بها **ردفيلد** عن النمطين الفوكلورى والحضرى ، أو دراسة العالم تونيز Toennies للجماعة المحلية والمجتمع الكبير ، أو تلك التى تناول فيها سير **هنرى مين** المجتمع القائم على المنزلة ( المكانة ) والمجتمع المعتمد على العقود ، ودراسة ورث Wirth العلاقات الاولية والثانوية .

ومع أن هذه الدراسات تنطوى على مضامين مختلفة للاغتراب ومعالجته فان تلك البحوث الانثروبولوجية والاثنوجرافية الخاصة بنمطى المجتمع البدائي والحضرى تعتبر ذات فائدة

---

21— Ibid. P. 17

خاصة لتشخيص تلك التحولات التى وقعت في مجالات الادوار فى المجتمعات المعقدة والمتقدمة ، بما تحمله من تهديد للهوية الشخصية ، وتضاؤل للمعانى ونمو سطحيتها ، وتناقص فرص التسامى وزيادة العوامل المؤدية للعزلة والانحراف والامراض العصابية والذهانية . كما كشفت هذه الدراسات عن الحركات الروحية والطقوسية العميقة التى اتخذت صورة التمرد الحضارى السلمى الهادف للتحرر من السيطرة القيمية والتكنولوجية الاجنبية ، كما فى الحركات الاهلية التى انتشرت فى ميلانيزيا وامريكا الشمالية . ( Wallace. PP. 143-63 ) (٢٢) .

ومن ناحية اخرى ساعدت البحوث الميدانية الاثنوجرافية على توفير الادلة العلمية التى تم جمعها من المجتمعات البدائية والرعوية والزراعية البسيطة ومن بعض المجتمعات المعقدة والمتطورة التى جاءت لتدعم الاراء التى طرحها بعض علماء الاجتماع الاوائل كجورج هربرت ميد Mead فيما يتصل بالافعال الانسانية الرمزية . فقد نجح الاثنوجرافيون في تجسيد طبيعة الاتصال البشرى الذى يحقق التحام الانسان بنفسه وبأفراد مجتمعه وبمؤسساته وبالمضمون الرمزى الذى يرافق هذا الاتصال بدلا من المضمون الجسمى او السيكولوجى ، كما يتضح فى النظم الاجتماعية المغلقة التى خضعت اليها جماعات الانسان الاولى . ففى كل هذه النظم تكون حالات الاغتراب ذات دلالات رمزية بحكم ابتغاء الافراد تحقيق مكانة تلقى دعما رمزيا او معنويا او قيميا من قبل افراد مجتمعهم . وعلى ضوء هذا النوع من التركيز العلمى يصبح الاغتراب من وجهة النظر الانثروبولوجية والاثنوجرافية تدهورا نفسيا لا يرجع لضياع هدف محسوس ، أو لانخفاض الاعتبار والاحترام الناتج عن ذلك الشىء أو الهدف بل نتيجة لازمة سببها تناقض المعانى والقيم الروحية التى تتجاوز الواقع المادى الى المجال الرمزى . ويسلم بعض الباحثين بان انفصام الشخصية يرجع الى انهيار قدرة الفرد على اظهار التزامه بالقيم المشتركة فى المجتمع .

جـ ــ **الاغتراب وعلم الاقتصاد** : هناك اسهامات للاقتصاديين فى بحوث الاغتراب . ومع ذلك فان ما برز من اهتمام بهذا المفهوم فى هذا الاختصاص يعتبر قليلا بالقياس لما هو عليه فى كل من علم الاجتماع وعلم الانسان (الانثروبولوجى) وعلم النفس . ومن بين الاسباب التى اضعفت من اهتمام الاقتصاديين بموضوع الاغتراب عنايتهم الخاصة بالحقائق اليقينية Concrete facts الملموسة التى يتم التوصل اليها من البيانات والمعلومات الاحصائية المجزاة . كذلك فان الرسائل الجامعية في الاقتصاد تتناول امورا عملية تخدم بعض الصناعات والنظم الادارية والمشاريع الانتاجية والمؤسسات المالية . ومن الواضح أن هذه الفعاليات تتصف بالتخصيص والطابع التجزيئى والتقييمى الخاص بظواهر كمية محددة كالاستفادة من الموارد الطبيعية ، وراس المال ، والملكيات ، والعمل ، والسلع ، والمنتجات والخدمات ووسائل النقل والاسواق وغير ذلك .

---

22— Anthony Wallace. **Culture and Personality.** New York : Random House. 1961. PP. 143-63

وبحكم هذا الاغراق فى الاهتمام بالعوامل الكمية والمادية فان الاقتصاد يبدى اهتماما كبيرا جدا بالمعلومات الميدانية والامبيريقية لاستحصال الادلة والبراهين لوصف التغيرات المتعلقة بالظروف الاقتصادية . ويعتبر الاقتصاديون الظواهر الاجتماعية المتصلة بالتذبذبات ذات الطبيعة الاقتصادية عوامل اجتماعية او أخلاقية او سياسية ، ولهذا فهم يخرجونها من دائرة البحث الاقتصادى .

وعلى الرغم من كل ذلك فان المضامين الاجتماعية في بحوث الاقتصاديين تنطوى على دلالات مفيدة . ففي المجتمعات كلها يكون امتلاك الموارد النافعة والاموال والنقود مظهرا يمكن اعتباره عاملا يحقق أساسا لتجنب احتمالات تعرض الفرد لتجربة التفاهة الاجتماعية أو العجز ، او ضياع المغزى الاجتماعى فى الحياة الشخصية . وبصرف النظر عن اختلافات المجتمعات الايديولوجية فان الكليات تتصل بحب الفرد للضمان وبميله للفرص وتأكيد الجاه الاجتماعى Social Prestige . فنجاح الافراد الذى يتحقق فى مجالات العمل أو الاستهلاك أو الخدمات يمثل أحد المقاييس لقدراتهم على تجنب بعض أشكال الاغتراب . Johnson. P. 19 (٢٣)

**د ـ الاغتراب والتربية المعاصرة :** هناك بعدان رئيسان فى العملية التعليمية المدرسية يعبران عن ظاهرة الاغتراب . أولهما يتجسد في عملية الفصل Separation اللازمة للاجراءات والاساليب المستعملة فى التربية والتعليم ، وهي طابع اجتماعى ومؤسسى Institutional وغير مالى . وثانيهما يتصل بعوامل الفصل الاخرى التى تضاعف في آثارها الاعداد الكبيرة للتلاميذ والتعقيدات الكثيرة الموجودة فى المؤسسات التعليمية نفسها ، والاجراءات المصممة للتعليم .

فالتعليم كما نفهمه هو نظام يعنى قبل كل شيء بتوفير المعلومات الجوهرية والاساسية ، أى اكتساب المعرفة عن أساليب حيوية ومعلومات لتدخل فى كيفية استثمارها ، وغرس بعض المبادىء والمفاهيم العامة التاريخية والعالمية ، وتثبيت ونقل بعض الاتجاهات والمواقف والقواعد الرئيسية المتعلقة بالسلوك الاجتماعى المقبول فى المجتمع . وبديهي أن تعرض الطالب لتعلم كل هذه الامور ينطوى حتميا على الاغتراب . فالطالب يواجه الانفصال عن أسرته وعن النشاطات الترفيهية وغير الرسمية التى اعتاد عليها هناك وفي المحلة ومع الاصدقاء . فهو فى المدرسة يطالب بضرورة التخلي عن نظرته الذاتية المتحيزة لنفسه والتى نشأت بسبب الرعاية الخاصة التى غمرته بها أسرته ومعارفه . اذ أن الظرف التعليمى الجديد يخضعه الى ظواهر تنافسية وتقنية ورسمية وغير شخصية تجرى في قاعات التدريس ( الصفوف ) .

وهناك زاوية اخرى تقرب من فهم الاغتراب فى التعليم وهي تتصل بالمعلمين والمربين أنفسهم . فالمعلمون فى مراحل التعليم عموما : وفى مرحلتى الابتدائية والثانوية بشكل خاص يتصفون

---

23— Frank Johnson op. cit. P. 19.

بالحساسية الذهنية العالية ازاء عدد كبير جدامن المؤسسات والافراد في المجتمع . وهذا معناه انهم يكونون مسؤولين ادبيا وفكريا عن جميع الناشئين في مجتمعهم بصرف النظر عن اختلافاتهم الذكائية والسلوكية والمعرفية . هذا اضافة الى الخدمات الاجتماعية والتثقيفية الكثيرة الاخرى التى تتوقع من المربين في مجالات متعددة وعلى مختلف المستويات . ونظرا لتعدد الدوائر والمؤسسات التى ارتبط بها المعلمون ، ولاختلاف المستويات الثقافية التى يقدمون خدماتهم فيها فانهم يتعرضون لتجربة الاغتراب . هذا يظهر بصورة خاصة في المجتمعات الراسمالية لاعتماد التربية على مؤسسات اهلية تختلف فلسفاتها واغراضها وطبيعة حاجاتها في تقديم الاعانات والمنح المالية التى تشكل جزءا هاما من ميزانيات المدارس ، الامر الذى يحتم على الاجهزة التربوية في تلك المجتمعات ان تكيف سياساتها لارضاء تلك المؤسسات . ان تعدد المؤسسات والنظم والفئات التى تتعامل معها المدارس بصورة مباشرة او غير مباشرة عن طريق الخريجين يفرض على العاملين فيها اتجاهات متعددة هي في الاصل خارج نطاق البرامج التعليمية الشكلية المحددة . وينتج عن ذلك ان المعايير التى يقيم من خلالها واقع المربين هي ليست ما في نظامهم التعليمى من مبادىء وحقائق كما انها لا تعتمد على النشاطات التربوية الحقيقية التي تجرى ودور كل معلم فيها ، بل تخضع للاعتبارات الاجتماعية والحضارية الخارجية وغير المقيدة باطارات التربوية الرسمية ، الامر الذى يجعل المربين يتكيفون لها للحفاظ على مركزهم الاجتماعى خارج مدارسهم ، وفي هذا التكيف صعوبات كثيرا ما تؤدى الى الشعور بالاغتراب . ومما يضاعف في كل هذا الواقع الاغترابى للمربين هو احساسهم بالانفصال النسبى عن الجاه الاجتماعى والاهمية الحضارية التى تتمتع بها عادة المهن الاخرى كالطب والهندسة مثلا . (Johnson. P. 21)(٢٤) والى جانب كل ذلك فاغتراب المربين يأتي من كون الخطط والاساليب التعليمية الموضوعية في مدارسهم لا تخضع لاجتهاداتهم وآرائهم الشخصية بل هي برامج رسمية مستقلة عن نزعاتهم وميولهم الفردية .

اما المصدر الاخر للاغتراب بالنسبة للمربين فهو الانتقادات الكثيرة الموجهة اليهم بسبب اتساع درجة الانحراف والشذوذ الاجتماعى بين الشباب ، وتردى المستويات الفكرية والعلمية والمهنية التى يرجعها الناقدون الى « تقصير » العاملين في التربية والتعليم .

● ● ●

## استنتاجات ختامية

لقد اتضح من العرض السابق لاراء الباحثين عن الاغتراب ان الكثير منها ينطوى على اهمية علمية وعملية كبيرة ، على الرغم من اختلاف المنطلقات والاطر النظرية والمنهجية المستعملة في

---

24— Ibid. P. 21

التحليل. على ان ذلك لايعني ان الاراء والفرضيات المطروحة كلها تتساوى في درجة صدقها وواقعيتها. ومع ذلك فان الملاحظات والتفسيرات التي تم عرضها تعالج طبيعة الانسان وعلاقته بغيره من الافراد ، وعمله ونتاجات اعماله ، وصلته بعالم الاعتقاد الروحي والعالم الطبيعي ، وبالحضارة والقيم وبنظم المجتمع الذي يعيش فيه وبغير ذلك من الظواهر المتعددة المحيطة به .

**ويمكن القول ان استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب ــ مع ما تتصف به من تشتت يؤدي الى استخلاص بعض النتائج العامة . ومن هذه النتائج ما يأتي :**

**اولا :** من الضروري لنمو شخصية الفرد ان يحصل على الفرص التي تسمح له بالاسهام في فعاليات منتجة هادفة فيها دعم للنفس او الذات، وان ييسر له الامكانيات التي تمنحه المجال لتجسيد ذاته والتعبير عن شخصيته. وقد تركزت معظم كتابات هيجل وماركس عن الاغتراب على هذا الجانب ، وتعتبر مؤلفات فروم وسارتر Sartre امتدادا لملاحظات هذين الرائدين . ومن الواضح ان سلب الفرد حق التعبير عن خصائص شخصيته غالبا ما يحول بينه وبين تطويرها . وهناك معوقات متعددة الاشكال ظهرت في تاريخ البشرية ووقفت حائلا بين الانسان وبين ميوله ورغباته لتحقيق اهدافه وبناء شخصيته وتطويرها . (٢٥) Brown. P. 139

**ثانيا :** لابد للاعمال والادوار التي يؤديها الافراد من أن تحمل في طياتها العناصر التي تساعدهم على التعبير عن انفسهم لكي يتحقق لهم من خلالها الرضا والاشباع . وواضح أن هذا الراي يتصل بالراي السابق . اذ لا جدال حول الترابط بين الفعاليات الهادفة لدعم وتطوير النفس وبين الاعمال التي تعبر وتجسد خصائص ذات الانسان لتمنحه قدرا معينا من الرضا والاشباع .

**ثالثا :** عندما تصبح الفعاليات الانتاجية والنتائج التي يصل اليها الفرد من اعماله وذاته التي يتصف بها ، عندما تصبح كلها تحت سيطرة الاخرين فانها تحجب عنه ذهنيا وعاطفيا . وهذه الملاحظة تركز على الصلة بين تلقائية العمل ودرجة التمسك به . ولهذا فالاعمال التي تنجز دون أن يتخللها الشعور بالتلقائية والرضا الذهني والعاطفي غالبا ما تعاني من الاغتراب .

**رابعا :** اذا انغمس الانسان في توجه استغلالي ازاء الواقع الطبيعي فان من المتعذر عليه ان ينشيء صلة مناسبة او مرضية بينه وبين ذلك الواقع . فقد يدفع الفرد بسبب او آخر لاكتناز الاشياء المادية دون تقدير واع لما فيها من قيمة اجتماعية او جمالية او عملية ويترتب على اندفاعه هذا ان يصبح اداة عاجزة عن السيطرة على هذه النزعة مما يدخله في تجربة الاغتراب عن المغزى الذهني والعاطفي الكامن وراء هذا النوع من السلوك .

---

25— J.A.C. Brown. **Freud and the Post-Freudians.** A Pelican Original. Penguin Books. 1963. P.

**خامسا :** عندما يبتغي الانسان مصالحه الشخصية دون تقدير لحاجات ومنافع الآخرين فانه لن يستطيع اقامة علاقات دائمة معهم . هذا الراي يركز على مغزى واهمية مبدأ الاخذ والعطاء . فالعلاقة التى تنتج نفعا لطرف وضررا لطرف آخر تؤدى الى اغتراب الطرف الثانى عن الاول . Hinsie. PP 49-50 (٢٦) وقد تكون علامة النكوص Regression والتردى السلوكى .

**سادسا :** لايمكن ان يتحقق التضامن والتآزر الاجتماعى بين الفرد والناس الا اذا اشترك الفرد والاخرون بالقيم والمبادىء والعقائد والممارسات نفسها . هذه الملاحظة تختلف عن التى سبقتها ، لان الملاحظة الاسبق تشترط لقيام العلاقات المتينة بين الافراد ان يسود بينهم الاحترام والحرص المتبادل على الحاجات والمصالح المشتركة . اما الملاحظة الاخيرة فتشترط لقيام التضامن والتماسك ان يكون هناك أساس ايديولوجي وقيمي مشترك . ولا شك ان هذا يتسجد بصورة اكبر عندما يقابل المجتمع الحضارى والقومى ( بما فيه من نظم حضارية واجتماعية متميزة عن النظم السائدة في المجتمعات الخارجية المختلفة عنه ) بتلك المجتمعات .

**سابعا :** الراى الآخر الذى يلاحظ في مؤلفات الاغتراب يتصل بالمبدأ القائل بان خضوع الفرد للنظم والتوقعات الاجتماعية من شأنه ان يحد من فرديته . ولما كان هذا الراى يعكس حقيقة معترفا بها الا أن النتائج التي تبني عليه تختلف . اذ يرى البعض ان فى هذا آثارا ايجابية بالنسبة للمجتمع والفرد . بينما يعتبر البعض الآخر هذا الخضوع ذا تأثير سلبى يعرض الفرد للشعور بالاغتراب ، باعتبار الخضوع هذا يسبب كبت الدوافع والميول الفردية . ومع ذلك فمفهوم التطبيع الاجتماعى او التنشئة الاجتماعية Socialization ينصب على اعداد الفرد منذ طفولته اعدادا يجعله قادرا على خلق المواءمة والانسجام بين سلوكه وبين معايير المجتمع . فاذا أخفق الانسان فى تحقيق التواؤم المطلوب فان ذلك لا شك يشعره بالانفصال أو الاغتراب النسبى عن مجتمعه كما يتضح فى تحليل هيجل لمفهوم الجوهر الاجتماعي واتحاده بذات الانسان .

**ثامنا :** لا تتوازن الشخصية البشرية عندما لا يكون الفرد فى حالة من الاعتماد والاتحاد مع الآخرين . هذا القول ينبع من حقيقة ان الكائن البشرى هو كائن مثالى Idealistic Being يخضع فى نظرته الى نفسه والى محيطه بطبيعته الاجتماعية Social Nature والقيمية .

وفي الختام يجدر ان نذكر أن الاراء والافتراضات التي تضمنها هذا البحث هي بعض ما تمخضت عنه البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب . ومع ذلك فان ما عرض من افكار ومناقشات ، بصرف النظر عن درجة شموليته لأبعاد الموضوع ، يكشف عما يكمن فى هذا المفهوم من اهمية وما يترتب عليه من نتائج خطيرة في واقع الفرد والحضارة والمجتمع . فالاغتراب بصوره المتعددة يشكل مظهرا فيه من العناصر السلبية والتخريبية ما يجعله من أخطر الظواهر التى تواجه انسان هذا العصر .

---

26— Jules Henry. **Culture Against Man.** Penguin Books Ltd. Middlesex, England. PP 322-28.

حسن حنفي

# الاغتراب الديني عند فيورباخ

« ليس في هذا المقال ما يمس ديننا الحنيف ، بل هو دراسة للمسيحية واليهودية والوثنية ، اى للاديان السابقة على الاسلام ، وليس لخاتم الاديان .

كما انه دراسة لمقالات علماء الكلام ، وليس دراسة للدين فى ذاته ، ويشبه تحريم فقهاء المسلمين لهذا العلم والتحذير منه . »

## مقدمة :

### فيورباخ والهيجليون الشبان :

بالرغم من ان موضوع الاغتراب قد تناولهالكتاب والشعراء الرومانسيون ، مثل روسو ( ١٧١٢ ــ ١٧٧٨ ) وجوته ( ١٧٤٩ ــ ١٨٣٢ )وشلر ( ١٧٥٩ ــ ١٨٠٥ ) الا أنه لم يصبح مفهوما فلسفيا الا عند فشته ( ١٧٦٢ ــ ١٨١٤ ) .فاغتراب الأنا لديه هو خلقها لعالم مجرد لاحياة فيه ولا صراع ، ثم عند هيجل خاصة فى اعمال الشباب اللاهوتية فكان اغترابا دينيا طبقا

* الدكتور حسن حنفى استاذ الفلسفة بجامعة القاهرة تلقى دراساته العلية بباريس وقام بالتدريس فى فرنسة وامريكا وله عدد من المؤلفات الهامة .

للتصورات المسيحية : الخطيئة والسقوط والطردوالحرمان . ولكنه اصبح مفهوما رئيسيا لـدى الهيجليين الشبان من امثال **شتراوس** ( ١٨٠٨ ــ١٨٧٤ ) . وباور ( ١٧٩٢ ــ ١٨٦٠ ) وفيورباخ ( ١٨٠٤ ــ ١٨٧٢ ) ، **وشترنر** ( ١٨٠٦ ــ ١٨٥٦ )بمعنى اغتراب الشعور أو العقل اولا ، ثم عند **ماركس وانجلز** بمعنى الاغتراب الاجتماعي . . .اغتراب العامل من عمله ، وغربة الانسان عمـا ينتج في المجتمع الرأسمالي ، وهو المعنى الذيكان سائدا في كتابات الليبراليين الالمان وفلاسفة التنوير ، نتيجة لضياع الشخصية الانسانية فيعلاقات الملكية الاجتماعية . فالاغتراب ، بصرف النظر عن معانيه القانونية والطبية والنفسية ،يتأرجح بين المعنيين الديني والاجتماعي . ولذلك جعل الهيجليون الشباب نقد الدين مقدمة لنقدالمجتمع . **والنقد هنا لا يعني الهدم او التجريح ، بل يعني بيان الامكانيات والوظائف التي يقوم بهاالذهن البشري في ادراكه للعالم وتصوره له .**

ويبدو أن البناء الفلسفي الثلاثي الابدي قد تحكم ايضا في الهيجليين الشبان . فاذا كانت المذاهب الفلسفية ثلاثـة : المثاليـة والواقعيةوالوجودية ، او الفكر والواقع والوجود الانساني ، **فالموضوعات**الفلسفية ثلاثة:الله والعالموالانسان. ولقد ظهر البناء في تاريخ الفكر البشري في كل حضارة . فعند اليونان ظهر افلاطون وارسطووسقراط ، وفي الفلسفة المسيحية ظهر القديس **بونافنتير والقديسـس توما الاكوينـي والقديسـساوغسطين** ( بصرف النظر عن الترتيب الزماني )، وفي الفلسفة الاوربية ظهرت المثالية عند العقليين،والواقعية عنـد التجريبيين ، والوجوديـة عند الوجوديين . كما ظهر عند الهيجليين الشبان**باور ، وفيورباخ وشترنر** ، فقد ركز باور على **الجانب العقلي** المثالي والوعي الذاتي،كما فيورباخ نحو الطبقية والواقع العياني ، ثم لجا شترنر الى الوجود الانساني ، الواحد وصفاته . يمثـل الهيجليون الشبان أو اليسار الهيجلي وحـدة فكرية ،ونسقا واحدا ،منذ بدايتهم عند شتراوس او مركزهم عند باور وفيـورباخ وشـترنر ، أو نهايتهم عند ماركس وانجلز .

ويمثل الهيجليون الشبان بالنسبة لنـا اهمية خاصة . ففي فكرنا العربي المعاصر قفزنا من هيجلَ الى ماركس دون المرور بهذه المرحلةالانتقالية التي يمثلها الهيجليون اليساريون ، وهي مرحلة التحول من الفكر الى الواقع ، دون نقدالدين كما فعل فيورباخ او نقد الفكر كما فعل باور او نقد الانا كما فعل شترنر ، وكان النقـدالاجتماعي عند ماركس وانجلز ما هو الا حصيلة مجهود طويل في نقد الاسـس النظرية للبنـاءالاجتماعـي في الديـن والفكر والشــعور ، ما زلنا في فكرنا العربي المعاصر متأرجحين بين هيجلَ وماركس،بين المثالية والواقعية دون الانتقال من احدهما الى الاخر على نحو طبيعي ، واغفلناالتاريخ وحركته لغياب البعد التاريخي في وجداننا المعاصر . لذلك لم نصبح هيجليين ولا ماركسيين واصبح الاختيار بينهما عشوائيا صرفا يتم عن طريق المزاج والتربية دون تحليل للواقع المباشر ،والتعرف على اللحظة التاريخية التي نمر بها . ان اكتشاف الهيجليين الشبان باور وفيورباخ وشترنر في جيلنا هو في نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة في تطورنا ، وتأصيل لما نحاوله منذ فجر نهضتنا القومية عـن تقـدم ونهضـة

وازدهار ، وكأن مأساتنا كانت في نقد الحلقات المتوسطة التى تربط بين الاطراف المتباعدة من اجل نظرة تكاملية ، وهو ما لم ينسه تراثنا القديم بمحاولة الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون الالهي وأرسطا طاليس الحكيم : (١)

**كان فيورباخ بحق وعلى ما يقول ماركس« قناة النار » كما يدل عليه اشتقاق الاسم Feuerbach ( Feuer = نار ، Bach = قناة ) يتطهر من خلالها كل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية الى الواقعية . ولكن للاسف انتقل البعض الى الماركسية دون ان يتطهر ، « قناة النار » ومن ثم تحولت الماركسية اما الى دجماطيقية من داخلها ، او عارضتها الدجماطيقية من خارجها ومنعتها من احداث الاثر التنويرى فى اذهان الناس .** ان المجتمع النامي الناهض الذي ينتقل من القديم الى الجديد ، ومن التسليم الى التفكير ، ومن الموروث الى النقد فى حاجة الى تنوير اكثر مما هو فى حاجة الى تثوير . فالتنوير شرط للتثوير . والتثوير بلا تنوير مجرد تغير اجتماعي أو انقلاب فى الاوضاع تحدثه السلطة القائمة فى المجتمع ويتغير بتغير السلطة . فهو تغير اجتماعى يقوم على اساس نظرى متخلف ، ولابقاء له الابقاء السلطة الضامنة له ، وبالتالى يظل خارجيا لا يحدث تاثرا فعليا ، لا يخلقه وعى ولا يخلق هو وعيا .

ان نقد ماركس للهيجليين اليساريين نشأ بعد ان تمثل الوعى الأوربى كل القيم الليبرالية فى القرن الثامن عشر ، وأحدثت الثورة الفرنسية بشعاراتها الثلاث : الحرية والاخاء والمساواة ، وتصور الهيجليون الشبان أن الايديولوجية يمكن ان تظل العامل الاول لتحقيق الاهداف القومية مثل الوحدة الالمانية ، تحرر الاقليات المضطهدة واعادة بناء المواطن . وبالتالى يمثل نقد ماركس للهيجليين اليساريين تقدما بالنسبة لليبرالية وذلك بعبارته المشهورة « ان الحزب البروليتارى هو الوريث الوحيد للافكار » وذلك لان افكار الحرية والعدالة والمساواة والوعى الذاتى والفردية لا تحدث بذاتها تغييرا اجتماعيا دون عمل جماعي يحققها بالفعل . فالحزب البروليتارى هو الذى سيربط الجرس فى رقبة القط ، اى انه هو الذى سيحقق بالفعل هذه الافكار فى الواقع العلمى .

ويمتاز فيورباخ من اقرانه بأنه أوضحهم صدى ، وابلغهم اثرا ، واكثرهم تحديا ، مثل سبينوزا فى القرن السابع عشر ، وفولتير فى القرن الثامن عشر . ولكن هذا المقال سوف يتناول دراسة « الاغتراب الدينى عند فيورباخ » من خلال تحليل مؤلفه الاساسى « جوهر المسيحية » فالافكار كلها مسئول عنها فيورباخ ، وليس للباحث الا التحليل والشرح والعرض والتأويل . ولم نشأ عقد مقدمة عن حياة فيورباخ وأعماله ، فذلك ما سيتم فى دراسة مستقلة عن قريب (٢) . واقتصرنا على عرض « **جوهر المسيحية** » للكشف عن الاغتراب الديني الذي هو اساس الاغتراب

---

(١) لقد نوهنا من قبل بأهمية الهيجليين اليساريين فى فكرنا المعاصر في مقالنا « موقفنا من التراث الغربى » الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧١ قضايا معاصرة جـ ٢ ص ١ – ٣٢ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٧ .

( ٢ ) يعد الباحث طبعات عربية لمؤلفات فيورباخ : « مبادىء فلسفة المستقبل » ، « ضرورة اصلاح الفلسفة » « دعاوى مؤقتة لاصلاح الفلسفة » ، « مساهمة فى نقد فلسفة هيجل » ، « جوهر المسيحية » ، مع شرح لها على طريقة الشرح الكبير لابن رشد ، ومقدمة عن حياة فيورباخ وأعماله وعصره .

الاجتماعى . **أكرر واقول : ليس الباحث مسئولا** عن افكار فيورباخ بل المسئولية تقع على عاتق فيورباخ وحده .

ظهرت الطبعة الاولى لكتاب فيورباخ «**جوهر المسيحية**» عام ١٨٤١ ، والطبعة الثانية عام ١٨٤٣ ، واصبحت مقدمة كل طبعة من الذيوع والشهرة لدرجة أن كلا منهما تمثل عملا فلسفيا بمفرده (٣) . وتعنى كلمة Wesen بالالمانية ماهية او جوهر او وجود او حقيقة ، وتدل على هذه المعانى الاربعة داخل الكتاب وتترجم بالفاظ مختلفة يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية ، اى اساسها وجوهرها وحقيقتها ، وهو بذلك يكون سابقا على **هوسرل** Husserl فى بحثه عن الماهية وجعل الفينومينولوجيا «علم الماهيات» . ولا يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية وحدها ، بل يعمم احكامه حتى تشمل الدين بوجه عام (٤) .

● ● ●

### ١ ــ الكشف عن الاغتراب من خلال فلسفة الدين :

يرى فيورباخ ان الكشف عن الاغتراب لا يتم الامن خلال فلسفة الدين . فالاغتراب اساسا هو الاغتراب الدينى ، والاغتراب الدينى هو اساس كل اغتراب فلسفى او اجتماعى ، نفسى او بدنى . فاذا كان الاغتراب هو انقلاب ( الأنا ) الى اخر فان هذا الانقلاب يحدث اساسا فى تحول الانسان الى الله قبل ان يتحول الانسان الى عمل او الى نظام او الى مؤسسة او الى كون . فالاغتراب الدينى هو اسهل اغتراب واسرعه واكثره مباشرة . فاذاما حدث زلزال فى كيان الانسان وخلل فى وجوده الشرعى ظهر ذلك فى اللجوء الى الله كسند وتعويض ، فلسفة الدين اذن هى الميدان الذى يمكن من خلاله اكتشاف الاغتراب . فما هو الوضع الحالى لفلسفة الدين ؟

هناك خطآن اساسيان فى الفكر الدينى : الاول اعتبار الروايات الدينية والأخبار والقصص والاثر والاساطير وكل ما يرويه الرواة وتقصه النساء حقائق تاريخية تقابل شيئا فى الواقع ، وهو خطأ الفلسفة الوضعية التى لا تفترق عن الفلسفة العامية الشعبية في شيء . والثانى اعتبار قواعد

---

( ٣ ) وقد نشرها التوسر مع اعمال فيورباخ الاخرى : « مساهمة فى نقد فلسفة هيجل (١٨٣٩) » « ضرورة اصلاح الفلسفة ( ١٨٤٢ ) » « دعاوى مؤقتة لاصلاح الفلسفة ( ١٨٤٢ ) » ، « مبادىء فلسفة المستقبل ( ١٨٤٣ ) » ، « جوهر المسيحية فى علاقته مع الواحد وصفاته (١٩٤٥ ) بعنوان « البيانات الفلسفية » .

L. Feuerbach : Manifestes Philosophiques,Textes choisies, (1839 - 1845), Trad. L. Althuser, Puf, Paris 1960).

( ٤ ) اعتمدنا فى « جوهر المسيحية » على الطبعة الفرنسية

L. Feuerbach -: L' Essence du christianisme, Tred.
J. P. Osier, I.P. Grossein, F. M aspere, Paris 1968

وكذلك على الترجمة الانجليزية التى قام بها G. Eliot وقدم لها بارث ونيبور
K. Barth & R. Niebuh Harper & Row, New York 1957

وراجعنا النص الالمانى ، طبعة Reclam, Stuttgart, 1974

الايمان حقائق فلسفية يمكن البرهنة عليها عقلابالمنطق والدليل ، وهو خطأ الفلسفة التاملية التى حولت العقائد الى نظريات خاصة . وكانت النتيجة ان ضحت الفلسفة الوضعية بالفسلفة التاملية من أجل الدين ، كما ضحت الفلسفة التاملية بالدين من اجل الفلسفة . الاولى تجعل العقل العوبة فى يد المادية الشعبية ، والثانية تجعل الدين العوبة فى يد التامل الفلسفي . الاولى تجعل الدين يتحدث بدلا من العقل ، والثانية تسمح للدين ان يقول ما تستطيع هي ان تقوله على نحو افضل . الاولى عاجزة عن الوصول الى حقائق الاشياء ، فتحيل الصور الى وقائع ، والثانية عاجزة عن الخروج عن نفسها والاتصال بالصور فتحيلها الى افكار ونظريات .

والحقيقة ان الفلسفة والدين شيء واحد ،على الرغم مما يبدو بينهما من خلاف لأن هناك وجودا واحدا مفكرا يعبر عن فكره فى صور وأشكال مختلفة لاتناقض بينها ، بل على مستويات مختلفة من التعبير الادبى ، فالقدرة الالهية المطلقة كفكرة تعنى المعجزات كصورة ومثل ، كما تعنى البعث والنشور .ولا يظهر التناقض الا بعد الفصل بين الايمان والعقل ، وهو ما لا يقبله اى اتجاه مستنير في فلسفة الدين . **ويبدو فيورباخ هنا معتزليا** يفسر اليد بالقدرة،والعين بالعلم،ويحول التشبيه الى تنزية بشرط ان يكون هذا العقل هو العقل الشامل ، العقل الطبيعى ، الذى يتسق مع نفسه ويتسق مع الطبيعة ، وليس العقل الخاص عقل الايمان . العقل هو القاعدة العامة والايمان هو الاستثناء الخاص . لذلك ارتبط الايمان بعصر تاريخي معين وبمكان محدد،وباسم خاص . التوحيد بين العقل والايمان يذيب الايمان ويحيله الى عقل فيتحول الخاص الى عام . فالخطيئة تعنى ان الانسان الطبيعى ليس كما ينبغى ان يكون ، وهو ما يسلم به الناس جميعا. لا يؤمن بالخطيئة الاولى الا المعتقدون بها . مهمة الفكر اذن تحويل مضمون الايمان الى عمل.وهنا يبدو فيورباخ هيجليا صرفا يهدف من « جوهر المسيحية » الى بيان هذه الحقائق الانسانية البسيطة وراء الاسرار الخارجية على الطبيعة .ومع ذلك يبقى الدين والفلسفة متمايزين بالصورة فالدين فى جوهره مأساة ، والله نفسه وجود مأساوي اي موجود شخصي .ومن ينزع الصورة عن الدين ينتزع منه موضوعه،ويتركه جثة هامدة لان الصورة من حيث هى صورة شيء . ويعالج فيورباخ هذه الصور ، لا من حيث هى افكار اوتدل على افكار كما هو الحال فى الفسلفة التاملية للدين أى هيجل ، ولا من حيث هى أشياء كما هو الحال فى اللاهوت بل كصور،والصورة تعكس موقفا نفسيا . فلا يستعمل فيورباخ اللاهوت كعلم عملى صوفى ، كما هو الحال في الاساطير الدينية ، أو كانطولوجيا كما هو الحال فى الفلسفة التاملية ، بل باعتباره مرضا نفسيا يعبر عن اهتزاز شعورى وارتجاج فى المخ وهلوسة واضطراب . لقد استطاعت الحرية والشخصية فى العصر الحديث تناول الدين واللاهوت وابتلاعهما كلية وانتهت التفرقة بين الروح القدس المنتجة والروح الانسانية المستهلكة ، وتم تحويل ما فوق الطبيعة الى الطبيعة ،ومع ذلك ظل العصر الحاضر عاجزا امام المسيحية كصورة ، غير قادر على مواجهة هذا الشبح والحكم عليه بانه مجرد وهم وخداع ذاتى . ان الاشباح ظلال الماضى ، وبالتالى فان تحليل الماضي يهدف الى علاج الحاضر .

ويهدف فيورباخ الى تاسيس علم للامراض أو علم وظائف الاعضاء كمقدمة لعلم العلاج والعودة الى طبائع الاشياء ، الى ماء الايونيين عند طاليس ، والى نشأة الاشياء عند شيشرون عن طريق ممارسة شعار سقراط « اعرف نفسك بنفسك » **الاغتراب اذن هو موقف مرضي ، كما يصفه علم النفس ، والقضاء عليه قضاء على المرض وجلب للشفاء . وهنا يبدو فيورباخ محللا نفسيا سابقا على فرويد في كتابه المشهور « مستقبل الوهم »** The Future of Illusion

**ويسمي فيورباخ منهج الكتاب منهج الكيمياء التحليلية ، اي تحليل النصوص من اجل اثبات نتائج التحليل وتاسيسها على نحو موضوعي . فاذا صدمت النتائج مشاعر الناس فالمسئولية لا تقع على الباحث فيورباخ بل تقع على عاتق الموضوع ذاته ، وكان فيورباخ ــ يريد تطبيق منهج تحليل المضمون على النصوص الدينية . والرجوع الى النصوص الاصلية القديمة افضل بكثير من الرجوع الى المسيحية المعاصرة** ، فالنصوص القديمة هي الوحيدة الجديرة بالتأمل ، اما اقوال المعاصرين فسطحية حسية ينقصها الشجاعة ويغلفها الجبن والنفاق . فالنصوص القديمة تكشف من المسيحية وهي عذراء ، في حين ان اقوال المعاصرين فقدت طهارتها وعفتها . كانت المسيحية القديمة غنية بكنوزها السماوية ، فقيرة بممتلكاتها الارضية ، في حين ان المسيحية المعاصرة فقيرة بممتلكاتها السماوية غنية بكنوزها الارضية . ولا توجد شواهد مسيحية معاصرة الا هذه الشواهد الفقيرة التي لم توجدها المسيحية ذاتها بل العصور هي التي انتجتها .

● ● ●

٢ ــ **الاغتراب ونفاق العصر : في مقدمة الطبعة الثانية** ، وبعد صدور الكتاب أول مرة ، يدافع فيورباخ عن مشروعه الذي قضى به على الاغتراب الانسان ، ويفند الاتهامات الموجهة اليه ، وعلى رأسها الالحاد . لقد أعاد فيورباخ اكتشاف الله كنشاط وفاعلية في العالم ، وهو الهيجلي الشاب ، وقضى على اغتراب الانسان وقذفه بنفسه خارجها وتشخيصها في صورة اخرى وتأليهه اياه . كان من الطبيعي ان تسوء علاقة فيورباخ مع كل المغتربين عن العالم وعن الذات وعن الله ، ولكنها في نفس الوقت كانت علاقة طيبة وصميمة مع الاصحاء في العالم ومع ذاتهم ومع الله . كان من الطبيعي ان يحدث التمايز بين الحق والباطل ، بين الصدق والكذب ، بين الصواب والخطأ ، بين الصحيح والزائف ، حتى يمكن انقاذ المسيحية مما وقعت فيه من الخطأ ، ومما اكتنفها من ظلام ، وارجاعها الى الموقف الصحيح . **ومع ذلك نظر الى فيورباخ على انه مجرم في حق المسيحية ، واعتبره اللاهوتيون وقد قضى على الدين الى الابد ، في حين ان فيورباخ قد نقد كل الفلسفات الشائعة في عصره والتي اعتمد عليها اللاهوتيون للدفاع عن الدين . فقد هاجم الفلسفة التأملية التي ابتلعت الدين وقضت على خصوصيته لحساب الفكر ، كما هاجم الفلسفة الوضعية لانقاذ الانسان وعدم تحويله الى صنم ووثن . وقد كانت الضربة الكبرى هي التي وجهها فيورباخ الى نفاق العصر ، ومزايدته على الايمان على لسان مدعي العلم في مجتمع طيب ، مجتمع الحياد واللامبالاة وغياب الحماس ، مجتمع الاوهام والحقائق المزيفة والشائعات .**

بحث فيورباخ عن العلم الحى وليس عن العلم الميت ، واراد حقيقة مكتوبة بدماء القلب على صفحات التاريخ وليس حقيقة مكتوبة بالمداد على ورق اجوف . الحقيقة هي الانسان وليس العقل المجرد ، وعلى هذا النحو يمكن القضاء على الاغتراب الذى هو تضحية بالعيانى فى سبيل المجرد ، وقضاء على الانسان فى سبيل الآخر الذي تم خلقه وهما وخداعا . ليس العلم هو العلم الميت البارد كما هو الحال فى علم العصر ، بل هو العلم الحى الذى يختلط بلحم الانسان وبدمه ، ويبدو فيورباخ هنا كيركجارديا خالصا . العالم هو الذى يتناول مشاكل العصر ويغوص فيها ، ويستقصى جذورها ، وينتهى به الامر الى حبل المشنقة فيكون شهيد عصره وشاهدا عليه . ولا عجب الا يستمع العصر الى نداء « جوهر المسيحية » فيما يتعلق بالايمان والمعجزة والعناية وفناء العالم وشهادة التاريخ ، فى حين ان معارك العصر ، مثل الصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية والزواج المختلط ، لا يهم بقدر اهمية جوهر المسيحية التى تثبت أن الزواج الحقيقى هو تآلف الارواح ، وان النسل الحقيقى هو النسل السماوي . وهنا يبدو فيورباخ افلاطونيا فى الفرق بين الحب الانسانى البدنى والحب الفلسفى الروحي ، ولكن على نحو هيجلي ، باعتبار ان الروح هو العيانى والبدنى هو المجرد . لقد حاول فيورباخ ان يترجم الصور الذهنية فى الدين المسيحي ويعثر على حقائقها العيانية معتمدا على التحليل التجريبى والتاريخي والفلسفى للاسرار المسيحية . كما فسر العقائد وقواعد الايمان القبلية على انها موضوعات حسية لا شأن لها بالتأملات الخيالية التى تستمد مادتها من ذاتها . واقام نتائجه على الحس والرؤية ولم يستنبطها بالتأمل استنباط الموضوع من الفكر واستقراء الفكر من الموضوعات . فالموضوعات موجودة خارج الفكر . ويصر فيورباخ على انه مثالي فى ميدان الفلسفة العملية وحدها فلاحدود للانسانية والفكرة لها دلالة سياسية واجتماعية واخلاقية . ويسمى فيورباخ نفسه روحيا وضعيا ، صاحب فلسفة انسانية تجعل الوجود الانسانى هو الوجود الحقيقى ، وتقيم فلسفة لا تأملية ، فلسفة دون ماهية مسبقة مثل جوهر سبينوزا ، أو ذات كانط وفشته ، او الهوية المطلقة عند شلنج ، أو الروح المطلق عند هيجل ، فلسفة وجود واقعى ، والانسان هو اكثر الموجودات واقعية وموضوعية فى علاقاته الحسية بالاشياء .

ويبرىء فيورباخ نفسه من كل الاتهامات التى وجهت ضده ، وفي مقدمتها الالحاد ، بانه لم يقل شيئا على الاطلاق ضد الدين . صحيح ان الكتاب ناف . ولكنه ناف للجوهر الانسانى للمسيحية وليس نافيا للجوهر الانسانى . لذلك اشتمل الكتاب على جزئين : جزء مثبت ، وجزء ناف ، وتناول نفس الموضوع على نحوين مختلفين : الاول يعرض للمسيحية فى جوهرها ، والثانى يعرض للمسيحية فى تناقضاتها . الاول تطوير وكشف لمفهوم الدين والثانى جدل وهدم للاهوت . الاول هادىء والثانى عنيف ، وفى كليهما معركة . الاول يبين ان المعنى الحقيقى للثيولوجيا هى الانثروبولوجيا ، وانه لا يوجد فرق بين صفات الوجود الالهى والوجود الانسانى ، فالمحمولات تعبر عن جوهر الموضوع ( ويمكن الاستشهاد فى ذلك بالتحليلات الاولى لأرسطو أو بمقدمة

فورفوريوس ) ، ولا فرق بين ذات الله ووجوده من ناحية ، وذات الانسان ووجوده من ناحية أخرى ، ومن ثم فلا فرق بين المحمولات الالهية والمحمولات الانسانية . يثبت الجزء الأول ان ابن الله هو الابن الحقيقى ، أى ابن الانسان ، وان الدين يخطىء بتصور هذه البنوة فى الله بالفعل . ويثبت الجزء الثاني ان ابن الله فى الدين ليس ابناطبيعيا ، وبالتالي يكون معارضا للطبيعة والعقل. يعطي الجزء الاول البرهان المباشر ، ويعطي الثاني البرهان غير المباشر . الجزء الثانى عود الى الأول، يبين الثانى الزيف بينما يكشف الاول الحقيقة . الاول عن الدين والثانى عن اللاهوت . ولا يعنى اللاهوت هذا المعنى الضيق عند اللاهوتيين الحرفيين بل شمل ايضا الفلسفة التاملية وعلم اللاهوت . فالمهم هو الاصل لا الفرع ، المبدأ وليس الاشخاص والعصور والاماكن . لو كان « جوهر المسيحية » بـه الجـزء الثاني فقـط لكان نافيا ، ولكان الله عدما ، والثالوث عدما ، وكلام الله عدما . ولكنه اثبت ان الدين له اساس فى الوجود الانسانى الحق . والحقيقة ان فيورباخ يرفع الانثروبولوجيا الى مستوى الثيولوجيا ، كما ترفع المسيحية الانسان الى مستوى الله . ان الدين هو حلم الروح الانسانى ، ولكن الحلم لا يكون فى السماء بل على الارض . ولكن العصر ما زال يفضل الصورة على الشيء ، والنسخة على الاصل ، والتمثل على الواقع ، والظاهر على الوجود . وتجد الكنيسة شرعيتها فى هذا المظهر. وتجد الطقوس دلالتها لو تم تفسيرها على نحو انثروبولوجى خالص . فالخمر والخبز ليسا الا فى التمثل والخيال ، والدين والفلسفة التأملية يتعاملان مع الوهم والخيال ولا يتعاملان مع الواقع والحس . لقد طالب لوثر من قبل بالعودة الى العالم ، فالخبز يعني الطعام ، والماء يعني الشراب ، والعماد يعنى الاستحمام . لايهم الأصل الوثنى لهذه الطقوس ، شرب الدم واكل لحم الضحايا ، بل المهم دلالتها بالنسبة للانسان ، كما لا يهم بيان تناقضات معجزات المسيح ، بل المهم بيان دلالتها الانسانية الخالصة ، يريد فيورباخ العود الى ماء الايونيين عند طاليس ، الماء البارد للعقل الطبيعى حيث تنشأ الاشياء . فالماء ليس فقط سبب النماء ودورة الحياة ، بل هو ايضا علاج للنفس والعين . الماء يساعدنا على اكتشاف الطبيعة وسبر غور الذاتى . الماء يطهر الانسان من الخوف والاوهام الناشئة عما يأتى من فوق الطبيعة .

**وتظهر مآسى العصر ايضـا ليس فى لااخلاقيته وحدها بل فى غياب الروح العلمية . اصبحت الحقيقة حد العلم وليست اطلاقا لمعنى كل الحدود** . وعندما ما يصل العلم الى الحقيقة ويصبح حقيقة لا يكون علما بل يصبح موضوعا للبوليس . فالبوليس يمثل حدود الحقيقة والعلم وكأن السلطة السياسية يهمها الابقاء على الزيف حتى تامن المعارضة . وبالرغم من ان فيورباخ بوجه عام اعطى تفسيرا لا سياسيا للدين ، واعطاه تفسيرا انثروبولوجيا خالصا طبقا للضرورة الخلقية والفلسفية ، الا ان السياسيين غضبوا عليه ، لانهم يعتبرون الدين اسهل وسيله لاستعباد الانسان سياسيا ولا يودون زعزعته وفهمه الفهم الصحيح . كما غضب عليه من لا يعطون الدين اية اهمية سياسية لان اعادة تفكير الناس فى الدين على نحو شرعى ، وبعد القضاء على الاغتراب

الديني ، يجعلهم اكثر قدرة على الممارسةالسياسية فيثورون ضد الحكام ، ويدافعون عن حقوقهم . وغضب عليه ايضا اصدقاء التنويروالحرية في ميادين الصناعة والسياسة واعداؤها في ميدان الدين ، لان التنوير الديني يكشف عنمساوىء الليبرالية والنظام الراسمالي . ويشير فيورباخ في ملاحظة اخيرة ايضا الى صلة الدينبالسياسة . فالدين اساس النظم السياسية . ففي الوقت الذي يكون فيه الدين مقدسا نجدتقديس الزواج والملكية وقوانين الدولة . لم تكن الملكية مقدسة لانها شريعة الهية ، بل تمتقديسها اولا باعتبارها شريعة الهية . ولم يذهب فيورباخ في الكلام عن هذه العلاقة الى الحدالذي ذهب اليه ماركس بعد ذلك ، وانما ظل بروتستانتيا حرا يؤسس الدين على الاخلاق .

● ● ●

۳ - الاغتراب في ماهية الانسان وجوهر الدين :

يبدأ فيورباخ كتابه « جوهر المسيحية »بتمهيد عن ماهية الانسان بوجه عام وجوهر الدين بوجه عام ، ويستعمل لكليهما كلمة Wesen وهينفس الثنائية التي سيتبعها فيما بعد في تقسيم الكتاب بين الماهية الحقيقية ، اى انثروبولوجياالدين ، والماهية المزيفة اي ثيولوجيا الدين ، فيبدأ بالاثبات وهو الانسان ، ويثني بالنفي وهوالله في رأيه .

**فما هي ما هية الانسان بوجه عام ؟ يرىفيورباخ ان التدين هو الذى يميز الانسان عن الحيوان . ويرجع هذا التمييز الى ان الانسانلديه شعور او وعى بالمعنى الدقيق ، وليس مجموعة الاحساسات والادراكات والاحكام ، اىمجموعة الوظائف النفسية . ولا يتأتى الوعى الا لوجود تكون ماهيته عين موضوعه .** فالعلمالانساني هو الوعي بالاجناس في حين ان الحيوان لا يدرك الا نفسه . عند الحيوان الحياة الداخليةوالحياة الخارجية شيءواحد،وعند الانسانتتميز الحياة الداخلية عنالحياة الخارجية ، فالحياةالداخلية هي علاقته بجنسه وماهيته والتعبير عن ذلك بالفكر واللغه . الانسان هو الأنا والآخر ،هو الذات والموضوع ، هو الموضوع والمحمول . ليس الفرق بين الانسان والحيوان في التدينفقط ، فالدين هو الوعي باللانهائي، ومن ثم يكون وعى الانسان بماهيته لانهائيا دون أن يكون ذلكوعيا بموجود لانهائي . الوعي هو وعى باللانهائي ، وهو ما يقابل الغريزة عند الحشرات ، الوعيباللانهائي هو الوعى بلانهائية الوعى ، وفي الوعى باللانهائي يكون موضوع الوجود الواعى لانهائيةماهيته الخاصة . لا يحتاج الانسان اذن الى آخر يكون واعيا به بل يكون الانسان واعيا بذاته . **الانسان بلا موضوع لا يكون شيئا ، فهذا ما تؤكده حياة العظماء . يشعر العظيم ان له رسالةعليه ان يحققها وهو الهدف الاسمى من نشاطه .** تكون ماهيته وتكون في علاقة جوهرية وضروريةمعه . ماهية الانسان وجوده وغايته وموضوعه ، وتتوحد الماهية والوجود ، كما تتوحد الذاتوالموضوع في الانسان . فيصبح الانسان اذن واعيا بذاته عن طريق الموضوع ، والوعى بالموضوعهو وعي بالذات،يمكن معرفة الانسان اذن ابتداء،

من الموضوع ، وفيه تبدو الماهية ، فالموضوع هوالماهية عندما تظهر انانيته الحقيقية الموضوعية ، وهذا ينطبق على الموضوعات الروحية والموضوعات الحسية على حد سواء . وهنا يأخذ شعار سقراط «اعرف نفسك بنفسك» معنى انطولوجيا جديدا .

**ماهية الانسان هي جنسه او الانسانية :العقل ، والارادة ، والقلب .** العقل وظيفته الفكر ، والارادة للاجتهاد والفعل والسلوك ، والقلب هوالحب . وهنا يعود فيورباخ من جديد الى قوى النفس الثلاث عند افلاطون دون تمييز بين النفس والبدن او بين المثال والواقع . العقل والارادة والحب ثلاث كمالات او ملكات سامية تكون الماهية المطلقة للانسان من حيث هو انسان ، وتكون الغاية من وجوده ، فالانسان يوجد كي يعرف ويحب ويفعل . الغاية من المعرفة هي المعرفة ، ومن الارادة هي الارادة ، ومن الحب هو الحب ، وهي نفس الصفات : حقيقي ، كامل ، الهي ، نستعملها عندما نصف الشيء في ذاته . هو الثالوث الالهي الذي يجمع بين العقل والحب والارادة كما قال اوغسطين من قبل شارحا التثليث المسيحي . هذه الصفات الثلاث ليست مجرد كمالات يتمتع بها الانسان ، بل قدرات الهية مطلقة لا يمكن للانسان مقاومتها . كيف يقاوم الحب الحب ، والمعرفة المعرفة ، والارادة الارادة ؟ ان الحب يدفع الانسان الى الموت في سبيل من يحب ، والفكر يدفع الانسان الى أن يفكر ، والحياة تدفع الانسان الى أن يفعل .

والموجود المطلق اذن ، وهو اله الانسان ، هو عين ماهيته ، موضوع ماهيته ، قوة ومعرفة وارادة ، حبه هو معرفته وارادته وحبه . التناهي هو العدم ، ولا يمكن أن يكون الانسان واعيا بالتناهي والا كان عدما . الوعي هو ظهور الذات ، وتأكيد الذات ، وحب الذات ، والانشراح بكماله الخاص . الوعي علامة مميزة لوجود كامل ، والوجود خير . التناهي سقوط وتفاهة وعار وقلق ، ثم يمتد التناهي للماهية محوا للعار .

كل وجود مكتف بذاته ، كل موجود له الهه ، اي وجوده الاعظم في ذاته . وكل تحديد هو بالنسبة للآخر الخارجي الاعظم منه ، كما يظهر في مقارنة الحيوانات بالحشرات وكما يفعل دارون في وصف تطور الاحياء فيما بعد . ان الذي يجعل الموجود موجودا هو عبقريته وقوته وغناه وجماله ، فكيف يكون الوجود عدما عاجزا ؟ **وكان فيورباخ هنا يوحي بلغة نيتشه وبرجسون ، وبما سيقوله اقبال عن الذاتية فيما بعد .** ما يثبته الوجود لا يمكن للذهن نفيه ، فمقياس الوجود هو مقياس الذهن وكلما امتد الوجود الى ما لانهاية كان هو الله . لا يمكن الفصل بين الذهن والوجود الا على نحو ظاهري تعسفي ، وهو الدرس المستفاد من هيجل . فلو فكر الانسان في اللانهائي فان ذلك اثبات للانهائي في الفكر ، واذا شعر باللانهائي فان ذلك اثبات للانهائي في الشعور . موضوع العقل هو العقل . موضوعا لنفسه ، وموضوع العاطفة هي العاطفة موضوعة لنفسها . **ان حوار الفيلسوف هو في الحقيقة مونولوج العقل . الفكر لا يتحدث الا مع الفكر ، فالعقلي وحده هو موضوع العقل .**

**الانسان اذن مجموعة من الصفات والملكات: : الصفات ، العقلانية ، النزاهة فى المسرات والانفعالات .** ولكن الانسان يرى ، والعين ترى ماهيتها ، وكان الفلاسفة علماء فلك من أجل العين فالعين هي الطبيعة السماوية . ولكن العاطفة هي الملكة الاساسية فى الدين ، ولا تعبر ماهية الله الا عن ماهية العاطفة . العاطفة هى « العضو » الالهى . العاطفة هى النبل والعظمة ، اى الالهى فى الانسان ، **والله هو العاطفة الخالصة اللانهائية الحرة** . العاطفة ملحدة من وجهة نظر الارثوذكسية لانها ترفض الله الموضوعى ، وتجعل نفسها هى الله . والحقيقة ان نفى العاطفة نفي لله ، وهذا هو الالحاد الدينى . وما يقال عن العاطفة يقال عن باقى الملكات فى الانسان العقل والارادة .

● ● ●

من هذا التحليل الذى يبدو فيه فيورباخ معاصرا للغاية ، هيجليا امتد لبرجسون ونيتشه وهو سرل وهيدجر ، يوجد بين الذات والموضوع ، بين الفكر والواقع ، بين الماهية والوجود ، يهدف فيورباخ الى وصف الانسان الحقيقى قبل أن يتزيف ويغترب عندما يكون واعيا بذاته ، ذاته وعيه ، ووعيه ذاته ، فى وحدته الداخلية قبل أن ينفصما الاغتراب الدينى ، ويبدأ بالعاطفة ، وهى نقطة البداية فى الاغتراب ، والتي من خلالها يحدث الانفصام والوقوع فى الوهم ، وهو ما ظهر بالتفصيل عند شلير ماخر فى « **مقال فى الدين** ».

فاذا كانت ماهية الانسان هى انه وعي يتحد الذات فيه بالموضوع فما هو جوهر الدين ؟ فى ماهية الانسان بوجه عام تم تحديد علاقة الانسان بالموضوع بوجه عام ، ولكن ما هى علاقة الانسان بالموضوع الدينى بوجه خاص ؟ في علاقة الانسان بالموضوعات لا ينفصل الوعى بالذات عن الوعى بالموضوع ، ولكن فى حالة الموضوع الديني يتحد الوعى مباشرة بالوعى بالذات . فاذا وجد الموضوع الحسى خارج الانسان فان الموضوع الدينى يوجد فى داخله ، وهو كما يقول أوغسطين ، اسهل فى معرفته من الموضوعات الخارجية . الموضوع الخارجي محايد ومستقل عن الاعتقاد والحكم ، فى حين ان موضوع الدين موضوع اختيار ، الموجود الاول ، الافضل والاسمى ، ويتضمن حكما نقديا يقوم على التمييز بين الالهي واللا الهي . وهنا تبدو اهمية قضية ان موضوع الانسان ليس الا الماهية الموضوعية ذاتها . **الوعى بالله اذن هو وعى الانسان بذاته ، ومعرفة الله هى معرفة الانسان بذاته . ابتداء من الله تعرف نفسك ، والعكس صحيح ، كلاهما واحد . ان الله بالنسبة للانسان هو روحه ونفسه ، والانسان بالنسبة الى نفسه هو الروح والنفس والقلب . الله هو الداخلية التي تظهر فى الانسان ، والدين هو ظهور كنوز الانسان ، الاعتراف بافكاره الزمنية ، والاقرار العلنى باسرار الحب .**

وقد لا يعى الانسان ان وعيه بالله هو وعيه بذاته . لذلك يمكن القول بأن الدين هو وعي الانسان بذاته على نحو غير مباشر . ولذلك ايضا سبق الدين الفلسفة وسبق الخارج الداخل .

الدين هو ماهية الانسانية وهي في دور طفولتها .(٥) يرى الانسان ماهيته خارجا من ذاته . لذلك وقع الدين الاول في الوثنية وعبادة الاصنام ، فتقدعبد الانسان ماهيته ، وتموضع الانسان دون أن يعي ماهيته . ثم تقدم الدين ، اى تقدم الوعي بالذات ، وعى الانسان بذاته ، فرفض الدين السابق متصورا انه حصل على موضوع أسمي واعلى من قوانين الطبيعة ، ويتصور انه من خارج الطبيعة مع ان الطبيعة هي الاساس . يرمي فيورباخ من ذلك الى بيان أن التعارض بين الالهي والانساني مجرد وهم ، لان الدين هو علاقة الانسان بذاته ، وذاته كموجود آخر ، فالوجود الالهي ليس الا ماهية الانسان مستقلة عن حدود الانسان الفردى الواقعي الموضوعي المجسم . فكل تحديدات الوجود الانساني هي تحديدات لماهية الانسان . ولا يتعلق الامر بالمحمولات فقط بل يمتد الى الموضوع ذاته . وبالتالى فنفى الذات الحاد، ولا تدين أكثر من نفي الصفات . ولكن الغاء الصفات الغاء للذات ، لان الصفات هى التى تحدد ثالاثر والفاعلية . كما يقول المعتزلة : نفي الصفات نفي للذات ، والذات بلا صفات موجود غير موضوعي ، والموجود غير الموضوعي هو عدم وجود . على عكس اثبات الصفات ثم اثبات الذات ، كما تقول الاشاعرة ، هذا النفي نتاج العصر الحديث .

يتحول الله الى موضوع عندما لا يصبح موضوعا للمعرفة مع ان هذا العجز نفي لله . كما يمكن نفي صفات الله عن طريق التجسيم والتشبيه وارجاعها الى الانسان ، ولكن الفرق بين الله في ذاته والله بالنسبة للانسان يدمر هذا الموقف الديني . ولكن يظل المتدين سعيدا لان الله اله له ، يود كل دين التوحيد بين الله في ذاته والله بالنسبة للانسان ، والا ظهر الشك واللاتدين ، وكلاهما ضد الدين . لو كان الله موضوعا للعصفور فانه لن يكون موضوعا الا من حيث ان له جناحا ، فالعصفور لا يعلم وجودا أكثر سعادة من الوجود المجنح !

الصفات الالهية اذن انسانية ، وعدم الاعتراف بذلك شك وعدم اعتقاد ، بل جبن وضعف وخنوع . واذا كانت الصفات انسانية فالذات أيضا انسانية . يجعل الانسان الحب صفة لله لأنه يحب ، وبتصوره الانسان حكيما خيرا ، لان الانسان يتصور الحكمة والخير أسمى مافيه ، ويعتقد ان الله موجود لانه يوجد . والفرق بين الاثنين هو أن عزو الصفات لله بالتوسط وللانسان بالمباشرة . الصفة حقيقة الذات ، والذات صفة مشخصة . الذات والصفة مثل الوجود والماهية ، ونفي احدهما نفي للاخر ، وماذا يبقى من الذات الانسانية لو انتزعنا عنها صفاتها ؟ كما اننا في لغتنا العادية نستبدل بالذات الالهية صفاتها . هذا التميز بين الانسان والله لا يوجد الا في هذا العالم ، ففي العالم الاخر لايكون للانسان ارادة أو عقل أو حب مستقل ، فالأرض أو وجود انسان في العالم هو سبب الافتراب ، اى تمايز الذات عن صفاتها ، ثم تشخيص صفاتها في ذات مستقلة عنها .

---

(٥) هذا ما استفاده فيورباخ من لسنج وفلسفة التنوير . لسنج : تربية الجنس البشرى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧.

ان يقين الانسان بوجود الله هو يقينه بوجود ذاته ، وليس يقينه بوجود ذات الله ، كما ان يقين الانسان بصفات الله هو يقينه بصفاته وليس يقينه بصفات الله، فهو يقين غير مباشر . وحقيقة الذات والصفات الانسانية هي الضمان الوحيد لوجود الذات والصفات الالهية . وكل ما يتمثله الانسان على انه حقيقي يكون ايضا واقعيا وليس خاليا ، حلما او تمثلا . فالوجود هو الحقيقة . في البداية يقيم الانسان الحقيقة على الوجود ، ثم يقيم فيما بعد الوجود على الحقيقة . فالله هو ماهية الانسان المدرك كحقيقة عظمى ، والدين هو الحدس المطابق لوجود الانسان . **الشك في الله اذن شك في الذات** . ويتضح تماثل الذات والموضوع بصورة افضل في تطور الدين المتماثل مع تطور الحضارة الانسانية . فاذا كانت صفة الانسانية بدائية كانت صفة الله بدائية كذلك . والملحد العادي هو الذي يلغي صفات الله ، في حين ان الملحد الحقيقي هو الذي يلغي صفات الانسان . ليس لله مضمون خاص به ، ولا يوجد في الدين الا ما يوجد في الانسان في وعيه بذاته ووعيه بالعالم . ونحن لا نعرف من الله الا الصفات الانسانية ، اما باقي الصفات التي لا تشابه الانسان فلا نعلمها . وهذا ايضا سر انساني ، فالانسان لا نهاية لصفاته ولغناه ، وقد جعل سبينوزا لله عددا لا نهائيا من الصفات لم يعد منها الا الفكر والامتداد . والصفات شخصية وليس ميتافيزيقية ، والله شخص ، مشرع ، قديس ، عادل ، خير ، رحيم ، اب للبشر وهي كلها صفات انسانية .

## اولا : الجوهر الحقيقي اي انثروبولوجيا الدين :

**يضم « جوهر المسيحية » قسمين اساسيين : الاول ، الجوهر الحقيقي اي انثروبولوجيا الدين ، والثاني الجوهر المزيف اي ثيولوجيا الدين** ، يبدأ فيورباخ بالايجاب قبل السلب ، وبالاثبات قبل النفي ، فالاغتراب الديني يتمثل في ثيولوجيا الدين ، وهو موقف ديني مزيف نتج عن تصور الثيولوجيا على انها علم الله يتحدث عن ذات الله وصفاته وافعاله ، ويجعل الله موضوعا مستقلا عن الانسان ، متجسما في وثن نفسي مشخص في الخارج ، في حين ان الدين في وصفه الصحيح ، وهو انثروبولوجيا الدين ، موقف انساني صحيح يرجع للذات ما سلب عنها من قبل ، ويعيد الى الانسان اخص خصائصه وهي الصفات مثل الوجود والكمال . يصف فيورباخ الوضع الصحيح اولا ثم الوضع المزيف ثانيا كي يبين الاغتراب الديني ، اي انحراف الانسان خارجا عن ذاته ومتعاليا عليها . فالاغتراب طاريء على الصحيح وليس ناشئا منذ البداية كما يقول الوجوديون بان الانسان يوجد في العالم مغتربا . ويكون القضاء على الاغتراب والعودة الى الحقيقي هو عود الى طبائع الاشياء . الصحيح هو الاساس والاغتراب هو العرض . واذا كنا جميعا مازلنا مغتربين فان تطورنا يشير الى الاساس . فالانثروبولوجيا هي علم المستقبل ، ومبادئ فلسفة المستقبل .

ويعرض فيورباخ لموضوعات الدين الحقيقي ، الله كمبدأ وقانون وعاطفة وكمال ووحدة ، ولصفاته مثل الكلام والخلق والعناية والقدرة . كما يتحدث عن الانسان : ايمانه وبعثه وحياته وخلوده ، مبينا ان الدين في جوهره هو انثروبولوجيا ، اي وصف للانسان قبل ان يقع فريسة للاغتراب .

**أ ــ الله كموجود ذهني :** الدين هو قسمة الانسان على نفسه . فالله غير الانسان والانسان غير الله ، الله كامل والانسان ناقص : لقد قسم الانسان نفسه الى وجود وماهية ، واعطى لنفسه الوجود الناقص ولله الماهية الكاملة ، وتم ذلك بفعل الذهن ، واصبح موجوداً ذهنياً من طبيعة العقل . حدث ذلك عند اليونان والمسلمين والمسيحيين المتاخرين كما حدث في الفلسفة العقلية الأوروبية . يجهل العقل الالام والقلب والرغبات والوقائع الخاصة ولا يقدم الا العموميات ، اصبح الله لاشخصا غير مجسم ، منزها عن اوصاف التشبيه . لاينفعل ولا يخضع للاهواء ، ماهية مجردة ، لانهائيا ، لاماديا ، لاحسيا ، لايمكن تصوره ، ولا يعرف الا بالتجريد ، الله فكر عام ، ضرورة خالصة . الذهن مقياس للواقع ، وكل ما يخرج عن الذهن فهو عدم الذهن ، هو الانطولوجيا القديمة « والذى منه خرج اللاهوت الانطولوجي الذى يستنبط وجود الله من ماهيته في الذهن ، كما هو الحال في الدليل الانطولوجي عند انسيلم Anselm وديكارت . لقد كان ذلك نصرا كبيرا على الوثنيه الحسيه الخارجية ، ولكن الصنم الحسى تحول الى وثن عقلي يعزى اليه الوجود . ان وحدة الله من وحدة الذهن ، ولانهائية الله من لانهائية الذهن في مقابل التناهي والتعدد . وقد هدم كانط الدليل الانطولوجي مثبتا استحالة استنباط الوجود من الفكر ، والموضوع من المحمول . **يقول كانط :** عندما افكر فانى اكون على وعي بان هناك ذاتا تفكر وليس شيئا اخر ، وبالتالى فانا جوهر ، أوجد للذاتي دون ان اكون محمولا لموضوع آخر . ويخلص فيورباخ من هذا التحليل بأن الله ماهية الانسان بعد ان تم تجريدها في الذهن ، وبالتالى يعنى قدرة الذهن على ادراك الماهيات ، وهى حقيقة انسانية متضمنه في نظرية المعرفة .

**ب ــ سر التجسد او الله كموجود خلقي او قانون :** الله من حيث هو كامل اخلاقيا ليس الا الفكرة او الماهية المتحققة في القانون الاخلاقى ، فالله ليس فقط ماهية عقلية مجردة او مبدأ عقليا خالصا ، ولكنه ايضا قانون خلقى او مبدأ عملي يظهر في سلوك الانسان الاخلاقى . فالوجود الاخلاقى للانسان موضوع كموجود مطلق ، لان الله الاخلاقي يتطلب ان يكون الانسان مثله ، والانسان الاخلاقى يتطلب ايضا ان يكون الله مثله « الله مقدس ويجب ان تكون مقدسين مثلما هو مقدس » ويقول كانط « يمكن أن يقال ان الله هو القانون الخلقى ذاته وقد تم تشخيصه بالفكر » ولكن هذا الموجود الكامل يتركنا باردين ، فارغين فنصبح وعيا بلا قلب . الذهن يحكم طبقا للقانون ، والانسان يعيش بالقلب . القانون يخضع الانسان والقلب يحرره ، ان الحب وحده هو الذى يجعل العندليب مغنيا ، القانون يقهر الانسان فيقابله الانسان بالتوبة والاستغفار . نفي الانسان اذن هو نفي للدين . ولما كان الانسان هو حياته الباطنية فان الله يظهر من خلالها . **ولد الانسان في الالوهية والالوهية وطنه ، وكل شيء يوجد حيث نشأ . الله اذن فكرة وقانون ، او كما نقول عقيدة وشريعة للانسان .**

**ج ــ الله كموجود قلبى :** ليس الله فقط مبدا عقليا وقانونا خلقيا بل هو ايضا حب الهى . فالحب وسيلة التصالح بين الانسان والله ، اى بين الانسان ونفسه . والتجسد هو الظهور الحسى

الفعلى للطبيعة الانسانية لله بفعل الحب . لـم يظهر الله كانسان لنفسه ، بل لحاجة الانسان الملحة للحب . كان الله الها انسانيا قبل ان يصبح الها فعليا . وفعل ذلك بدافع من رحمته نظـرا للحاجة الانسانية والشقاء الانسانى . التجسد دمعة ساخنة الهية على وجنة العالم ، وجود مفعم بالعواطف الانسانية ، بل وجود انسانى خالص . كان الانسان الها قبل أن يصبح الله انسانا : وليس كما قال اوغسطين اصبح الله انسانا حتى يصبح الانسان الها . فالوهية الانسان سابقة على انسانية الله ، لأن الوهية الانسان هى التى جعلت الله انسانا . يقول اللاهوت ان الشخص الثانى هو الذى تجسد ، والحقيقة انه الشخص الاول ، اي الله نفسه ؛ وليس الابن او الروح القدس . ولكن التجسد ليس واقعة مادية تاريخيـة كما يدعى اللاهوت ، فهذه هى المادة الفجة . بـل حقيقة انسانيـة خالصـة ، وهـذا ماتضيفة الانثروبولوجيا على الفلسفة التأملية . لا تعتبر الانثروبولوجيا الصيرورة الى الانسان سرا خاصا مدهشا كما هو الحال فى الفلسفة التأملية ذات المظهر الصوفى ، بل تقضى على السر فوق الطبيعى ، وتنقد العقيدة ، وتحيلها الى عناصرها الطبيعية المغطورة فى الانسان الى داخله وبؤرته وهو الحب .

٤ ــ **سر الله المتالم** : من تحديدات اللـه الذى يصبح انسانا ان المسيح هو الالم Passion . الله يتالم من أجل الآخرين وليس فى ذاته ، وهذا يعنى ان التألم من أجل الاخرين الهى . ولما كان الله هو مجموع الكمالات الانسانية ، والله المسيح هو مجموع الشقاء الانسانى ، فان الكمال يفيض على الحب ، ويتاكد الحب فى الالم . الالم خلقى وارادى كما هو معروف فى آلام الحب ، قـوة التضحية من أجل خير الآخر .

**ان تاريخ المسيحية هو تاريخ الآلام الانسانية فى حين ان تاريخ الوثنية هو تاريخ الملذات الحسية .** والمسيح على الصليب لا يمثل المخلص بقدر مايمثل المصلوب المتالم ، ومن ثم صلب الذات الم ، في حين ان الصور الدينية فى الوثنية ، كما لاحظ اوغسطين وعدد من آباء الكنيسة ، تدعو الـى الاباحية . وكما ان سقراط يفرغ الروح من الآلام ويعيش فى بهجة الموت فان المسيحى يصيح : «لو كان بالامكان ابعاد هذا الكاس عنى » كما صاح المسيح على الصليب . الله يتالم يعنى ان الله قلب ، فالقلب هو الالم ، والموجود بلا الم موجود بلا قلب . سر الله المتالم هو سر الحساسية ، والله المتالم هو اله حساسية ، اله حسى . الدين اذن هو انعكاس الوجود الانسانى فى ذاته ، فالله مرآة الانسان ولا يستطيع الانسان ان يعتقد شيئا الا اذا كان فى وجوده الخاص . ففى الانسان توجد وحدة الطبيعة والروح ، وما يعتبره الانسان روحا هو جزء من طبيعته فالـذى يتالم هـو الانسان وليس المسيح .

**سر التثليث وأم الاله** : لما كان الوجود الكلى هو الذى يعبر عن الانسان الكلى فان وعى الانسان بشموله هو الوعى بالتثليث . يرجع التثليث الى الوحدة بين التحديدات او القوى التى يظن انها منفصلـة . يعنـى التثليث وحـدة الشخصيـة الانسانية فى مقابل تعدد قواها ، ووحدة الجماعة

الانسانية في مقابل تكاثر افرادها . التثليث صورة الشيء حقيقي واقعي ، كما قال اوغسطين من قبل، مثل الروح والذهن والذاكرة والارادة والحب . تموضع الوعي بالذات هو اول شخص في التثليث، فالوعي بالذات الالهيــة ليس الا الوعي بالوعي باعتباره ماهية مطلقة او الهية . التثليث هــو الوحدة بين الانا والانت ، الله الاب هو الانا ، والله الابن هو الانت ، الانا هو الذهن ، والانت هو الحب . واجتماع الذهن والحب ، او الانا والانت هو الروح او الانسان . والله الذي يستبعد الحب والاخر والجماعة اله متعسف . ان الحياة المشتركة هي الحيــاة الالهية الحقيقية المكتفية بذاتها . **وهذه هي حقيقة التثليث على نحو غير مباشر اي مقلوبة من الانثروبولوجيا الى الثيولوجيا . الروح القدس هي الوحدة بين الله والانسان ، والحقيقة لا يوجد الا شخصان ، والثالث هو الحب او العلاقة بينهما** . ولما كان الحب هو القلب، والقلب هو الانسان اصبح الشخص الثاني هو التاكيــد الذاتي للانســان ، وهو الذي يشارك في الجماعة، هو الحرارة ، والاب هو النور ، والنور صفة للابن . الابن هو لوعة الحب والحماس . الابن هو الله المتجسد ، انكار الله الاصلي ، نفي الله لله . فاذا كان الابن متناهيا كان الله بلا اساس ؛ يستولي الابن على القلب لان الآب الحقيقي للابن الالهي هو القلب الانساني ، حيث ان الابن ليس الا القلب الالهي ، اي القلب الانساني ، موضوعا لذاته كموجود الهي . فالآب والابن في التثليث ليس لهما معنى مجازي بل لهما معنى حقيقي . التثليث اذن تموضع الدين داخل الدين . ولما كان الحب في حاجة الى شخص انثوي لان الروح القدس غامض وعام ، كانت مريم هي التوسط بين الآب والابن . لم تكن مريم في علاقة مباشرة لان المسيحيين يتصورون العلاقة بين الرجل والمراة خطيئة . ولما كان الحب بلا طبيعة وهما وخداعا وسرابا فقد ازاحت البروتستانتية ام الاله جانبا بالرغم من عودتها الان . لم تكن البروتستانتية في حاجة الى أم سماوية لانها استقبلت بالاحضان الام الارضية برفضها نظــام الرهبنة وعزوبيــة القساوسة . التثليث لا يعني هذا المعنى الا في الكاثوليكية ، وأم الاله لا تعني شيئا الا للراهبات والرهبان ، تعويضا عن الحرمان او في احسن الاحوال اعلا وتساميا بالغريزة . ويعني التثليث بوجه عام الغنى في مواجهة الفقر ، والاشباع في مقابــل الحرمان ، والجماعة كنقيض للعزلة ، والحس الذي يعكس المجرد . **وكلما كانت الحياة فارغا امتلأ الدين . الفقير وحده له غنى ، فالله يكمل نقص الانسان . ما يغيب عن الانسان يوجد في الله . هذه هي الدلالة العملية لهذه القضية النظرية** .

٦ ــ سر **اللوجوس والصورة الالهية** : اذا كانت الدلالة الجوهرية للتثليث تخص الشخص الثاني فان المعركة المسيحية كانت حول ابن الله Homoiousios المتحــد معــه في الجوهــر Homoousios ( بفارق i ) فالله مجرد بلا صورة . والصورة مصدرها الخيال ، والشخص الثاني في الصورة من قوة الخيال . فالابن صورة الله ، يتعلق بوجوده ، ووجوده صورة الله لتخيل الله . والصورة تحل محل الشيء ثم تأتي عبادة المقدس في صورة مثل عبادة الصورة كمقدس . فالصورة جوهر الدين . وقد اعترف القديس جرجوار النيسي بأن تمثل قربان اسحق (اسماعيل) جعله يذرف الدمع ويجعل هذا التاريخ المقدس حيا . فالابن كلمة الله هي صورة ، الكلمة Verbe

صورة مجردة خيالية تعني الكلمة والتعبير، فالعالم يتكلم ، والمجنون يتكلم ، والشاعر يتكلم . الكلمة تعني التخارج باللغة . الكلمة ثورة تعبير وايصال. الكلمة تحرر للانسان والذي لا يستطيع ان يتخارج يكون عبدا . الكلمة فعل الحرية ، الكلمة حرية ، الكلمة حضارة . كلمة الله هي الهية الكلمة ، وهكذا تجد العقيدة حقيقتها في الانسان .

**ز ـ سر المبدأ الخالق للعالم في الله :** طالما ان الله يكشف عن ذاته ويتخارج ويعبر عن نفسه فان الشخص الثاني يكون هو المبدأ الخالق للعالم في الله . فالعالم ليس هو الله ، هو الآخر . ولكن ما يخرج من الله يظل فيه ، ويظل الاخر على وعي بانفصاله عن الله ، والله على وعي بتخارجه. التمايز الذاتي Autodifferenciation في الله هو اساس ما يختلف عنه . ولما كان الوعي بالذات اساس العالم نظرا لوحدة الذات والموضوع، فالله يفكر في العالم عندما يفكر في ذاته ، على طريقة ارسطو والفلاسفة المسلمين . التفكير تولد، والتفكير في العالم خلقة . الله يفكر ويضع موضوع تفكيره . فالابن هو الله عندما يفكر في ذاته موضوعيا ، صورة الله الاولى . وكما يخلق الفكر موضوعه تضع الانا الاخر . الوعي بالعالم هو وعي بحدودي ، فالانسان هو الموضوع الاول للانسان، والانسان هو اله الانسان ، اذا وجد تحول الى طبيعة ، واذا وجد انسان اخر فانه يوجد بفضل الانسان. يتدفأ الانسان في شمس الانسان. ولكن لما كان العامي لا يفهم الا اذا تكلم بصوت مسموع لذلك كان هو بز على حق في استنباط الذهن من الاذان ، فان الابن هو حكمة الله وعلمه وذهنه ، اي كل شيء متعلق بالاشياء الروحية. الله والعالم لا يتمايزان الا على نحو مجرد .

**ح ـ سر التصوف او سر الطبيعة في الله :** ان نظرية الطبيعة الابدية في الله ، هذه الخيالات الكونية اللاهوتية التي وضعها **جاكوب بوهيمه** والتي اعاد **شلنج** صياغتها جديرة بالتحليل النقدي. الله روح خالص ، وعي واضح بذاته ، شخصية خلقية ، وعلى الضد من ذلك الطبيعة مختلطة غامضة لا خلقية او غير خلقية . ولكن من التناقض صدور غير الخالص من الخالص ، والغموض من الوضوح ، وبالتالي فان النظرية مادية مغلفة بالتصوف : في هذه النظرية الثنائية في الله يكون الموضوع الحقيقي مرضيا Pathologique الموضوع المتخيل هو اللاهوت اي ان الباثولوجيا النفسية تحولت الى ثيولوجيا . وهي نفس الافكار المختلطة التي تحدث عنها ليبنتز والمأخوذة من جاكوب بوهيمة والتي حاول شلنج تحديثها فقضي عليها . كان بوهيمه متدينا ، ولكن الطبيعة كما وصفها العصر الحديث في مذهب سبينوزا وفي المادية والتجريبية ، استولت على شلنج فحاول تفسير الطبيعة على نحو طبيعي. لقد اغنت الطبيعة العواطف الدينية، فالله غني، وكل ما في الله الارض، وكل ما في الارض في الله لقد تصور شلنج العلاقة بينهما عكسية ، وهي عند بوهيمه طردية .

**ط ـ سر العناية والخلق من عدم :** الخلق هي كلمة الله المنطوقة . والكلمة الخالقة هي الكلمة الداخلية المتماثلة مع الفكر . والنطق فعل ارادة الخيال ، الارادة الذاتية اللامحدودة . وقمة مبدأ الذاتية هي نظرية الخلق من عدم . وكذلك لا تعني نظرية قدم العالم اكثر من جوهرية المادة ، وتعني ايضا الخلق من عدم ، عدم العالم . وكل شيء يبتديء ينتهي كذلك ، فبداية الشيء تضع ايضا على مستوى التصور نهايته . بداية العالم هي ايضا بداية نهايته ، بمجرد الحصول عليه يتم فقده ، اوجدته الارادة ثم اعدمته . ان وجود العالم وجود زمني مؤقت بلا ضمان او قيمة .

صحيح ان الخلق من عدم تعبير عن القدرة المطلقة،ولكن القدرة المطلقة مــن خصائص الذاتية التى تتخلص من كل التجديدات الموضوعية ، ثم تحتفل بهذا التحرر ، فتعمل طليقة من كل قيد . لقــد تحولت الذاتية مع الفعل الحر الى موجود اسمى كمبدأ قادر قدرة مطلقة للعالم . الخلق من عدم نوع من المعجزة . وكما ان الخلق من عدم مشابه للمعجزة فانه ايضا مشابه للعناية ، لان العنايــة مشابهة للمعجزة . ان برهان العناية هى المعجزة والايمان بالعناية هو ايمان بالقدرة المطلقة التى تعدم امامها كل قوة اخرى . فى المعجزة تتأكد العناية ويظهــر اللــه فيهــا خــوارق العادات Thaumaturge . ولكن العناية فى علاقة مــع الانسان،وتقوم بأشياء للانسان ولاجله . ولتحقيق ما يريده يتم خرق قوانين الطبيعة . المعجزات لا تحدث للجماد او للحيوان ، والله ينقذ كــل البشر ، وبخاصة المؤمنين . العناية تفوق انسانى،تعبر عن قيمــة الانســان وميزتــه على ســائر الموجودات ، تنقذه من ارتباطات العالم القاهرة . العناية اعتقاد الانسان بقيمته على سائر الموجودات الاخرى . ان من ينكر العناية ينكر الله، ان الايمان بالله هــو الايمــان بالكرامة الانسانية ، الايمان بالمدلول الالهى لجوهر الانسان . كل شىء يوجد للانسان ولا يوجد فى ذاته . ان الانسان هو غايه الخلق واساسه ونحن لا نثبت الا ذاتنا .

**ط ــ دلالة الخلق فى اليهودية** : عقيدة الخلق لهــا جذورها فى اليهودية ، وهى مــن عقائدهــا الاساسية . ولكن اساسها ليس هو الذاتية بقدرما هو الانانية . لقد خلقت الطبيعة من اجــل المصلحة ، واصبحت الطبيعة خاضعة للارادة من اجل المنفعة . لم يصل الوثنيون الى تصور الخالق بالرغم من دهشتهم امام جمال العالم . ظهــرت الطبيعة لديهم غاية فى ذاتها ، ولم تنفصل فكرة الله عن فكرة الطبيعة فى وعيهم بالعالم . فالحدس النظرى فى اصله حدس جمالى ، والجمال هنا هو الفلسفة الاولى . وكما يقول انكساجوراس :لقد ولد الانسان كى يتامــل العالم ، والموقف النظرى هو التجانس مع العالم والتآلف معه . ولكن لما كانت الذاتية تحتوى على خيال حسى فقد تم تصــور الطبيعة خادمــة للمصالح الانانية ؛والتعبير النظرى عن هذه الرؤية الانانية العملية القائلة بان الطبيعة فى ذاتها ولذاتها ليست الاعدما ، فالطبيعة او العالم مصنوع : نتاج للارادة.

**المنفعة هى الاساس الاقصى فى اليهودية .ان الايمان بالعناية والايمان بالمعجزة يقومان ايضا على المصلحة الشخصية ، فلا توجد معجزة مضادة لمن يؤمن بها . اصبحت الطبيعة موضوعا للتحكم الحر وللفعل الانانى الذى يصدق عليها : تحول الماء الى جامد ، والتراب الى قمل ، والعصا الى ثعبان ، والنهر الى دم، والحجر الى ماء والشمس تقف أو تسير الى الخلف ، كل ذلك يحدث لمصلحة اسرائيل بامر (( ياهوه )) الذى لا يهتم الا باسرائيل،انانية مشخصة لشعب اسرائيل ، مستبعدة كل الشعوب الاخرى ، مع التعصب المطلق لالــــه اسرائيل . وبينما كان اليونان يدركون الطبيعة بحسهم النظرى ، ويسمعون انغاما سماوية فى حركة الكواكب لم يتعامل الاسرائيليون مع الطبيعة الا بحسهم المعوى اى ببطونهم ، ولم يدركوا الله الا بمتعتهم باكل المن . وبينما كان اليونانى يدرس الانسانيات، والفنون الحرة وعلى رأسها الفلسفة،كان الاسرائيلى يعكف على دراسة الطعام لاهوتيا : بين المسائين يجوز اكل اللحم . وفى الصباح تشبع بالخبز وتعلم اننى الرب الهك !** ويدعو يعقوب انه اذا ما حرسه الله وهو فى الطريق ، واذا ما اعطاه خبزا ليأكل ولباسا ليلبس ، واذا ما اوصله سالما لابيه اذن يكون الله ربه . الطعام اهم عمل دينى فى اليهودية . وبالطعــام يحتفل الاسرائيلى بفعل

الخلق . رأى الاسرائيليون الله ، وبعد ذلك أكلوا وشربوا ! وهم على هذا الحال حتى الان ، يعطيهم الله المنفعة ، ويتمثلون الانانية فى ثوبها الدينى . الله هو الانانية التى لا تسمح بغنــاء عبادها . الانانية فى جوهرها توحيد ، الواحد ، الانـا ، الانسان حول الانسان ، لا ينشأ الفن الا فى كنف تعدد الآلهة لان تعدد الآلهة ضد الانانية . الطبيعة عند العبرانيين نتيجة لكلمة تسلطية ، لامر مطلق ، ولقرار سحرى . كل ذلك ضد العقل ، وهدم له وضياع للنظر . اما قدم العالم عند الفلاسفة الوثنيين فيعنى أن الطبيعة لها مدلول نظرى ، لانهم يتاملون الطبيعة ولا ينتفعون منها كما يفعــل المسيحيون المعاصرون الذين ياخذون الطبيعة موضوعا لابحاثهم . ان عبادة الطبيعة هى صورة لتأمل الطبيعة وكلاهما لا ينفصلان ، فدراسة الطبيعة عبادة الطبيعة . الوثنية بداية البدائية الطبيعية ، وبالتالى فالخلق من عدم ليس موضوعا للفلسـفة لانه يقضى على التأمل من اساسه ، بالاضافة الى انها نظرية غير متسقة مع نفسها من الناحية النظرية ، وتؤكد المنفعة والانانية ولا تحتوى الا على امر . ليست موضوعا للتأمل بل موضوع للمنفعة واللذة . هى فارغة بالنسبة للفلسفة التأملية . وخطؤها فى انها ترى الله هو الاول . والانسان هو الثانى فتقلب الوضع الطبيعى للاشياء فى حين ان الانسان هو الاول ، وماهية الانسان التى تتموضع اى الله هو الثانى .

يخلق الانسان الله على صورته ومثالــه بغير ارادته ، وعلى غير وعى منه ، ثم يخلق الله الانسان على صورته ومثاله بارادته وبوعى منه . قوانين الطبيعة هى قوانين اللــه لمصلحــة بنــى اسرائيل ، والارض تدور حول التوراة عند **فيلون** . لقد اعطى الله لموسى قدرة على الطبيعة من اجل الخلاص العام لبنى اسرائيل . هو نار الغضب والانتقام المدمر ، الله هو الاسرائيلى بقوة الطبيعة فى قوة الله اى بقوة الله اى بقوة انــاه ووعيــه بذاته . الله هو الــذات ، انا اسرائيــل : اللــه خلاصنا ، الله قوانا ، الله يطيع البطل يشوع لان الله يحارب مع اسرائيل ، فالله اله محارب . اما الله العام ، اله يونس فلم يكن يعبر عن دين اسرائيل .

ى ــ **القادر قدرة مطلقة فى العاطفة او سر الصلاة** : ان وعى اسرائيل هو نموذج الوعى الدينى باستثناء المصلحة الوطنية . ويكفى اسقاط حدودها حتى ترى الدين المسيحى اليهودية الارضية والمسيحية هى اليهودية الروحية . **المسيحية هى اليهوديــة بعد تطهيرها من الانانية الوطنية ، وهى فى نفس الوقت دين جديد لان كل تطهير يعبر عن رؤيــة جديدة** . فى اليهودية الاسرائيلى هو الواسطة بين الانسان والله ، ولم يكن « ياهــوه » الا شعــور الاسرائيلى بذاته بعد أن تموضع فى موجود مطلق وفى وعى وطنى وفى قانون شامل وفى مركز سياسى . بعد اسقاط الحدود الوطنية يصبح الانسان ، من حيث هو انسان ، هو الواسطة بين الانسان والله . وكما يموضع الاسرائيلى ذاته يموضــع المسيحى ذاته فى الانسان الذاتى المتحرر ، وكما يموضع الاسرائيلــى احتياجاتــه كذلــك يفعــل المسيحى . **فهناك معجزات فى المسيحية مشابهة للمعجزات فى اليهودية ، ليس الهدف منها مصلحة الامة بل خير الانسان المؤمن المسيحى فحسب وليس الانسان العام الحقيقى . لقــد ادخلــت المسيحية الروحانية فى الانانية اليهودية برفعها الى الذاتية حتى ولو تحولت الذاتية الى انانية مسيحية اخرى . حولت المسيحية الخير الارضى الى هناء سماوى** . لقد تركز اله الشعب السياسى فى اليهودية فى التوراة وهو المطلق الالهى ، ولكن فى المسيحية تحول القانون الى الحب ، الحب الذى

يقتضى التضحية بكل شيء من اجل الحبيب . الله هو الحب الذى يشبع رغبات الانسان ، هو يقين القلب وتأكيد الذات . ولا توجد حدود فى الحب ، بل هو مطلق لانهائى . العاطفة اذن هى اله الانسان ، والله هو تمني القلب ، والصلاة هي التي تسمع العاطفة التي تدرك ذاته، هي صدى آلامنا الداخلية ، يتخارج الالم فيها كما هو الحال مع قيثارة الفنان فيخبو الالم ويتحول الى لحن ، ويصبح الالم ماهية شاملة . ولما كانت الطبيعة لا تستمع الى آلام الانسان فانها تتحول الى الطبيعة اللامرئية ، الى الطبيعة الباطنية يشكو اليها الانسان آلامه ، فيتخفف منها بهذا العزاء القلبى ، بهذا التعبير عن الالم وهذا هو سر الله . الله دمعة حب تذرف سرا على الشقاء الانسانى . الله تنهد دفين فى قرار النفس وهنا تبرز دلالة الصلاة ، صلاة الحب والالم ، وهى ليست اقل من دلالة التجسد ، ففى الصلاة يحادث الانسان الله ويسميه انت . فالله هو الاخر المغاير ، الانا الاخر . يعترف الانسان له كما يعترف امام ماهيته الخاصة ويعبر امامة عن افكاره الخاصة التى يخجل من التعبير عنها امام الناس . الصلاة هي التماثل بين الذاتى والموضوعى . الصلاة هي صلة القلب الانسانى مع ذاته ، وفيها ينسى الانسان ان هناك حدودا لرغباته ، ويعيش فى سعادة بنسيانه لهذه الحدود . الصلاة هى قسمة الانسان لذاته الى قسمين ، انقلاب الانسان على ذاته ، وعلى قلبه والكلمة اللاتينية Oratio تعني ما يئن القلب بحمله . **فى الصلاة يعبد الانسان قلبه الخاص .**

**ك ــ سر الايمان ، سر المعجزة :** الايمان هو اليقين بالواقع ، اى بالشرعية وبالحقيقة غير المشروطة للذات في مقابل حدودها ، اى قوانين الطبيعة والعقل . موضوع الايمان هو المعجزة ، والايمان هو الايمان بالمعجزة ، وما هو موضوعى معجزة هو ذاتى ايمان . المعجزة هى الواجهة الخارجية للايمان ، والايمان هو الروح الباطنى للمعجزة ، الايمان معجزة الروح ، معجزة العاطفة التى تتموضع فى ان لا شيء يستحيل على الايمان ، والمعجزة هى التى تثبت استحالة هذه الاستحالة . لا يوجد شك فى الايمان ، ولذلك يتحول الذاتى من خلاله الى موضوعى ، والنسبى الى مطلق . ليس الايمان الا الايمان بالوهية الانسان ، والشجاعة على كشف ذلك . الايمان هو يقين الانسان بذاته ، يقين الانسان الذى لا شك فيه بان وجوده الذاتى النسبى هو وجوده الموضوعى المطلق . لا توجد حدود للايمان ، فالايمان هو الذاتية المتحررة من حدودها . ولكن بقدر ما يرتفع الايمان يسقط العالم ، الايمان اذن سقوط فعلى للعالم . **ليست المعجزة الا رغبة خارقة للعادة قد تحققت ، هى نشاط نمائى من اجل عظمة الله . ان فعل المعجزة ليس فعل فكر لانها نفى للفكر ، وليس فعلا حسيا طالما ان المسيحية الحقيقية موجودة وخالية من النفاق والزيف والمساومة .** الايمان بالمعجزات فى نهاية الامر ايمان ميت ، والمسيحية دين حى ــ لانه ايمان بالتاريخ والاشخاص والواقع ، وهو التاريخ الميت ، يكون ذلك خطوة لعدم الايمان . لا يكفى اذن تفسير المعجزة بالعاطفة والخيال دون الكشف عن اساسها فى الايمان ، فالايمان لا يكون ايمانا الا بالمعجزات .
**ل ــ سر البعث والولادة الخارقة للطبيعة :** لقد تحولت المعجزات الى عقائد ولم تصبح فقط مجرد حوادث فعلية . فمثلا نجد سر البعث في الرغبة فى عدم الموت ، وهى غريزة حب البقاء . هذه الرغبة الذاتية تتحول الى رغبة موضوعية، الرغبة فى الامل . ولكن العقل غير قادر على تحقيق هذه الرغبة ، فكل البراهين على الخلود غير كافية ، والعقل غير قادر على معرفتها او البرهنة عليها .

العقل لا يعرف الا البراهين المجردة العامة ، ولايمكنه اعطاء يقين خاص شخصي . وبعث المسيح هو يقين الانسان بخلوده بعد الموت ، الخلودالشخصي . واصبح انكار البعث جريمة في المسيحية، فمن ينكر البعث ينكر بعث المسيح،ومن ينكر بعث المسيح ينكر المسيح ، ومن ينكر المسيح ينكر الله، وبالتالي يتحول الدين المسيحي الروحي الى دين بلا روح . بل ان الوثنيين استطاعوا الوصول الى خلود الروح او النفس ولكن على نحومجرد لا يكفي المسيحيين .

ويضم التاريخ المقدس ايضا الولادة المعجزة، فكلما كان الانسان غريبا على الطبيعة كانت رؤيته ايضا كذلك . الانسان الذاتي يعارض قوانين الطبيعة ، ويجعل نفسه مقياسا لكل شيء ولما يجب ان يكون . فالام العذراء ووليدها بين ذراعيهاصورة تعجبه ، والعذرية تصوره الخلقي الاسمى، ولما كانت العذرية والامومة متناقضتين فقداصبحت الولادة المعجزة في قلب المسيحي ماساة ومضمونا للايمان . يحول المسيحي والفيلسوف الولادة والموت الى موضوعين صوريين . اما الانسان الحرف فيعترف بهما كصورة طبيعية في حدود الطبيعة وطبقا لقانون الطبيعة . في مقابل الخطيئة تمثل الطهارة في الولادة الخارقة للطبيعة، فالمسيح خال من الخطيئة . وبينما يعظم الكاثوليك هذه العقيدة ويعتبرونها اساسا للحياة وللاخلاق يقلل البروتستانت من اهميتها ويقيمون الاخلاق على العقل او القلب . ومن ثم فرفض العقيدة فيما بعد ، كما هو واضح من الخطاب الموجه الى القديس برنارد الذي يرفضها ، ليس فقط رايا لمدرسة بل هو اساس للاخلاق .

**م ـ سر المسيح المسيحي او الله الشخصي :** ان العقائد الاساسية في المسيحية هي رغبات للقلب يتم تحقيقها ، فجوهر المسيحية هو جوهر العاطفة، والسلب يتفق مع العاطفة اكثر من العمل ، وان يتم الانقاذ بواسطة اخر وليس بواسطة الذات ،وان يتوقف الخلاص على الاخر وليس على الذات، وان يحب بدل ان يصارع ، وان يكون محبوبا من الله اكثر من كونه محبوبا من نفسه . فالعاطفة هي الانا كمفعول به . لقد وصل فشته الى نفس النتيجة ولكن « أنا » فشته ليس بها عاطفة لان المفعول به مشابه للفاعل . لانه لا يمكن تعريفه .العاطفة تقلب الفاعل الى مفعول ، والموجب الى سالب . لذلك تكون السعادة في الحلم ، والحلم على الضد من الشعور اليقظ . عند الحالم يكون الفاعل سالبا والسالب فاعلا . الحلم هو مفتاح اسرار الدين . والقانون الاسمى للعاطفة هو الوحدة المباشرة بين الارادة والفعل ، بين الرغبة والواقع . والمخلص وحده هو الذي يحقق هذا القانون . **لقد تحدث الفلاسفة جميعا عن التوسط كعامل مهدىء للشعور المتوتر .** فاللوجوس عند **فيلون** معلق في الهواء بين السماء والارض ، مرة كموجود فكري ، ومرة كموجود واقعي ، وظل فيلون متارجحا بين الفلسفة والدين . ولكن في المسيحية تجسد هذا اللوجوس ، وبالتالي تحول الدين نحو الموضوع ، الله مخبأ ولكن المسيح كشف عنه ، وفي المسيح العاطفة على يقين من ذاتها . وتنفرد المسيحية بذلك لان التجسد لم يكن له اية دلالة خاصة عند الشرقيين وبخاصة الهنود . المسيحية وحدها هي التي جعلت انسانية الله شخصيته ، فالله موجود شخصي ، موجود انساني . ولما كانت الشخصية ليس لها معنى الا في شخص واقعي فالله انسان ، الرغبة ضرورة العاطفة ، والعاطفة تريد الها شخصيا ،وهذه الرغبة لا تكون حقيقة الا اذا كانت رغبة

شخص . وآلام المسيح هي اليقين الاسمى ، اللذة الذاتية القصوى ، العزاء الاقصى للعاطفة لانه في دم المسيح تنطفيء الرغبة في الاله الشخصي .

**ن ــ التمييز بين المسيحية والوثنية :** المسيح هو الذاتية القادرة ، القلب الذى تم خلاصه من قوانين الطبيعة ، العاطفة التى تستبعد العالم كى لاتستبقى الا ذاتها ، تحقيق كل رغبات القلب ، الصعود السماوى للخيال ، عيد بعث القلب . المسيح اذن هو الذى يميز بين المسيحية والوثنية . فى المسيحية لايركز الانسان الا على نفسه ، وبالتالى يشعر أنه موجود لا حدود له . الذات ضد الموضوع ، فى حين أن القدماء قد جعلوا الموضوع ضد الذات . المسيحيون احرار أمام الطبيعة ولكن حريتهم ليست حرية العقل بل حرية العاطفة والخيال ، حرية المعجزة . المسيحية تحتقر العالم ولا تعتبر الا الفرد فى حين تضع الوثنية الانسان مع الطبيعة . وتعتبر الانسان الفرد فى علاقته مع الجماعة . الله هو قصور الجنس ( المنطقى ) واعتباره شخصا في المسيحية ، وهو الشامل فى الوثنية . يجعل المسيحيون العقل فرديا خالصا ويجعله الوثنيون شاملا . لم تدرك المسيحية الاجناس والانواع ، ويبدو ذلك فى فكرة الخطيئة فى كل انسان . لقد جعلت المسيحية الانسان اله الانسان .

**س ــ المعنى المسيحى للرهبنة الارادية ولحياة الرهبنة :** مع اختفاء فكرة الجنس أو النوع من المسيحية فانها لا تحتوى فى داخلها على مقومات الحضارة ما دام الله هو الفرد ، هو الانسان ، والله لكل انسان على انفراد . الله هو الذاتية المطلقة ، الذاتية فوق العالم ، منفصله عنه ، متحررة من المادة التى تجردت من حياة الاجناس ، وبالتالى من التميز بالاجناس والانواع . غاية المسيحى الاساسية هى القطيعة الاساسية ، هى القطيعة مع العالم والمادة وحياة النوع . وتتحقق هذه الغاية على نحو حسى فى حياة الرهبنة . وانه لخداع نفسى ان يرغب الانسان في ان يحيا حياة الرهبنة . ولم تصدر الرهبنة عن الشرق وحدة لانها تنشأ من الروح ومن طبيعة الغرب بوجه عام . تنبع الرهبنة من الاعتقاد المسيحى الضرورى بالسماء الذى تعده المسيحية للانسانية . **فحيث تكون حياة السماء حقيقة تكون حياة الارض كذبا . وحيث يكون الخيال وجودا يصبح الواقع عدما . تفقد هذه الدنيا قيمتها من اجل السماء ، والايمان بقيمة السماء هو اعدام لقيمة الارض .** لقد فهم القديس انطونيوس وحده عبارة المسيح : « اذا اردت ان تكون كاملا ، اذهب وبع كل ما تملك واعطه للفقراء فسيكون لديك كنز فى السماء ثم تعال واتبعنى » وهذه حرية وهم وخداع . يقدس المسيحيون مبدأ العذرية والحمل العذرى كمبدأ للخلاص ، كمبدأ للعالم الجديد : العالم المسيحى فاذا قيل : الحياة ازدواج ، وقد امر بالتكاثر ، وبان ماربطه الله فى السماء لا يمكن حله فى الارض ، وبالتواصى بالتزاوج فى العهد القديم قيل : الله ذاتى شخصى والحب كذلك . وهو حب غيور يرفض المشاركة مع آخر . حب الله حب حقيقى وحرفى وشخصى ووحيد . اما حب المراة فرنا للروح . ان من يهتم بامراة لا يهتم الا بأمرها ، ومن ليس له امراة يهتم بالله كما يقول بولس . يفكر المتزوج في ادخال السرور على زوجته اما العازب فانه يفكر فى ادخال السرور على الله . فكما ان المسيحى ليس فى حاجة الى حضارة فانه ليس في حاجة الى حب . الحب الجنسى حب خادع . حب دنيوى يطرد من السماء ، ومن يطرد من السماء يطرد ماهيته الحقيقية . فى السماء أفراد بلا جنس افراد خلص ، ذاتية مطلقة ، والحياة الحقة هى الحياة السماوية .

**ع ـ السماء المسيحي او الخلود الشخصي :** انحياة العزوبية ، وحياة الزهد بوجه عام هي الطريق المباشر الى حياة الخلود السماوى ،فالسماء هى الحياة الذاتيةعلى الاطلاق والخارقة للعادة مع التحرر من الجنس والنوع . التمييزبين الجنسين خداع لان الفرد موجود لا جنسى. الخلود هو الايمان بالشخصيـة بلا حدود . الله هو السماء الروحى، والسماء هو الله الحى. الله هو الماهية السماوية الخالصة الحرة ، هوتصور الماهية للحياة السماويـة ، هى الحيـاة المطلقة التى يتم التفكير فيها كسماء ، فلا يوجدفرق بين الله والسماء . الله هو وجودى الدفين اليقينى ، ذاتية الذوات ، شخصية الشخصيات،ان اقيم مستقبلي على حاضرى ، وان احول الفعل الى مفعول . الله هو الوجود الذى يقابل مواطفى ورغباتى . الله هو القوة التى بها يحقق الانسان سعادته الابدية ، وعقيدة الخلود هى آخر عقيدةفى الدين . لو لم اكن خالدا لما كان الله هو الله ، ولما كان هناك خلود ، وما كان هناك اللـه . **الخلود اذن حقيقية تحليلية تتضمن حقائق اولية اخرى . لو آمنت بالله لامتلكت الخلود ايضا .** ويتطلب الاعتقاد بالسماء المدح والذم ، الثواب والعقـاب لانه ذو طبيعـة نقديـة . الجنـةللمسيحيين دون المسـلمين ، وللمؤمنين دون الكفار وللاخيار دون الاشرار . ليست الحيـاةالاخرى الا حياة الانسجام مع العاطفة ، حياة يمحى فيها الشقاق ، يعيش فيها الانســان فيتآلف ووئام مع نفسـه . لقد كان الايمان بالعالم الاخر عند الشعوب البدائية ايمانا مباشرا بالدنيادون تجريد وعمومية ، دون قطع معها . لا فرق اذن بين معتقد المسيحيين ومعتقد البدائيين الافى ان الاولين ذوو حضارة، والاخرين بلا حضارة، اى فى درجة التجريد والعمومية . وكما ان اللهليس الا ماهية الانسان بعد ان يتم تطهيره من تحديدات الانسان الفردى ، سواء من الفكراو من العاطفة كذلك ، فالآخرة ليست الا الدنيا بعد تحريرها وتخليصها من حدودها . فاذا ماانفصل الانسان عن ماهيته فانه سرعان ما يعود اليها . الاعتقاد بحرية الذاتية بخصوص حدودهافى الطبيعة ، وهو فى الحقيقة ايمان الانسـان بذاته ، الايمان بالله هو ايمان الانسان بماهيتهالحقيقية بعد ان نقذفها خارج العالم ونجعلها خارقة للطبيعة وفوق طاقة الانسان . الانسانهو بداية الدين ، والانسان هو النقطة المتوسطة فيه ، والانسان هو غاية الدين ونهايته .

**وهكذا ينتهي فيورباخ من هـذا الوصفللوضع الصحيح للدين على انه انثروبولوجيا ، اى وضع الانسان قبل ان يصفه وهو مغتربزائف في ثيولوجيا الدين .**

• • •

**ثالثا : الجوهر الزائف اى ثيولوجيا الدين :**

**يبين فيورباخ فى القسم الثانى تناقضاتاللاهوت، اى الثيولوجيا، موضحا ان الثيولوجيا هى تزييف للانثروبولوجيا ، وان ثيولوجيا الدينهى اغتراب لانثروبولوجيا الدين . ويكشف عن جوهـر الدين ، ويبين التناقضات اللاهوتية فياثبات وجـود اللـه وفى وصـــف ماهيته وفى التصورات الفلسفية لله ، وفى التثليثوفي الوحىوفى الطقوس وفي الايمان والحب وفى الانســان بوجه عام . ويكشف عن هذه التناقضات لا علىنحو جدلى ، كما هو الحال عند هيجل ، بـل**

**يكشف عنها فى الزمان وفي حياة الانســان وفيشعور الانسان، ويحل هذه التناقضات بارجاعها الى مصادرها الاولية فى انثروبولوجيا الدين اىبالقضاء على الزيف والعود الى الصحيح .**

أ — **وجهة النظر الجوهرية للدين** : انوجهة النظر الجوهرية للدين عملية ، أى ذاتية ، فغاية الدين هى الخير والخلاص وسعادة الانسانوعلاقة الانسان بالله ليست الا علاقة الانسان بخلاصه ، والله ليس الا تحقيق الخلاص او القوةالمتناهية لتحقيق الخلاص وسعادة الانسان . لذلك كانت المسيحية عقيدة في الخلاص اكثرمنها عقيدة فى الله . ولا يتأتى الخلاص بالحصول على نعيم ارضى ، بل ان الآلام والبؤس والشقاءوالامراض تعتبر امتحانا من الله ووسيلة للتقرب اليه ، فالمؤمن مصاب . وبصرف النظر عما فيذلك من ماسوشية ، اللذة في عذاب النفس ، فان ذاتية الالم تحميل الى موضوعية التاليه كتعويضوسند وحماية . فى الالم يحتاج الانســان الى الله ، ويشعر بالله ، كأنه حاجة ، ويدعوه ساعةالضر فاذا كشف الله عنه الضر كأنه لم يدعه . فيبسط الانسان فى السرور والفرح وينقبض فيالالم والشقاء ، فى الالم ينفى الانسان حقيقــة العالم ، وكان ما يثير الفنان وخياله يضيــعفيغوص في نفسه ويلجأ الى العواطف ، ويكون مثاليافى العالم ، طبيعيا فى نفسه ، مهتما بخلاصهويضع الدين ضمن معتقداته اللعنة والبركة ، الادانة والبراءة ، العقاب والثواب فالســعادةللمؤمن والشقاء لمن لا يؤمن . ولا يلجأ الدين في ذلك الى العقل بل الى العاطفة ، عواطف الخوفوالرجاء ، ولا يعرض المسائل نظريا بل يوجهها عمليا ، فالدين سلوك عاطفى . ثم يشخص الدينخارج الانسان وخارج الطبيعة حاجاته وأوهامه فى صورة وجود شخص خاص هو الله . ثميعزو اليه الانســان كل خير ، كما يعزو الى الشيطان كل شر . الشيطان هو الشر اللا ارادىالذى لا يمكن تفسيره ، والله هو الخير اللا ارادى الذى لا يمكن ايضا تفسيره . فالله والشيطانقرينان ، الله موجب والشيطان سالب ، ثم يأتى الفضــل الالهى للوقوف امــام قوى الشــيطانوقهرها . الفضل نفى للعلل الثانية ، وهى العلل المؤثرة ، فى حين أن العالم مستقل ويخضــعلقوانين الطبيعة ، وبالتالى تكون كل الكونيات الدينية تحصيل حاصل وخداع. ولم يرد الخلقشيئا الا اضافة تصور آلى للكونيات القديمة . لقد وجدت المعجزات في الماضي ولكنها لا توجدفى الحاضر أو فى المستقبل ، فالله تصور يكمل النقص النظرى ويفسر ما لا يمكن تفسيره .

ب — **التناقض في وجود الله** ، الدين هوعلاقة الانسان بماهيته الخاصة ، ولكنها ماهية منفصلة عنه ، خارجة منــه ، غريبة عليــه بلومعارضةله . وهنا يكون الموقف الزائف المعارض للعقل والاخلاق وللطبيعة ، وهنا ينشأ الخيالالدينى ليصور الموقف الزائف ، وليحدث كل المآسى الدينية فى التاريخ . ان حضور الماهيةالانسانية المنفصلة عنــه رؤية ارادية صبيانيــة ساذجة تميز بين الانسان والله ثم توحد بينهما .وبمجرد نشأة الفكر وعمل الذهن واستيقاظ الشعور المزيف ينشأ اللاهوت ، وتتحول الرؤيةاللا ارادية الى رؤية قصدية واعيــة من أجل تفريغ هذه الوحدة والتمايز خارج الشعور بعدبدايتها فيه . كلما كان الدين فى بدايته لا يكون هناك فرق بين الانســان والله . فكان العبرانىالقديم يفصل بين الله والانسان في الوجود ولكنه

فى الصفات يعطى الله كل صفات الانسان ، وقدتم التغلب على ذلك فى اليهودية المتاخرة بالرمز . وقد حدث نفس الامر في المسيحية ، فلم تظهرالوهية المسيح الا متاخرا خاصة عند بولس والكنيسة البدائية . كانت اول محاولة للفصل بين الله والانسان واعتبار الله خارج الانسان فى وجود الله ومحاولة البرهنة عليه بالبراهين العقلية . ولكن هذه البراهين تناقض جوهر الدين ، فالله هو مالا يتصور الانسان اعظم منه ،كما هو الحال فى الدليل الانطولوجي اى ما يعبر عن الانسان .

**جـ ـ التناقض في النظرة التاملية لله** :وهى نظرية المثالية الالمانية سواء فى صورتها الصوفية عند جاكوب بوهيمه او فى صورتهاالفلسفية الميتافيزيقية عند سبينوزا وكانط وهيجل وشلنج . وهى النظرية التى تجعل اللهتصورا عقليا ، وانه لا يوجد الا من خلال الادراك الانسانى، كما ان الانسان يوجد من خلال الادراك الالهى . ولكن الدين يجعل من الشخصية الالهية الوسيلة التى يقلب الانسانبها لتحديداته وتمثلاتهلماهيته الخاصة الى تحديدات وتمثلات لموجود آخر خارجه . فالشخصية الالهية ليست الاخراج الشخصية الانسانية وموضعتها . لقد حول هيجل الشعور الذى لدى الانسان عن اللهالى شعور الله بذاته . فاصبح الله موضوع ذهننا وتصوراتنا ، واصبح هذا الموضوع الفكرىهو الموضوع الفكرى لله . يذهب التامل اذن ابعد مما يذهب الدين ، لان الله كموجود فكرىليس هو الله ، كموضوع خارجى ، الله موجود داخلى روحى فكرى شعورى ، فعل داخليمحض . هذه الموضوعية التاملية تعنى شيئين : الاول ان الله موضوع لفكرنا والثانى ان اللهموضوع لفكر نفسه . اصبح الله في الفلسفة التاملية شعورا ذاتيا خالصا ، يفكر فى ذاته ،لقد بدأ جاكوب بوهيمه بالكشف عن عواطف الانسان ثم اخرجها وشخصها فاصبحت الها .

**د ـ التناقض فى التثليث** : لا يوضع الدينالمسيحى او اللاهوت المسيحى ماهية الانسان أو الله فقط باعتباره موجودا شخصيا ، بل يعطىأيضا تحديدات اساسية لهذه الماهية فىاشخاص . فالتثليث ليس الا مجموع الفروق الجوهريةالاساسية التى يراها الانسان فى ماهيته ، وهى تماثل نفس التحديدات فى الشخصية الالهية . فتغترب الشخصية الانسانية عن ذاتها بادخالها هذه التحديدات في الشخصية الالهية . التثليثتناقض من حيث انه يضع التعدد فى تصور الاله الواحد ، فيضع الخيال فى العقل ويدمجالاسطورة في الواقع . يفترض العقل وحدة الاشخاص ولكن الخيال يضع التثليث . وفى حكمالعقل ، هذه التمييزات من صنع الخيال ، اى مجرد وهم فى حين انها في نظر الخيال وجود . يقتضى التثليث ان يفكر الانسان عكس ما يتخيل وان يتخيل عكس ما يفكر ، يقتضي التفكير فىاشباح وكانها موجودات حقيقية ، فالعقل يستبعد التعدد من الالوهية .

**هـ ـ التناقض في الطقوس** : وكما يتضمنالجوهر الموضوعى للمسيحيةتناقضات واضحة. كذلك يتضمن الجوهر الذاتى تناقضات أوضح . وتناقضات الجوهر ، الذاتى للمسيحية هى الايمان والحب اللذان يتخارجان فى الشعائر وطقوس العماد والمشاركة . فطقس الايمان هو العماد ، وطقس الحب هو المشاركة . الايمانوالحب هما عنصرا المسيحية الذاتيان . الايمان

هو الامل بالنسبة للمستقبل ، ولكنه يتشخص ويتحول الى وجود خاص ، كما تحولت من قبل ماهية الانسان وتشخصت فى الله . يتحول الماء من ماء طبيعى الى ماء فوق طبيعى Surnatural وكما يوقعنا الدين المسيحى في اغتراب عن ماهيتنا الخاصة ، وكما نغترب عن ذواتنا يغترب الماء عن ذاته ويتم ذلك ايضا بفعل الخيال . وكما يغترب الخمر فيصبح دما ، ويغترب الخبز فيصبح جسدا يتم ذلك بفعل المعجزة . لا يمكن فهم العماد بدون المعجزة ، كما لا يمكن ان يحصل الايمان بدون المعجزة ، اذ لا يعتمد على الذات ولا على النشاط المستقل او على حرية الحكم والاعتقاد . واذا كان العماد للاطفال فالمشاركة للكبار ، غرضها المشاركة فى جسد المسيح ، الجسد الحقيقى . فالمسيحى قبل الافطار فى الصباح وهو صائم ، يتمثل جسد المسيح بالتناول ، بالفعل وليس بالروح وحده. والحقيقة ان ذلك لا يتم الا في الخيال مثل تحويل الخمر الى دم والخبز الى جسد . الايمان قوة الخيال التى تحول الواقع الى لا واقع ، واللا واقع الى واقع ، وهو ما يعارض شهادة الحس وبرهان العقل . ينكر الايمان ما يثبته العقل ، ويثبت ما ينكره العقل . لقد استطاعت البروتستانتية ان تقيم مشاركة أفضل تتم بالكلام وباللغة ، وليس بالخمر والخبز ، ومع ذلك فالنتيجة واحدة : الخرافة واللا اخلاقية .

**و ـ التناقض فى الايمان والحب** : بعد ان تكشف الطقوس عن التناقض بين المثالية والمادية، بين الذاتية والموضوعية ، وهما يكونان ماهية الدين المسيحى ، فان الطقوس ليست شيئا بدون الايمان والحب . فالتناقض في الطقوس يؤدى بنا الى التناقض فى الايمان والحب . ماهية المسيحية هى التوحيد ولكن الظاهر هو التفريق. فالله ماهية الانسان المتوحدة مع وجوده ، ولكنه يعرف في المسيحية باعتباره آخرا منفصلا . الحب يكشف عن ماهية الدين المسيحى المتحدة بمضمونه ، والايمان يكشف عن وضعه وصورته. الايمان فى المسيحية يحدد الانسان ويقيده ، ينزع منه حريته وقدرته على تقدير الآخر المنفصل عنه ، والحب الضد من ذلك . الايمان المسيحى مغلق على نفسه ، واللاهوتى سجين مذهبه ، ويصوغ الايمان موضوعه على أساس من المصلحة والانانية ، بدعوى البحث عن السعادة في موجود شخص خاص. المؤمنون فى المسيحية ارستقراطيون وغير المؤمنين من العامة ، والله هو تشخيص المؤمنين على حساب غير المؤمنين . الايمان غرور ، بل واعتى من الغرور الطبيعى لانه يعتمد على وجود أسمى ، المخلص والمنقذ ، والكريم وصاحب الايدى والنعمة . تواضع المؤمن اذن غرور مقلوب ، تواضع ظاهرى . الايمان محدود، ومن خلال هذا التحديد يكون الله غير المحدود . الايمان أمر ضرورى ومن ثم فهو عقيدة . الايمان انانى لا يبحث الا عن خلاص المؤمن ولو غرق الآخرون ! الايمان كراهية ، من ليس مع المسيح يكون ضده . وبذلك يكون الايمان في المسيحية تعصبا لا يعرف التسامح ، ومرتبطا بالوهم والجنون والطائفية . الايمان نقيض الحب ، والحب صنو العقل . الحب مباشر بلا واسطة مثل العقل ، فى حين ان الايمان في المسيحية في حاجة الى توسط . وبذلك فالايمان فى المسيحية اغتراب لا يقضي عليه الا الحب .

• • •

**تعليق اخير :** بعد هذه التناقضات يجب تجاوز ماهية المسيحية . لقد برهنا على أن مضمون المسيحية وموضوعها انساني كلية ، **وان سر الثيولوجيا هي الانثروبولوجيا ، وان سر اللوجوس الالهى هو الماهية الانسانية .** ولكن الدين المسيحي ليس على وعي بالطبيعة الانسانية لمضمونها بل انه يعارض كل ما هو انساني ولا يعترف بمضمونه الانساني . ان تحويل مجرى التاريخ انما هو في هذا الاعتراف العلني بان الوعي الالهى هو الوعي بالجنس ( المنطقي ) ؛ وأن الانسان يستطيع بل يجب ان ترتفع حدوده ، فرديته وشخصيته . ولكن ليس فوق القوانين والتحديات الجوهرية لجنسه . لا يستطيع الانسان ان يوجد او يشعر او يتخيل او يعتقد او يريد أو يحب الا ماهيته الخاصة باعتبارها مطلقة والهية . **ويحدد فيورباخ موقفه من الدين انه ليس سلبيا بل نقديا ، وانه ليس هادما بل بناء . الدين هو الشعور الاول للانسان بذاته لانه شعور الانسان بذاته ، حب الانسان لذاته ، لذلك كانت علاقات الدين هى علاقات الاخلاق ، وكانت علاقات الاخلاق هى علاقات الدين . فلا يوجد دين خارج الاخلاق .** الزواج علاقة مقدسة فى ذاته بطبيعة العلاقة وليس لانه دينى . ويفكر الانسان المتدين فى الله لأن الله يفكر فيه ، ويحب الله لان الله يحبه . اننا لا يمكن أن نؤسس الاخلاق على اللاهوت ، الا اذا تم تأسيس اللاهوت المسيحى اولا على الاخلاق ، والا استحال الحصول على مقياس للاخلاق واللااخلاق . وتركنا الامر للعبث والتعسف ، وكأن فيورباخ هنا يعيد مشروع كانط للسلام الدائم بتأسيس السياسة على الاخلاق . فهو يرى اننا لسنا في حاجة الى شريعة الدولة المسيحية بل فى حاجة الى شريعة الدولة العقلية ، العادلة ، الانسانية . فالعدل والخير الحقيقي يحتويان على أساسه فى ذاته . وهو القادر على هدم الزيف والخداع الذى يفسد الانسانية والذى يقتل في الانسان قواه الحيوية . يجب علينا قلب العلاقات الدينية ، وتفسير الوسائل على انها غايات : فالماء ليس هو الماء المقدس فى العماد بل الماء فى الطبيعة . والخبز ليس هو الخبز المقدس بل هو خبز الجوعى ، والجسد ليس الجسد المقدس بل جسد الانسان العادى . والدم ليس الدم المقدس بل دم الشهداء والضحايا . ان الطبيعة فى حاجة الى الانسان كما ان الانسان فى حاجة الى الطبيعة ، والطعام والشراب ، هذا هو سر المشاركة .

**وهكذا ينتهي فيورباخ من محاولته لاعادة الدين المسيحى الى الموقف الانسانى ، واعادة ملكوت السماوات الى ملكوت الارض ، وهو ما حاوله الاسلام قبل ذلك بثلاثة عشر قرنا ، وكان الفلسفة الغربية كلها منذ الاصلاح الدينى وعصر النهضة وفلسفة التنوير حتى فيورباخ والهيجليين الشبان ما هى الا محاولة للاقتراب من انسانية الاسلام وواقعيته ورفضه للكهنوت والاسرار وتاكيده للعقل والتوحيد . فسهام فيورباخ موجهة الى الدين قبل ان يكتمل وليس بعد اكتماله وتحققه . « اليوم اكملت لكم دينكم ، واتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الاسلام دينا » .** صدق الله العظيم .

# المراجـــع

ا ـ نصوص فيورباخ

L. Feuerbach : Das Wesen des Christentum,

Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1974, The Essence of Christianity, Tran. G. Eliot, Harber & Row, New York, 1957, L'Essence du Christianisme, Trad. I.P. Osier & I.P. Grossein, Maspero, Paris, 1968.

L. Feuerbach : Maui Festes Philosophiques, Textes Choisis (1839-45), Trad. L. Althuser, PUF, Paris 1960.

L. Feuerbach : Fiery Book, Selected Writings of L. Feuerbach, (Arch.) Donbleday.

ب ـ دراسات خاصة عن فيورباخ

H. Arvon : L. Feuerbach ou la Transformation du Sacre, PUF. Paris, 1957

M. Xhanfflaire : Feuerbach et la Theologie au la Secularisation, Le Gerf, Paris, 1970.

A. Levy : La Philosophie de Feuerbach et son influence sur la Litterature allemande, Paris, 1904

I. Vuillemin : La signification de L'Humanisme athee chez Feuerbach et l'idee de vature, deucalion, T. IV, Neuchatel, Paris, 1952, pp. 17-46

K. Marx & F. Engels : Theses sur Feuerbach, Paris, Ed. Sociales, 1968

K. Marx & F. Engels : L'Ideologie Allemande, Paris, Ed. Sociales, 1968

K. Marx & F. Engels : Sur la Religion, Paris, Ed. Sociales, 1968.

K. Marx & F. Engels : Le Saint Faurille, Paris, Ed. Sociales, 1968.

K. Marx : Manuscripts de 1844, Paris Ed. Sociales, 1969.

M. Stirner : L'Unique et sa propriete, Trad. Dr. Reclaire, I.I. Pauvret, Paris, 1960.

B. Bauer & K. Marx : la question jaive, Paris,

جـ ـ دراسات عامة عن فيورباخ

K. Barth : Prostestant Thought, From Rousseau to Ritschl, Simmon & Schuster, New York,1969

G.M. Cottier : l'Atheisme du Ieuae Marx, ses origines Hegeliennes, Paris, 1959.

H. Delubac : La Drame de l'Humanisme a thee. Paris 1944.

G.H. Cox : The Secular City, Secularization & Urbanization in Theological Perspective, New New York, 1962.

د ـ دراسات عامة عن الاغتراب

G. Novack : The Marxist Theory of Alienation, Pathfinder Press, New York, 3rd ed. 1973.

حبيّب الشاروني

# الاغتراب في الذات

لايتضمن لفظ **الاغتراب** من الناحية الاشتقاقية سوى تعريف ميتافيزيقى ولفظى : فأصله اللاتينى Alienatus يعنى ذلك الذى لايمتلك ذاته . بيد ان هذا اللفظ قد اتسع استعماله ، لاسيما ابتداء من القرن التاسع عشر ، فامتــد الى مجــالات متعددة متباينة ، واتخذ من ثمة معانيا تختلف باختلاف المجال . فقد شاع هذا اللفظ فى علـم النفس وفى علـم الاجتماع وفى الاقتصـــاد وفى السياسة ، ومضى بعض المؤرخين يلتمس لـه مصادر قديمة تعود به الى الفكر اليونانى القديم وتتجلى فيما عبر عنه عندئذ بحالة الجذب ex-stasis حيث يسلم الانسان جسمه للشعائر ومابها من الغاز ، أو فيما عبرت عنه اشعار هوميروس حين وصفت من لا قبيلة له ولا قانون ولا قلب ، كما مضى بعض المؤرخين يردون الاصل التاريخي الى فجر اليهودية متمثلا فى أبرام فى غربته بغير اسرة أو بيت وبغير ارض او وطن وبغير دين قومي وذلك قبل أن يصبح اسمه ابراهيم ويعطى ارض غربته ( **راجع سفر التكوين ١٧ : ٤ ــ ٨** ) .

---

★ الدكتور حبيب الشارونى استاذ الفلسفة الحديثة المساعد بجامعة الاسكندرية . له اهتمامات واسعة بديكارت وجان بول سارتر والوجوديين .

**وربما امكن ان نجد فى كل من هذه الاصول التاريخية وفى مختلف الاستعمالات والمعانى التي جرى بها لفظ الاغتراب حتى العقد السابع من هذا القرن قاسما مشتركا هو فكرة الانفصال ، ويرتبط بالانفصال شعور بعدم الراحة .**

**وبالرغم من ان هذا الانفصال وما يصاحبه فى الاغلب والاعم من شعور بعدم الراحة يتضح باحلى صوره فى الفلسفة الوجودية ، فانا تقتصر فى هذا البحث على تناول اغتراب الذات عن نفسها فى فلسفة اصبحت تعد الان كلاسيكية وتبدو للوهلة الاولى خالية من اى معنى من معانى الاغتراب : هى فلسفة رينيه ديكارت .**

• • •

والاغتراب فى فلسفة ديكارت يجيء فى عدة مجالات : **الاول هو الكوجيتو** Cogito **الديكارتى** حيث يتضح اغتراب الانا عن ذاته ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه الاغتراب الميتافيزيقى . **والثانى هو الاغتراب الانطولوجى** حيث ترد الحياة الانفعالية الى الية الارواح الحيوانية. **والثالث هو الاغتراب الوجودى** حيث تعيش الذات تجربة الانفعال فى نطاق « الانا افكر » الديكارتي .

**الاغتراب الاول اغتراب ميتافيزيقى** . ونحن نعرف أن الميتافيزيقا فى فلسفة ديكارت تنحصر فى معرفة الله ومعرفة الذات . ثم نعرف ان فلسفة ديكارت تبدأ باليقين الاول المتضمن فى الشك ، وهو يقين الكوجيتو لتمضى منه الى اليقين الثانى وهو وجود الله .

فاذا وقفنا عند هذا اليقين الاول وجدنا ان ديكارت يحصل عليه حين يبدل بالبحث فى الموضوعات التامل فى الباحث نفسه اى فى ذاته . ويقرر ديكارت أن الفيلسوف يعرف ذاته . « مفكرا » ، فالكوجيتو ، وهو الدليل الحدسى لاثبات وجود النفس ، يخرج من الشك ويفصل الشك ذاته من حيث ان الشك تفكير : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » . تلك فى نظر ديكارت حقيقة راسخة ندركها بحدس واحد ، وتمتاز بأنى أدرك فيها الوجود والفكر متحدين اتحادا لا ينفصم وهذا الاتحاد يكشف عن معنى الوجود الذى يقرره الكوجيتو ، فهو يعنى وجود الانا ولكن من حيث أن الانا مفكر فحسب . صحيح أن التفكير يعنى الشك والفهم والتصور والاثبات والنفى ، ويعنى كذلك الارادة والتخيل والاحساس (١) . ولكن هذه جميعا افعال للحكم ، ذلك انه ينبغى التمييز بين آلية هذه الافعال (٢) وبين واقعة أننا « ندركها مباشرة بأنفسنا » أو « بلمحة من لمحات الذهن » . فهنا فعل تعقل لا يتحدد بموجب موضوع التعقل . ومن ثمة فالتطابق تام داخل الكوجيتو بين وجود الانا وفعل التفكير وليس يعرف الانا سوى انه موجود مفكر .

---

١ – ديكارت : مبادىء الفلسفة – القسم الاول – فقرة ٩ .

٢ – لان الاحساس كما يقول ديكارت مستحيل بدون الجسم ( التاملات فى الفلسفة – التامل الثانى – فقرة ٨ ) .

**الى هنا لايغترب الانا عن ذاتـه** . فالكوجيتوحين يقف عند هذه الصيغة يشـير الى تجربـة واحدة ليس فيها اى مجال للتمييز بـين فعـل‌الوجود وبين ممارسـة التفكير .انه يشـير الـى حقيقة احدة هي حقيقة ما يكونه الانا وما يبدوعليه . لكن ديكارت‌لايقف عند هذه الصيغة ــوهو لايفعل ذلك لان هذه الصيغة وحدها لاتنتهى الى‌مايريد أن ينتهى اليه من تقرير النفس كجوهــر مفكر . لذا فان ديكارت ينتقل ضمنا وصراحــةالى صيغة أخرى يتضح فيها على الفور اغتراب الانا عن ذاته . انه ينتقل ضمنا لانه عندما يقول :« انا أفكر اذن انا موجود » انما يعنى « انا أفكر اذن انا جوهر مفكر » . وبذلك يصبح الوجـوداللذى يثبته فى قوله « انا موجود » يختلف كـل الاختلاف عن الوجود اللذى يثبته فى قوله ؟« أناافكر » . ومعنى هذا هو أن فى ال « انا افكر اذن أنا موجود » انتقال ضمنى من أنا الى انا اخر ،اى‌ان ديكارت يمضي خلسة الى ذات لم تعد هــى ذاتــى ــ انــه يمضى الـى النفس فى الفــرض‌الميتافيزيقى ، وهى‌ليست الاناقى تجربته الخاصة من ذاته . ان السـمة الرئيسـية لهذا الانا فى‌تجربته‌الخاصـة هى انه مجال للادراك المعلوم بالشعور ، ومن ثمة فان ماهيته هى الظهور . لكن ديكارت‌بعد أن عثر على هذا الانا الذى يتسـم اساسـا بتجربته الكشفية عن ذاته قد فارقه على الفــورالى حقيقة ميتافيزيقية تقوم خارج مجال الادراك المعلوم بالشعور ــ حقيقة يصح أن نقـول انهــاتختفي فى عالم اخر مفارق بالنسبة للانا . يقول جان فال مؤيدا الكييه Alquié : « ان الكوجيتويحيل الى شىء آخر خلاف الانا الذى ينصـب عليه الشك . انه يحيل الى وجوده الخاص ،لان‌الفكر ليس سوى المحمول الاساسي للشىء المفكر » (٣) .

وينتقل ديكارت صراحة الى هذه الحقيقــةالمفارقة حين يقول : « اناشىء مفكر Res cogitans (٤) . وكلمة « شىء » هنا Res باللاتينية او chose بالفرنسـية لاتاتى على سبيل المجاز حتى حين يمضى ديكارت فى الوضع نفسه ليفسرهــابقوله : « اى ذهن او روح أو فكر او عقل » . ذلك أن هذه أيضا تعنى فى فلسفة ديكارت ان‌الاناجوهر ماهيته التفكير . يقول ديكارت فى المقال‌عن المنهج : » انني جوهر كل ما هيته أو طبيعته‌هى‌ان يفكر » (٥) . فتفسير ديكارت للانا بانه جوهر ماهيته التفكير يدل على الفور على ان ديكــارت‌يشعر بالحاجة الى تقرير « شـىء » بالمعنـى الحقيقى لكلمة شىء كى يستند اليه ويتدعم به‌الانا افكراللذى اكتشفه‌ديكارت اول‌الامر .واحالة الانا الى شىء هو انتقال من « الذات » او مـن« الوعى » كما يمثل‌فى الكوجيتو الى جوهرمفارق ليس هو الذات ولا هو الوعى وانمـا هو وهـم‌ميتافيزيقى .

---

٣ ـ Jean Wahl : L'Expérience Métaphysique (éd. Flammarion, Paris 1965), p. 59.

٤ ـ ديكارت : التاملات فى الفلسفة الاولى ـ التامل‌الثانى ـ فقرة ١١ .

٥ ـ ديكارت : المقــال فى المنهج ـ القسم الرابع .

هذا الجوهر المفارق يثير **مسألتين: احداهما** الطريق المؤدى اليه ، **والاخرى** الدور الذى يقوم به . بصدد المسألة الاولى يلح ديكارت على أن ادراكنا فى الفكر شيئا مفكرا لايعنى ادراك شيئين بل ادراك شيء واحد من حيث ان الشعور بالافكار هو شعور بالذات المفكرة . ولكن الحاح الفيلسوف ليس بمبرر فلسفى ولايضفى الشرعية على الطريق الذى يسلكه ديكارت ماضيا من مجال البديهي الى مجال الممكن : فالانا أفكر امر بديهي يدرك على نحو مباشر بموجب ما لدى الانا من تجربة عن ذاته ، بينما الانا موجود امر ممكن لانه موضوع استنباط فى قياس اضمارى يفتقد الى الهوية بين موضوع المقدمة الصغرى وموضوع النتيجة . ان الانا فى المقدمة الصغرى هو الانا من حيث انى أوجد كجوهر . فليس يقينا ان كل مايفكر أو يعرف أنه موجود ، يوجد بالضرورة كجوهر مفكر خارج الفكر . ولسنا نعود هنا الى انتقاد جاسندى Gassendi لديكارت رغم ما فى هذا الانتقاد من وجاهة ، وانما ما يهمنا هو انتفاء الهوية بين الانا افكر والانا موجود ، لان هذا الانتفاء يعنى على الفور اغتراب الانا عن ذاته . واذا جاز لنا أن نقول بان ديكارت لم يشعر بهذا الاغتراب ولم يعبر فى اى من كتاباته عما يشير تصريحا او تلميحا الى الشعور بالاغتراب ، أو الى ما يترتب عليه من الشعور بعدم الراحة ، فانه يجوز لنا أن نتحدث عن هذا الشعور لدى قارىء ديكارت . فقارىء ديكارت يشعر فى الحاح ديكارت على بيان طبيعة النفس الانسانية ، لاسيما فى التامل الثانى وفى رسالته الى الاب مرسين ( وعلى الاخص رسالته فى ٢٨ يناير ١٦٤٢ ) ، بأن هناك انتقالا من مجال المحايثة الى مجال المفارقة . وفى هذا الانتقال يشعر الانا بالاغتراب فى عالم مفارق قريب الى حد ما من عالم المثل الافلاطونية . ولذلك قلنا فى عنوان هذا البحث « الاغتراب فى الذات » ولم نقل « الاغتراب عند ديكارت » . وقد لايرى قارىء ديكارت ان البرهان المنطقى بكاف لرفع الاغتراب الميتافيزيقى . وهنا يثار التساؤل بصدد المسألة الاخرى عن الدور الذى يقوم به الجوهر المفارق . لقد أراد به ديكارت أن يقوم بدور الدعامة التى يستند اليها الانا فى وجوده . ولكن ديكارت فى واقع الامر قد فصل بذلك بين الدعامة وبين ما يراد له أن يستند اليها ، **لانه قد فصل بين واقعة الوجود الشخصي المعبر عنها بانا افكر ، وبين النفس من حيث هي جوهر ، اى** من حيث هي تصور مطلق عن شيء مفكر . ان الجوهر هنا لايستمد رسوخه وصلابته الا مما هو مفروض ان يدعمه ، اى من النفس التي لايمكن أن تكون دون ان تتجلى فى فعل التفكير . فالنفس عند ديكارت لابد أن تفكر دائما . فما هي قيمة الدعامة فى ذاتها ؟ انها كما يقول ميشيل هنرى (٦) « حد مجهول » لايجلب شيئا يضاف الى الذات الحقيقية . لقد ذهب اميل بوترو (٧) الى أن الكوجيتو الديكارتي لايرمى الى أن ينسب للنفس جوهرية مطلقة كتلك التي يعرفها كنط ، وذلك على اساس من قول ديكارت : « ربما انني اذا توقفت عن التفكير توقفت أيضا عن الوجود » .

---

٦ ـ Michel Henry : **Philosophie et Phenoménologie du Corps,** (P.U.de France, Paris 1965), p. 62.

٧ ـ Emile Boutroux: La **Philosophie de Kant** (Vrin, Paris 1926) Deuxième Partie, Ch. VI.

فلكي تكون النفس جوهرا يلزم ان تفكر دون انقطاع لكنا نعلم ان الزمن عند ديكارت بموجب طبيعته الخاصة غير متصل . ومن هنا تأتي الضرورة في ميتافيزيقا ديكارت ليس فحسب لنظرية الخلق المتصل ، وانما كذلك وعلى الاخص لجوهرية النفس . فالجوهر وحده هو الذى يجعل استمرار الانا في الديمومة امرا ممكنا . انه يعين الذات على الوجود ويحافظ على بقائها واستمرارها في قلب الزمن الذى هو دائما بحكم انفصاله على وشك الانهيار . فالنفس الجوهرية هي عند ديكارت الضامن الميتافيزيقي للديمومة الشخصية . وهنا نقع في اغتراب اخر وثيق الصلة باغتراب الانا عن ذاته هو اغتراب الانا عن ماضيه . فالشك في الذاكرة وعدم الاطمئنان الى ماتحويه من تجارب ومعارف هو ، بالاضافة الى كونه من مستلزمات المنهج الديكارتي ، نتيجة حتمية للوجود الانى الخالص . والتجاء ديكارت الى تقرير جوهرية النفس بغية ان يجعل استمرار الانا في الزمن امرا ممكنا هو وقوع في الاغتراب من اجل رفع الاغتراب عن الماضي . ولكن ما قيمة بقاء الماضي في تصور مطلق عن جوهر مفكر ليس هو الوجود الشخصي ويصح ان تبدل به اى انا اخر لا شخصي كذلك ؟ ان رفع الاغتراب عن الماضي لا يتحقق الا في فلسفة لاترى في الانا جوهرا او ذاتا ثابتة ، وانما وعيا متصلا يجتمع فيه الماضي والحاضر في دفعة واحدة عناصرها متداخلة مختلطة كما هو الشأن في فلسفة برجسون .

بيد ان **رفع الاغتراب** عن الماضي يفترض ان يحل من قبل اشكال الاغتراب الميتافيزيقي الذى رأينا انه النتيجة المترتبة على القول بجوهرية النفس . واذا كان الكوجيتو الديكارتي ينتهي عند ديكارت الى نفس مغتربة في عالم مفارق ، فاننا يمكن ان نذكر هنا أن الانا افكر لاينتهي الى جوهرية النفس في فينومنولوجيا **هوسرل** ، اذ انه يتجه من حيث هو فعل شعورى وبموجب فكرة القصدية نحو موضوعاته ويتعلق بها . كذلك يمكن ان نذكر مقال وليم جيمس « هل للشعور وجود ؟ » حيث لايعود الشعور عنده جوهرا قائما بنفسه أو شيئا روحيا مستقلا عن البدن ومتميزا عن العالم الخارجي ، وانما يصبح وظيفة فحسب هي وظيفة المعرفة التي تقوم بها الافكار .

لكن ديكارت حين تادى الى القول بجوهرية النفس راى أن هذه النفس يمكن أن توجد وأن تمارس التفكير دون أن تكون حاصلة اطلاقا على جسم (٨) . وامكان وجود النفس ـ سواء أكانت جوهرا أم مجرد فعل هو فعل الوعي ـ دون أن تكون هذه النفس متحدة اتحادا جوهريا بالجسم ، انما هو اشكال فلسفي يشوب الفلسفة الديكارتية في اهم مراحلها وهي مرحلة اليقين الاول ، ولا يحله ديكارت الا بالوقوع في اغتراب انطولوجي حين ينتهي الى ما يمكن أن نسميه **اليقين الثالث** وهو اليقين المتعلق بقيام اتحاد وثيق بين النفس والجسم .

---

٨ ـ ديكارت : مبادىء الفلسفة ـ القسم الاول ـ فقرة ٨ .

**في المرحلة الاولى — مرحلة اليقين الاول —** يقيم ديكارت تمييزا حقيقيا بين نفس الانسان وجسمه واذا كانت ماهية النفس كما رأينا هي التفكير فان ماهية الجسم هي الامتداد . وليس هناك أي مجال في فلسفة ديكارت لتمييز أنواع مختلفة من الامتداد . فالامتداد كما يكشف عنه مثال قطعة الشمع هو الوسط الذي تتم فيه الحركات الالية والمؤدية في جميع الحالات الى تغير الاجزاء المختلفة له في أوضاعها المتبادلة. فهو امتداد هندسي بحت يملأ المكان ويشغله . واعتبار الجسم امتدادا لا ينسحب في فلسفة ديكارت على الجسم الساكن فحسب ، وهو الخاص بالطبيعة الفيزيقية ، وانما هو ينسحب بالمثل على الجسم الحي وعلى جسم الانسان . فليس ثمة اى فارق عند ديكارت بين جسم الانسان وجسم الحيوان واى جسم فيزيقي ومن هنا جاءت عند ديكارت نظريته الشهيرة عن الحيوانات التي هي في الوقت نفسه آلات .

**لكنا نعلم ان فلسفة ديكارت لاتقف عند اليقين الاول الخاص بالنفس ، ولا كذلك عند اليقين الثاني الخاصة بوجود الله . فهذه هي بمثابة الجذور فحسب من شجرة المعرفة . وللشجرة كذلك جذعها الذي هو الفيزيقا واهم من ذلك فروعها الرئيسية التي هي الميكانيكا والطب والاخلاق . وفلسفة ديكارت الاخلاقية ترتبط على نحو مباشر باليقين الثالث الذي يقرر وجود طبيعة بسيطة ثالثة ليست هي الفكر ولا هي الامتداد وانما هي طبيعة الاتحاد بين النفس والجسم .** وقد تناول ديكارت هذه الطبيعة في التأمل السادس ( الفقرة ١٢ ) . لكنه قد عاد اليها بالتوضيح حين مضى الى بعض مسائل الفلسفة الاخلاقية بمناسبة الاسئلة التي وجهتها اليه الاميرة اليصابات . ففي خطاباته لهذه الاميرة التي كانت لها منزلة خاصة في حياة ديكارت وفي فلسفته ، والتي حرر من أجلها كتابه « رسالة في الانفعالات » يؤكد ديكارت أن سبب الانفعالات المتنوعة التي تعانيها النفس يعود في نهاية الامر الى الاجسام الخارجية والى الجسم الانساني فعندما يتلقى المخ تأثير الاجسام الخارجية تنتقل أجزاء الدم الدقيقة في حركة سريعة متجهة خلال الاعصاب من المخ واليه ، فتقوم بالتوصيل بينه وبين العضلات وبينه وبين أعضاء الحس .

وأيا ما كان من هذا التصور الفسيولوجي الذي يرجع حركة الدم لا الى نبض القلب على نحو ما كشف هارفي ، وانما الى مايعتقده ديكارت من وجود حرارة في القلب تجعل الدم يتمدد ويندفع في دورته ، فان تفسير الانفعال بهذا الاندفاع الدموي ورده الى حركات الارواح الحيوانية ، وهذه جميعا حركات عمياء وليس لها غاية أو هدف ، انما يعني ان ديكارت ينزع عن الانفعال اى دلالة او معنى . واهم من ذلك ان رد الانفعال الى الدورة الدموية يخرج به من مجال الارادة الانسانية وامكان السيطرة عليه ، فلا يعود الانسان بعد ذلك يحمل في داخله مبدأ سعادته او شقائه ، ولايعود مسئولا عن انفعالاته ، لانه بالطبيعة غير مسئول عن دورة الدم في الاوردة والشرايين . فالجسم الانساني يتحول في فلسفة ديكارت الى جهاز الى يخضع لعوامل خارجية الية تؤثر فيه على نحو الى كذلك . وبهذا تتحول الذات المنفعلة الى معلول لعلة فسيولوجية يصبح

ان نعتبرها طرفا ثالثا غريبا عن الانا . وهذا هو عين الاغتراب الانطولوجي الذى توحى به نظرية ديكارت فى تفسير الانفعال . ان الانفعال فى فلسفة ديكارت علامة بارزة على اتحاد النفس بالجسم ، والا لما احس الانسان بالالم عندما يلحق جسمه جرح واقتصر على ادراكه بالعقل **( التامل السادس فقرة ٢٧ )** ، ولكن الانفعال بهذا الاعتبار علامة أيضا على تداخل الجسم فى مجال النفس ، لان الانفعال في نهاية الامر احساس ، والاحساسات لاتصدر فى النفس باعتبارها شيئا مفكرا **(مبادىء الفلسفة ــ الجزء الثاني فقرة ٣ )** .

**ان قدرات النفس أو ملكاتها اما ايجابية كالارادة واما سلبية كالادراك (٩)** . والانفعال هو ادراك يتميز بثورة جسمية ملازمة له مصدرها التغير مفاجىء فى جريان الدم . فهو ملكة سلبية تنجم من تاثير الجسم الذى هو جوهر ممتد فى الانا التي هي جوهر مفكر . واذا كان حقا اننا لانرى فى المعلول فعل العلة كما يقول هيوم ، فان العلة هنا تصبح أشبه مايكون باللاشعور الفسيولوجي الذى يند عن معرفة الانا ومن ارادته ورغم أن ديكارت يمضي فى « رسالة فى الانفعالات » محاولا تقديم الوسائل المختلفة لتجنب انحرافات الانفعال ولحسن استخدامه والانتفاع به ، الا أن تفسير الانفعال بالحالة العضوية واعتباره ناشئا عن حركات الارواح الحيوانية يجعل الانسان غريبا عن مصدر انفعالاته . وهذه الغربة تعني فقدان الانسان لحريته . ان هذه الحرية قاصرة على الجوهر المفكر اى على الانا من حيث هو جوهر مفكر . لان الحرية عند ديكارت هي قدرة الانا على الرفض وعلى القبول . وتتجلى هذه القدرة فى أقوى معانيها فى فعل الشك الذى هو فعل الانا افكر . اما حين يتدخل الجسم كما تقرر نظرية الاتحاد الجوهري وتعزى اليه الانفعالات أو حتى حين تعزى الى الطبيعة الاولية التي قصد بها ديكارت ان تكون المجال للتجربة الانفعالية فان حرية الانا تستلب عندئذ لان ثمة عاملا خارجيا يتداخل هنا هو الجسم الامتداد . فهذا الجسم بعد كل شيء يخص الطبيعة الفيزيقية والالية . ومن هنا فمهما يكن من محاولات ديكارت فى القول بطبيعة بسيطة اولية ثالثة فان شقا عميقا يفصل دائما فى هذه الطبيعة بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد . اما شهادة الوجدان التي يذعن لها ديكارت حين يقرر طبيعة الاتحاد فهي تظهرنا ــ وقد اظهرت الفيلسوف الفرنسي مين دى بيران ــ على علاقة باطنية بين الانا والجسم الذاتي كما تمثل فى ظاهرة الجهد العضلي . ففي هذا الاتحاد الوثيق بين النفس والجسم لايصبح الانفعال اى مجرد الاحساس هو الدليل على معرفة الانا لذاته ولوجوده ، وانما يصبح الادراك أو النشاط الحركي هو الدليل على ذلك .

لكن نظرية ديكارت فى طبيعة الاتحاد لاتوحد بين الانا والجسم الذاتي ، لان الجسم عند ديكارت هو دائما موضوعي . ومثل هذا الجسم الموضوعي لا يمكن ان يتوحد مع وجود الانا لما بين الاثنين من تعارض أصلي .

---

٩ ــ ديكارت : التاملات فى الفلسفة الاولى ــ التامل الرابع .

**فاذا عدنا الى التساؤل عن السبب الـذى حدا بديكارت الى ان يقيم نظرية الاتحاد،وان يجد فى هذا الاتحاد مجالا لتفسير الانفعالات امكننا انتقرر انه قد اراد بذلك ان يحل مشكلة الاغتراب الوجودى برده فى نهاية الامر الى هـذا الاغتراب الانطولوجي** . وبعبارة اخرى قـد اراد أن يـرد التجربة الداخلية عن الانفعال كما يعيشه الانـاويحياه الى علة غريبة هي ذلك الخليط من الجوهر المفكر والجوهر الممتد . اما اذا وقفنا عند **الكوجيتو** فاننا نجد فيه ـ باعتراف ديكارت نفسه ـ تجارب انفعالية لاترد ولاتحتاج لان ترد للجوهر الممتـد . فهناك ، كما يقول ديكارت ، أفراح ولذات عقلية خالصة . ولكن بسبب ما تحمله هذه الانفعالات من سمات نظرية تتجلى بصفة خاصة فى المعرفة العقلية الرياضية جعلها ديكارت دون اى مبررفلسـفي فى مستوى أعلى من تجارب انفعالية أخرى كالبغض او الالم .ان المبرر هنا يتعلق بالقيمةوليس مـبررا فلسفيا . وبموجب هـذا المبرر الاكسيولوجي نقول ان الحب أسمى من الكراهيةولكن هذا لايعنى ان الحب تجربـة فكريـة وأن الكراهية تجربة جسمانية او ناشئة عن الطبيعـةالمختلطة . ومع تمايز التجارب الانفعاليـة مـن حيث المستوى القيمى يلجأ ديكارت الى القـول بعامل خارجي يجعل منه علة لبعض هذه التجارب الانفعالية لما تتسم به من طابع وجداني .

• • •

**وهنا نتساءل عن هذا الاغتراب الوجودى الذى حاول ديكارت ان يرده الى طبيعة ثالثـة يغترب الانا عنها انطولوجيـا** . هـذا الاغـتراب الوجودى يمكن تبينه فى مجرد الانفعال . ان فلسفة ديكارت التي تبدأ بيقين الكوجيتو تجعـل مـن الكـوجيتـو شـاهـدا علـى حصـول العقل على يقين كامـل وتام عن موضـوع خاص ومعين . فاليقين هنا انى لايمتد الى المطابقة بين الفكر والوجود كما هو الحال عند الميتافيزيقيين القدماء ابتداء من بارمنيدس حتى افلاطـون . فالكوجيتو الديكارتي لايعني ولايتضمن أى محاولة لادراك الحقيقة الشاملة للكون داخل الفكر ،وانما هو يقتصر عند ديكارت على وجود فكره الخاص وتنصب بداهته على الرباط والتقدم الاستنباطى من فكرة لفكرة الى فكرة وجـوده . والكوجيتو كذلك شـاهد على أن هذا اليقين يقتصر علـى معرفة النفس من حيث هي موجود مفكر ولايمضي الى أبعد من هذا . بمعنى أن ديكـارت لايجـد بالانعكاس على الذات سوى النفس . اما الجسم أو كون الانسان حاصلا على جسم فـلا يعطينـا الكوجيتو عنه أى معرفة .

واذا كان يقين الكوجيتو يقتصر على وجود فكرنا الخاص بقي الانا وبقيت الافكار الموجـودة فيه من حيث هي أفكار فحسب . ولكن ما هـي الفكرة عند ديكارت ؟ انها نمط بسيط للتفكـير أو هى « كل ما هو متصور مباشرة بواسـطة العقل » . ومعنى ذلك ان الخوف فكرة مثل فكرة المثلث أو فكرة الشجرة . فعندما أخاف ، لانني أتصور فى الوقت ذاته انى اخاف ، فاني أضع هذا

الخوف فى عداد الأفكار . والأفكار بهذا الاعتبارتتساوى فى حقيقتها الصورية أو الجوهرية ولا تفترض شيئا سوى تفكيرى . فليس هناك أىفارق بين الانفعال وتصور موضوع. فاذا غضضنا النظر عن هذا الاتجاه الذى ينطوى على سولبسيةأى انا وحدية صريحة ليس أمامها أى سبيل للاتصال بالعالم وبالآخرين ، واقتصرنا على الأناالذى تتساوى لديه الأفكار جميعا وجدناه عند ديكارت أنا مطمئنا ، لا سيما وان ديكارت يستثنىمن الشك العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية. فالأنا حتى لحظة الكوجيتولا يشعر بأى غربة لأنه من ناحية يحيل الانفعال فكرة ومن ناحية أخرى يتجنب بواعث القلق .ولكن ها هو ذا ديكارت يعود فى « الرسالة عن الانفعالات» الى تناولالانفعال من حيث هو كذلكومن حيث هو خاص بالمجال الانسانى ، اعنى من حيث هو متعلق بمجال اليقين الثالث : يقيناتحاد النفس والجسم . ها هو ذا ديكارت فيلسوف العقل والفكر الخالص يعود الىالوجدان والانفعال . وفى مجرد الانفعال ، ثم فى دعوة ديكارت الصريحة للناس بأن يكفوا عنالتعقل والتحليل ويتركوا انفسهم للحياة وللأحاديث الجارية اغتراب عن ميدان ديكارتالأصيل .

ان الانفعال عند ديكارت تتقدم فيه الحركةالجسمية ويتقوم بها . فالانسان ينفعل بالخوف اذا احس بأنه يرتعش (١٠) . فدراسة الانفعالهى من ثمة ادخل فى مجال الطب . ومن شروط امكان هذه الدراسة معرفة القوانين التي يخضعلها الجسم . وحين يهتم ديكارت بعلاج الانفعالات تصبح دراسته أدخل فى مجال الأخلاق . حقيقةان النفس هى التى تسيطر على الانفعال وتمكن الانسان من الاتجاه نحو تحقيق السعادة ، لكنعلاج الانفعال يقوم عند ديكارت أساسا على معرفة القوانين التي يخضع لها الجسم الانساني منحيث هو جسم من أجسام العالم ، اذ فى معرفة هذه القوانين يمكن المحافظة على صحة الجسموعلى سلامة الشرايين التى يجرى فيها الدم . ومع علاج الانفعال يمكن للانسان أن يسود علىرغباته فيتحقق له الهدف الذى يرمى اليه علم الأخلاق كما يجىء عند ديكارت وكما عبر عنه فىخطابه الى شانو فى ١٦٤٧/٢/١ . فاذا كان لدراسة الانفعال هذه الأهمية فى مجال الأخلاقلم نعجب لاهتمام ديكارت بدراسةالانفعال وأنواعه وكيفية نشأته وطرق علاجه والسيادة عليه .لكن هذه الدراسة حين تجىء فى هذا المجال وتأخذ هذا الأسلوب تصبح على الفور بعيدة كلالبعد عن مبادىء ديكارت الأولى ، بل تصبح مباينة لمبدأ الفلسفة الأولى لديه وهو الأنا أفكرأىالنفس. هنا اذن يغتربديكارت عنالميتافيزيقا التى رأينا أنها من الفلسفة بمثابة الجذور لينتقلالى فروع هذه الشجرة والى فرعيها الآخرين بالذات وهما الطب والأخلاق .

واذا كنا نعتبر الحديث عن انفعال الجسماغترابا عن الكوجيتو الديكارتى بمعناه الأصيل ،

---

١٠ ـ ديكارت : رسالة فى الانفعالات ـ مادة ٩٤ .

فليس ذلك الا لان الكوجيتو هو بعد كل شيء تأمل محايث الى حد ما . وفى حدود التأمل المحايث لا يعطى لنا الجسم على اى نحو من الانحاء . انه لا يأتى الا عن طريق الكوجيتو السابق على التأمل ، وهو الكوجيتو الذى كشفت عنه لأول مرة فلسفة جبرييل مارسيل حين أوجبت القيام بحركة ثانية للتأمل تتيح للأنا ان يعيش تجاربه الجوهرية ، وبصفة أخص أول هذه التجارب وهى تجربة التجسد . اما الوقوف عند الحركة الأولى للتأمل ، كما هو الأمر فى الكوجيتو الديكارتى ، فيقضى على الفكر باقصائه فى غربة مستديمة عن التجربة . فالفارق بين ديكارت ومارسيل هو أن الأخير يبدأ بحركة عودة : عودة الى الجسم والى الوجود ، بينما يبدأ ديكارت بحركة انسحاب من شأنها ان تفصل الفكر عن موضوعه وعن الوجود وتبقيه فكراً خالصاً أو مقولة فارغة مغلقة على ذاتها (١١) . وحين يكون الفكر مقولة فارغة على نفسها يمتنع الخروج منه ويصبح من ثمة اى حديث عن الانفصال هو حديث الأنا المغترب عن العالم الذى يتحدث عنه .

• • •

**هذه اذن بعض مجالات الاغتراب نتبينها فى فلسفة ديكارت ، ونتبين فيها فى الوقت نفسه ثراء هذه الفلسفة التي تحتمل التفسير والتأويل ، وستظل تحتمل التأويلات المتجددة مع فلسفة كل عصر** ، الى حد انه يحق لنا أن نقول بأن فى الفلسفة لا يقف البحث عند دراسة تأثير السابق على اللاحق ، وانما يمتد كذلك ليشتمل على تأثير اللاحق على السابق . هكذا يمكن ان نقول ان فلسفة مين دى بيران أو فلسفة جبرييل مارسيل تؤثر فى فلسفة ديكارت ، على نحو ما يذهب بعض المؤرخين الى امكان القول بتأثير سارتر على افلوطين (١٢) .

ويجمل بنا هنا ان نشير الى مثال لهذا التأثير هو **فلسفة مين دى بيران** . واهمية هذا المثال ترجع الى أن فى فلسفة مين دى بيران يرتفع اغتراب الكوجيتو الديكارتى ويعود الانا الى عالمنا المألوف . فنحن نعرف أن مين دى بيران فى « **التعليقات على التأملات الديكارتية** » يمضى فى نقده لديكارت فيرفض أن يمتد الشك الديكارتى الى ما لدى الانا من تجربة عن جسمه الخاص . واذا كان ديكارت قد مضى تحت الحاح اسئلة **الأميرة اليصابات** الى القول بالاختلاط Permixtio وأقر فى خطابه الشهير لها فى ٢٨ يونيو سنة ١٦٤٣ بانه اذا شق علينا فهم هذا الاختلاط بوضوح وتميز فاننا على الاقل نعانيه ونجربه ، فان مين دى بيران قد رأى أن اليقين

---

١١ ـ راجع كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » ـ مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٤ ص ٨٠ .

١٢ ـ مثل John N. Deck فى مقاله " Plotinus and Sartre " من كتاب **The Significance of Neoplatonism** (edited by R. Baine Harris ( Old Dominion University) Virginis 1976.

البين الرئيسي لا يأتي من هذا المجال المختلط . هذا المجال المختلط الذى يشوبه فى فلسفة ديكارت الغموض وتنقصه شفافية الفكر الخالص لا يعود عند مين دى بيران سراً مستغلقا ولكنه يتحول الى يقين وضاء . ذلك أن مين دى بيران يكاد يعود الى تعريف ارسطو للنفس . ان تعريف ديكارت للنفس يستبعد منها الجسم . اما تعريف ارسطو للنفس بانها « كمال اول لجسم طبيعى آلى » (١٣) فيعنى أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول ، وان الجسم الطبيعى يتسم اساسا بكونه جسماً حياً له وجود ذاتى . فعند ارسطو تتميز النفس بالحياة ، ومن ثمة يكون اتحادها بالجسم اتحادا جوهريا . وتأتى فلسفة ديكارت لتستبعد الحياة من النفس وترد النفس الى فكر خالص . وقد راينا كيف تكون النفس على هذا النحو مغتربة فى عالم مفارق : مغتربة عن ذاتها وعن الجسم وعن العالم المحسوس . ان هذا العالم المحسوس الذى يقرر بادىء الرأى المشترك وجوده على نحو يقينى صريح لا يدركه ديكارت ولا يمكن أن يؤدى اليه موقفه التصورى . لذلك يلجأ ديكارت لاثبات وجوده الى الصدق الالهى والى نظرية الخلق المستمر ، لأن هذا الموقف التصورى يقف عند الانية المفكرة ويتركها مغتربة عن اى عالم محسوس . هنا نتبين امتياز مين دى بيران : فهو يرفع الاغتراب من الانا من ناحيتين : من ناحية اغتراب الانا عن الجسم ومن ناحية اغتراب الانا عن العالم المحسوس ، وذلك عن طريق واقعة الجهد العضلى التى تكشف مباشرة عن الاتحاد الوثيق بين القوة اللامادية والمقاومة المادية .

**لقد بينا من قبل (١٤) كيف يرتفع اغتراب الانا عن الجسم حين عرضنا لقضية المحايثة المطلقة للجسم فى فلسفة مين دى بيران ، حيث لا يكون هناك اى انفصال بين الذات وبين وجود الجسم .** ونقتصر هنا على بيان كيف يرتفع اغتراب الانا عن العالم فى فلسفة مين دى بيران . ويتضح ذلك بالنظر فيما يسميه مين دى بيران **بالتصورات الاولية او المعانى العامة** . فهذه المعانى العامة تجىء عند مين دى بيران بغير حاجة اطلاقا الى اى برهان او اثبات . انها « مقولات catègories كما يقول بول جانيه (١٥) متضمنة فى معرفة الأنا لنفسه فى شعوره بالجهد . فلا يمكن مثلا أن تكون لدينا فكرة عن العلية ما لم تكن نحن انفسنا عللا ، لأن الطبيعة الخارجية لا تعطينا اى مثال على العلية كما راى بحق دافيد هيوم . وهكذا بالنسبة لمعانى الوجود والجوهر والوحدة والذاتية . واهمية نظرية المقولات تأتى من ان التجربة الباطنة هى تجربة ترنسندنتالية ، بمعنى ان العالم لا يعطى لنا الا خلال هذه المعانى أو المقولات الذاتية التى راينا ان مصدرها الوحيد هو الانية . فالأشياء ، من حيث ان الانا يراها أو يلمسها ، تحمل نوعا من القصدية أو الاحالة من شأنها ان

---

١٣ ـ المقالة الثانية ـ الفصل الاول من كتاب « النفس » De Anima لارسطو .

١٤ ـ كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » ص ٢٢ ـ ٢٨ .

١٥ ـ Paul Janet : Un Précurseur de Maine de Biran in Revue Philosophique de 1882, Tome II, p. 368 - 390.

تعطينا الاشـياء ذاتها . **وهنـا يأتي الانقـلاب الكوبرنيقي الذي يبرر وصف مين دي بيران بانه « كنط الفرنسي »** . فليس الأصل في معنى العلية تأثير الأجسام بعضها في بعض . وانما هو بالعكس ما لدينا من قوة دافعة ، نستمد منها بعد ذلك تصور العلية الذي نسقطه على الأشياء . وليس ادراكنا لحركة الأجسام الخارجية الا لأننا نعيش من قبل الحركة ذاتها على نحو باطني . وينبغي ملاحظة ان ثمـة فارقـا مهما بين ترنسندنتالية بيران هنا وبين الترنسندنتالية في فلسفة كنط . ذلك ان القبلية في المعاني العامة عند بيران تقتصر على مجال التجربة الخارجية التي تخص العالم الخارجي ولا تمتد الى التجربة الباطنة كما هـو الشأن عند كنط . كذلك ليس في عالم الأشـياء الخارجية مجال للتمييز بين ما يظهر من الأشياء وبين وجودها في ذاتها . ذلك أن فكرة شيء في ذاتـه مسـتقل عن اى ادراك هي عند مين دي بيران فكرة متناقضـة . انها فكـرة ناجمة عن المغالاة في ثنائية الذات والموضـوع ، بينما عند مين دي بيران ليس هنـاك انتقـال بين هـذين الحدين ، وانما « معية » يفضل معها في لغة مين دي بيران استخدام كلمة « شيء » بدلا من كلمة « موضوع » لأن الشيء يمكن أن يشير الى نوع من الاخصاب المتبادل بين الانسـان والحقيقة . انه يحمل شبكة لامتناهية من احالات الانسـان وقصدياته ، اى ذلك الانسان الذى قـال عنـه ديكارت في « التأمل الثاني » : « انه يريد ولا يريد ويتصور أيضا ويحس » .

**هكذا اذن ما ان تتكامل الحيـاة المتجسـدة داخـل الكوجيتـو البيراني حتى تصـبح فينومنولوجيـا الادراك الحسي امرا ممكنـا** . وعند مين دي بيران تؤسس قصـيدته الادراك الحسي منطقة تتمايز فيها أنواع الاحساسـات وتتباين ، ويكون ما بها من لاتجانس مقابلا لما بين القصديات من لا تجانس : فالقصدية اللمسـية تختلف من القصـدية البصرية . ان اللمس اذ يتميز أساسا بالفاعلية يتعارض مع الرؤية التي هي في الأغلب انفعال . وامتيـاز اللمس بالفاعلية يعني أن الأنا حاضر برمته في التجربة اللمسية ، وانه يواجه مقاومـة ما هـو جامـد ومـا هـو ملائـم ومـا هـو ذو ثقـل . فهـو حسـ الحقيقـة التي لا شـك فيهـا . انه يعطينـا

الاجسام بذاتها ، اى بلحمها وعظمهـا ، فان اليـد تميل الى اختراق كتلتها حين تحس مقاومة السـطح لحركتها وجهدها . وهو يعطينا الاجسام في قربها لان اللمس هـو تلامس . اما البصر فلا يعطينا وحـده سـوى الاجسام عـن بعد . لذا يبقى عالم المرئيات عالم صور تعود بنا الى التصورية . فلا بد اذن من الحس اللمسي الذى يعطي للصورة البصرية ارضا ثابتة تقوم عليها(١٦) .

---

١٦ ــ Maine de Biran : Essai sur les Fondements de la psychologie et sur ses Rapports avec l'étude de la Nature (éd. Naville) T. II. p. 148.

نخلص اذن من مقارنة الحس اللمسي والحس البصري الى ان الاول يعطينا الخارجية الخاصة بما هو حاضر وقريب وأن الثاني يعطينا الخارجية الخاصة بما هو غائب وبعيد . ففي خارجية اللمس يجد الانا نفسه داخل العالم والاشياء المحيطة به . ان اللمس هو ما يصل الانا بالعالم وما يجعل محايثة الانا في قلب الحقيقي . فبموجب الحس اللمسي امكن مين دي بيران ان يعيد للمدرك قيمته – وهي القيمة التي نزعتها عنه تصورية ديكارت – وان يصبح وجود الاشياء حقيقة يقينية لا شك فيها . وبموجب الحس اللمسي يتجنب الانا اغترابه عن العالم الواقعي ويتخلص من غربة نرجسية ميتافيزيقية تبيناها في فلسفة ديكارت .

● ● ●

**يبقى سؤال اخير عن صاحب هذه الفلسفة – عن ديكارت الفيلسوف الذي عاش معظم حياته غريبا عن وطنه** . فنحن نعرف ان حياة ديكارت بدات بفقدانه لامه التي ماتت قبل ان يبلغ العام الثاني من عمره . ومهما قيل عن حبه واخلاصه للمرضعة التي عنيت به ، الا أن اشارة ديكارت لحادث وفاة امه في خطاب بعث به للاميرة اليصابات(١٧) وهو في سن الخمسين تشهد بأن هذا الحادث لم يمح من حياته الشعورية او اللاشعورية . هذا الحادث يمكن – في ضوء التحليل النفسي بصفة عامة ، وفي ضوء مدرسة يونج بصفته خاصة – أن يعتبر اول عتبة في طريق الاغتراب . فالعلاقة بين الام والارض علاقة وثيقة ، والانفصال عن الام هو احدى اشكال الانتقال من مرحلة اللاتغاير – وهي المرحلة السابقة على مرحلة تبطن الانا الجسماني – . فهو بمثابة الانفصال عن النسيج الاصلي الشامل للانا ولما يغاير الانا . ومع هذا الانفصال تبدا اولى خطوات الاغتراب التي نراها تمضي في حياة ديكارت فتنأى به عن وطنه وارضه ليعيش ابتداء من عام ١٦١٨ ، وهو العام الذي التحق فيه بجيش الامير موريس دي ناسو Maurice de Nassau الهولندي ، بعيدا عن وطنه فرنسا . فلم يكد ديكارت يمضي عاما ببريدا Breda بهولندا حتى ضاق بها ورحل في اثر صديقه اسحق بيكمان Isaac Beackman الى المانيا حيث استقر بعد فترة في مدينة اولم Ulm . لكنه لم يلبث ان بارحها الى جنوب غرب المانيا ثم الى هولندا ومنها الى فرنسا . ولم يستقر ديكارت في بلد واحد : فقد سافر بين عامي ١٦٢٢ و ١٦٣٥ في رحلة الى ايطاليا . ثم اخذ يتنقل في فرنسا مدة ثلاث سنوات . وفي عام ١٦٢٩ غادر فرنسا واقام في هولندة حتى نهاية حياته تقريبا اقامة شبه مستديمة حيث استطاع ان يعيش كما يقول « عيشة العزلة كما لو كنت في اقصى الصحارى » . ولم تتخلل هذه العزلة سوى بضع رحلات بين هولندا وفرنسا والدانمارك .

---

١٧ – خطاب ديكارت الى الاميرة اليصابات في مايو او يونيو سنة ١٦٤٥ .
Oeuvres et Lettres, Publiées par Bridoux (Paris, La Pléiade 1937), p. 948.

**هل كان ديكارت يسعى الى العزلة والخلوة هربا من جو باريس المليء بالملهيات ، كما قال في خطاب له الى الاب مرسين فى ٢٧ ابريل سنة ١٦٣٨ ؟ أم سعى اليها ديكارت لانها بلاد تتوفر فيها الحرية الفكرية بالقدر الذى يتيح للفيلسوف ان يعيش فيها آمنا مطمئنا بعيدا عن مضايقات الحكام او رجال الدين ؟ لقد جعل ديكارت شعار حياته كلمة ابيقور « السعيد من عاش متخفيا » ،** وعاش بالفعل معظم حياته فى غربة عن وطنه وفى عزلة بالغ فيها الى حد اخفاء مقر اقامته عن معارفه . مهما يكن اذن من اجابتنا عن التساؤلات السابقة فان حب العزلة وارادة الغربة سمة اصيلة في شخصية ديكارت . لقد كان ديكارت منذ صباه ، وهو لا يزال تلميذا فى مدرسة لافليش ، La Flèche ينام منفردا في غرفته ويمكث بها فترات طويلة عاكفا على التفكير والتامل . فاى اجابة من تساؤلاتنا السابقة تعطى لنا مبررات لا أكثر ولا اقل . اما ما يكمن وراء هذه المبررات فهو رغبة الفيلسوف الاصيلة فى العزلة وتحقيق هذه الرغبة فى جميع مراحل حياته : ابتداء من طفولته حتى وفاته . فهو لم يرتبط بوطن ولا باهل ولا بوظيفة ولا بزوجة . حتى ابنته فرنسين Francine التى انجبها من هيلين هانس Hélène Hans والتى شغف بها كثيرا لم تكن تقيم معه اثناء طفولتها التى لم تتعدها اذ توفيت وهى فى سن الخامسة .

هل يجوز أن نطلق على حب العزلة وارادة الغربة التى صاحبت ديكارت اثناء حياته كلها كلمة الاغتراب ؟ اذا غضضنا النظر عن المعنى السيكولوجى لهذا اللفظ وما يرتبط بدلالته المرضية واقتصرنا على أصله التاريخى الذى المحنا اليه في أول هذا المقال امكن لنا بشيء من التجاوز أن نصف حياة ديكارت بأنها كانت حياة فيلسوف مغترب .



فتح الله خليف

# الإغتراب في الإسلام

جاء فى الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء » (١) . وقد ورد هذا الحديث بروايات متعددة تفسر لنا معنى الغربة :

١ ــ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كمابدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يارسول الله ؟ قال : الذين يصلحون اذا فسد الناس » .

٢ ــ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كمابدأ ، فطوبى للغرباء . قالوا : يارسول الله ومن الغرباء ؟ قال الذين يزيدون اذا نقص الناس » .

ويفسر ابن قيم الجوزية معنى الزيادة فى هذا الحديث فيقول : « فمعناه الذين يزيدون خيرا وايمانا وتقى اذا نقص الناس من ذلك » (٢) .

---

( ١ ) خرجه مسلم والامام احمد وابن ماجه .

( ٢ ) ابن قيم الجوزيه ، مدارج السالكين ، جـ ٢ ص ١٢٢ ، الطبعة الاولى القاهرة ١٢٩٢ .

٣ ـ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كمابدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يا رسول الله ؟ قال : ناس صالحون قليل فى ناس كثير ، من يعصيهم أكثر ممن يطيعهم » .

٤ ـ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يارسول الله ؟ قال : النزاع من القبائل » .

٥ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كمابدأ ، فطوبى للغرباء قيل : ومن الغرباء يارسول الله ؟ قال : الذين يحبون سنتي ويعلمونها الناس » .

يتضح لنا من هذه الروايات أن الغرباء فئة قليلة من أهل الصلاح والتقوى استجابت للرسول عليه السلام فى مبتدأ الدعوة ، ونأت بنفسها عن الشبهات والشهوات حين افتتن المسلمون بهاتين الفتنتين .

فحين بعث النبي عليه السلام ودعا الى الاسلام لم يستجب له فى اول الامر الا نفر قليل . واعتنق الواحد بعد الواحد من قبائل العرب الدين الحنيف . فكان المستجيب لدعوة الاسلام نزاعا من القبائل ، غريبا فى حيه وقبيلته ، غريبا بين اهله وعشيرته ، يتحمل الاذى وينال منه وهو صابر على ذلك فى دين الله عز وجل . وكان المسلمون فى اول الدعوة مستضعفين مشردين ، خرجوا من ديارهم ، وهاجروا من بلادهم ، فكانوا غرباء بين الناس .

لكن اهل هذه الغربة هم أهل الله حقا ، فانهم لم يهاجروا الا الى الله ، ولم ينتسبو الى غير رسول الله ، صح منهم العزم وخلصت النية . قال عليه السلام : « انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرىء مانوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة ينكحها فهجرته الى ماهاجر اليه » . فارقوا الناس وهم فى اشد الحاجة اليهم ، وعاداهم أكثر الناس وجفوهم ، فكانت غربتهم بين الاكثرين الذين قال الله فيهم وان تطع اكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله ،

وليس فى غربة أهل الله ورسوله وحشة ، بل هم آنس العباد اذا استوحش الناس . مثلهم فى ذلك مثل موسى عليه السلام عندما خرج من مصر هاربا من فرعون وقومه ناجى ربه قائلا : يارب وحيد مريض غريب . فناداه ربه قائلا : ياموسى الوحيد من ليس له مثلي انيس ، والمريض من ليس له مثلي طبيب ، والغريب من ليس بيني وبينه معاملة (٤) .

وهذه الغربة قد زالت عن المسلمين حين ظهر الاسلام وانتشرت دعوته ، ودخل الناس بعد ذلك فى دين الله افواجا .

---

( ٣ ) آية ١١٦ سورة الانعام ٦ .

( ٤ ) ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، ج ٢ ص ١٢٣ .

ولكن سرعان ما اخذ الاسلام في الاغتراب والترحل حتى عاد كما بدا . فلم يكد يمضي قرن من الزمان على الاسلام حتى وصف المسلمون بالغربة . وصف الحسن البصري المتوفي عام ١١٠هـ بالغربة ، ووصف سفيان الثوري المتوفي عام ١٦١ هـ بالغربة . وقيل ان احمد بن عاصم الانطاكي — وكان — من كبار العارفين في زمان ابي سليمان الداراني المتوفي عام ٢١٥ هـ كان يقول: اني ادركت من الازمنة زمانا عاد فيه الاسلام غريبا كما بدا ، وعاد وصف الحق فيه غريبا كما بدأ . ان ترغب فيه الى عالم وجدته مفتونا بحب الدنيا ، يحب التعظيم والرياسة ، وان ترغب فيه الى عابد وجدته جاهلا في عبادته مخدوعا صريعا ، غدره ابليس ، قد صعد به الى اعلى درجة العبادة ، وهو جاهل بادناها ، فكيف له باعلاها (٥) .

فاذا كانت الغربة قد اسرعت الى الاسلام في عصوره المبكرة فما بال حال الاسلام في زماننا ؟ يبدو ان الاسلام الحق الذي كان عليه الرسول وصحابته اليوم أشد غربة منه في اول ظهوره ، وان كانت أعلامه ورسومه الظاهرة مشهورة معروفة . فالاسلام الحقيقي غريب جدا ، واهله غرباء بين الناس . فالمؤمن الحق الذي رزقه الله بصيرة في دينه ، وفقها في سنة رسوله ، وفهما في كتابه غريب بين الناس : هو غريب في دينه لفساد اديانهم ، غريب في تمسكه بالسنة لتمسكهم بالبدع ، غريب في اعتقاده لفساد عقائدهم ، غريب في صلاته لسوء معاملتهم ، غريب في طريقه لفساد طرقهم ، غريب في معاملته لسوء معاملتهم ، غريب في معاشرته لهم لانه يعاشرهم على غير هواهم . وبالجملة فهو غريب في أمور دنياه وآخرته لا يجد مساعدا ولا معينا .

وكيف لا يغترب الاسلام في زماننا بعد ان « زال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين اوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، وادانوا بترك الاحترام ، وطرح الاحتشام ، واستخفوا باداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركنوا الى اتباع الشهوات » (٦) .

عاد الاسلام غريبا كما بدا حين تفشت في المسلمين فتنة الشبهات والشهوات . فاما فتنة الشهوات فقد حذر القرآن المسلمين من شهوات الدنيا وحثهم على الزهد فيها في آيات كثيرة منها قوله تعالى : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة (٧) . والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الدنيا والله عنده حسن المآب » وقوله تعالى : « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الاموال والاولاد كمثل

---

( ٥ ) ابن رجب الحنبلي ، ابو الفرج عبد الرحمن ، كشف الكربة في وصف حال اهل الغربة ، ص ١٥ . طبعة القاهرة بدون تاريخ .

( ٦ ) القشيري ، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ، الرسالة القشيرية ، ص ٣ ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٤٠ .

( ٧ ) آية ١٤ سورة آل عمران ٣ .

غيث اعجب الكفار نباته ، ثم يهيج فتراه مصفراثم يكون حطاما ، وفي الآخرة عذاب شديد ، ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحيـاة الدنيا الا متـاع الغرور » (٨) .

وقوله تعالى : « فأما من طغى وآثر الحياةالدنيا فان الجحيـم هي المأوى ، وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس من الهوى فان الجنة هـي المأوى » (٩) .

وفي القرآن وصف للجنة ونعيمها وملاذهاالبدنية التي وعد الله بها المتقين الذين زهدوا في الدنيا . فالشرع وعد المتقـين بثواب جسمانـي محسوس « حور عين ، وولدان مخلدون ، وفاكهة مما يشتهون ، وكأس من معين ، لا يصدعون عنهاولا ينزفون ، وجنات تجري من تحتها الانهار من لبن وعسل وخمر ومـاء زلال ، وسرر وأرائك وخيام وقباب فرشها من سندس واستبـرق ، وجنة عرضها السماوات والارض » (١٠) .

وكان الرسول عليه السلام يخشى على امتهعله الفتنة ، فكان عليه السلام يقول : « انمـا اخشى عليكم الشهوات التي في بطونكم وفروجكم »(١١) . وقال عليه السلام : « كيف انتم اذا فتحت عليكم خزائن فارس والروم ؟ اي قوم انتم ؟ قالعبد الرحمن بن عوف : نقول كما امرنا الله . قال : او غير ذلـك تتنافسون ، ثـم تتحاسدون ، ثـم تتباغضـون » (١٢) . وفي هذا المعنى قال عليـه السلام : « ما الفقر اخشي عليكم ، ولكن اخشىعليكم ان تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان من قبلكم فتتنافسوها كما تنافسوها فتهلككم كما اهلكتهم » (١٣) .

• • •

وجاء في الخبران عمر بن الخطـاب بكـى لما فتحت عليه كنوز كسرى وقال : ان هذا لـم يفتح على قوم قط الا جعل بأسهم بينهم » (١٤) .

---

( ٨ ) آية ٢٠ سورة الحديد ٥٧ .

( ٩ ) آية ٣٩ ـ ٤١ سورة النازعات ٧٩

( ١٠ ) ابن سينا ، رسالة اضحوية في المعاد ص ٥٩ ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٤٩ . ويشير ابن سينا في هذا النص الى الآيات التى وردت في القرآنالكريم في قوله تعالى : « وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون » سورة الواقعة آية ٢٢ ـ ٢٣ . وقوله تعالى : « يطوف عليهم ولدان مخلدون » سورة الواقعة آية ١٧ . وقوله تعالى : « ان المتقين في ظلال وعيون وفواكه ممـا يشتهون » سورة المرسلات آية ٤١ ـ ٤٢ . وقوله تعالى : « فيها انهار من ماء غير اسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من خمر لذة للشاربين وانهار من عسل مصفى» سورة محمد آية ١٥ . وقوله تعالى : « ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستبرق » سورة الكهف آية ٣١ .

( ١١ ) خرجه الامام احمد .

( ١٢ ) خرجه مسلم .

( ١٣ ) خرجه البخاري .

( ١٤ ) كشف الكربة في وصف حال اهل الغربة ، ص ٩ .

ولقد صحت نبوءة عمر بن الخطاب ، فبدأت الفتن والقلاقل في عهد عثمان ، واشتعلت الحروب الاهلية الدامية الطويلة بين علي ومعاوية ، ووقعت الاضطرابات بين بني امية والبيت العلوى . وتعرض اهل البيت للاضطهاد والتشريد والتقتيل . كل ذلك ادخل الرعب في قلوب المسلمين وقضى على الشعور بالامان ، وحرك في الناس الميل الى العزلة والزهد في الدنيا . دخل عمر بن الخطاب المسجد فوجد معاذ بن جبل جالسا الى بيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبكي ، فقال له عمر : ما يبكيك يا أبا عبد الرحمن ؟ هلك اخوك ؟ قال : لا ، ولكن حديثا حدثنيه حبيبي رسول الله وانا في هذا المسجد . فقال : ما هو ؟ قال : « ان الله يحب الاخفياء الاتقياء الابرياء الذين اذا غابوا لم يفتقدوا ، واذا حضروا لم يعرفوا ، قلوبهم مصابيح الهدى يخرجون من كل فتنة عمياء مظلمة » (١٥). فهؤلاء هم الغرباء الممدوحون المغبوطون ، لقلتهم في الناس جدا سموا غرباء ، لان اكثر الناس على غير هذه الصفات .

من صفات هؤلاء الغرباء اذن **اهمال الناس لهم** (١٦) ، فان غابوا عن الناس لم يفتقدهم احد ، وان حضروا بين الناس لم يابه الناس بهم . عن معاذ بن جبل عن النبي عليه السلام انه قال : « الا اخبركم عن ملوك اهل الجنة ؟ قالوا : بلى يا رسول الله . قال : كل ضعيف اغبر ذي طمرين **لا يؤبه** له لو اقسم على الله لابره » (١٧) .

هؤلاء هم الغرباء في الدنيا ، لايخرجون من ذلها ولا ينافسون في عزها ، للناس حال ولهم حال ، الناس منهم في راحة ، وهم من انفسهم في تعب .

ومن صفات هؤلاء الغرباء التمسك بالسنة اذا رغب الناس عنها وترك ما احدثوا من بدع وان كانت هي الشائعة المألوفة عندهم ، وتجريد التوحيد وان انكر ذلك اكثر الناس ، وترك الانتساب الى احد غير الله ورسوله . فهؤلاء الغرباء هم المؤمنون حقا ، منتسبون الى الله بالعبودية له وحده ، والى رسوله بالاتباع لما جاء به وحده . وهؤلاء هم القابضون على الجمر حقا ، واكثر الناس بل كلهم لائم لهم ، لغربتهم بين الخلق يعدونهم اهل شذوذ وبدعة ومفارقة للسواد الاعظم .

---

( ١٥ ) مدارج السالكين ، جـ ٣ ص ١٢٣ .

( ١٦ ) والاهمال على النوع الانساني هو موضوع كتاب « القلاقة والمقلوكون » تاليف شهاب الدين احمد بن علي الدلجي ، طبعة بغداد ١٣٨٥ هـ ، والمقلوك لفظة اعجمية بمعنى الرجل غير المحظوظ المهمل في الناس لاملاقه وفقره .

( ١٧ ) مدارج السالكين ، جـ ٣ ص ١٢٤ .

فالزهد فى الدنيا والفقر والاملاق والانقطاع للعبادة واعتزال الناس اغلب الاوقات اسلوب يحياه المغترب ، وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولذاتها ، ومن النفس ومطامعها . والاغتراب بهذا المعنى اسلامي بحت حث عليه الدين واخذ به النبي عليه السلام وكثير من الصحابة من امثال ابى ذر الغفارى وحذيفة بن اليمان وسلمان الفارسي . فالقرآن الكريم حث على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها ، وحقر من شأن هذه الحياة وعظم من شان الاخرة ودعا الى العبادة والتبتل وقيام الليل والتهجد .

ليس من شك اذن في أن القرآن وسيرة النبي يشيران الى الزهد فى الدنيا ، لا الى هجرها والخروج منها أو العيش فيها عيشة الاموات . فالاسلام لم يحرم التمتع بالحلال من امور الدنيا، ولكن الذى حرمه هو الانغماس في شهواتها التى تشغل القلب عن ذكر الله . قال تعالى : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » (١٨) . وقال تعالى :« وكلوا مما رزقناكم حلالا طيبا واتقوا الله الذى أنتم به مؤمنون » (١٩) .

فالاسلام دين يأخذ بفضيلة الوسط : لاافراط ولا تفريط ، يدعو الى الزهد فى الدنيا ، اى القصد فى الشهوات لا الى الحرمان واعتزال الدنيا ومن فيها ومافيها . يدعو الى التمتع بالحلال ، لا الى الانهماك في الحلال والحرام ،لان الاسلام قبل كل شيء وبعد كل شيء دين عملي اجتماعى .

**وعلى ذلك يكون الاغتراب بالمعنى الاسلامى اغتراب عن الحياة الاجتماعية الزائفة الجارفة ، واغتراب عن النظام الاجتماعى غير العادل . فالغرباء قاوموا الحياة ومغرياتها بطريقة ايجابية ، سلبية ، فقهروا السلطتين جميعا ، سلطة الحكام وسلطة النفس بترويضها على الطاعات والمجاهدات واعتزالهم عن الناس . فحل النظام الروحى الداخلى الذى يشيع فى النفس الشعور بالامن والأمان محل النظام السياسى الخارجى الذى ادخل الرعب والخوف في قلوب المسلمين بعد أن تفشت بينهم فتنة الشهوات وفتنة الشبهات .**

• • •

**وأما فتنة الشبهات** فقد بدات مع اول معصية حين عارض **ابليس النص والامر بالرأى.** يسلم ابليس فى مناظرته مع الملائكة حول الحكمة من الخلق والتكليف بأن الله تعالى الهه « واله

---

( ١٨ ) آية ٣٠ سورة الاعراف ٧ .

( ١٩ ) آية ٨٩ سورة المائدة ٥ .

الخلق ، عالم قادر ، لايسأل عن قدرته ومشيئته، فانه مهما اراد شيئا قال له : كن ، فيكون . وهو حكيم ، الا انه يتوجه على مساق حكمته أسئلة . . .

**أولا** : انه علم قبل خلقي اى شيء يصدرعني ويحصل مني ، فلم خلقني أولا ؟ وما الحكمة في خلقه اياى .

**ثانيا** : اذ خلقني على مقتضى ارادته ومشيئته فلم كلفني بمعرفته وطاعته ؟ وماالحكمة في التكليف بعد أن لاينتفع بطاعة ولا يتضرربمعصية ؟

**ثالثا** : اذ خلقني وكلفني فالتزمت تكليفةبالمعرفة والطاعة ، فعرفت واطعت ، فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له ، وما الحكمة في هذاالتكليف على الخصوص ، بعد أن لايزيد ذلك في معرفتي وطاعتي ؟

**رابعا** : اذ خلقني وكلفني على الاطلاق ،بهذا التكليف على الخصوص ، فاذا لم أسجد فلم لعنني واخرجني من الجنة ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لم ارتكب قبيحا الا قولي : لا اسجد الا لك ؟

**خامسا** : اذ خلقني وكلفني مطلقاوخصوصا ، فلم اطع ، فلعنني وطردني ، فلم طرقني الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستي ، فاكل من الشجرة المنهى عنها فاخرجه من الجنة معى ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لو منعنى من دخول الجنة لاستراح منى آدم وبقى خالدا فيها ؟

**سادسا** : اذ خلقني وكلفني عموما وخصوصا ، ولعنني ، ثم طرقني الى الجنة ، وكانت الخصومة بيني وبين آدم ، فلم سلطني على اولاده حتى آراهم من حيث لايرونني ،وتؤثر فيهم وسوستي ولا يؤثر في حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون من يختالهم منهافيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين ، كان أحرى بهم واليق بالحكمة ؟

**سابعا** : سلمت هذا كله : خلقني ، وكلفني مطلقا ومقيدا ، واذ لم اطع لعنني وطردني ، واذ أردت دخول الجنة مكنني وطرقني ، واذ عملت عملي أخرجني ، ثم سلطني على بني آدم ، فلم اذ استمهلته أمهلني ، فقلت : انظرني الى يوم يبعثون ، قال : انك لمن المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني في الحال استراح آدم والخلق مني ، ومابقى شر في العالم ؟ اليس بقاء العالم على نظام الخير خيرامن امتزاجه بالشر ؟

قال : فهذه حجتى على ما ادعيته في كل مسألة .... فأوحى الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام قالوا له : انك فى تسليمك الاول انى الهك واله الخلق غير صادق ولامخلص ؛ اذ لو صدقت انى اله العالمين ما احتكمت على بـ « لم » ؛ فأنا الله الذى لا اله الا انا ، لا اسأل عما افعل والخلق مسئولون » (٢٠) .

**تلك هى الشبه التى بدأت مع اول معصية،وهي اصل كل شبهة وضلالة وقعت في الملل والديانات والنحل** . يقول الشهر ستانى « من المعلوم الذى لامراء فيه ان كل شبهة وقعت لبنى آدم فانما وقعت من اضلال الشيطان الرجيم ووساوسه ... فانها ( أى الشبه ) بالنسبة الى انواع الضلالات كالبذور يرجع جملتها الى انكار الامر بعد الاعتراف بالحق ، والى الجنوح الى الهوى فى مقابلة النص . هذا ومن جادل نوحا وهودا وصالحا وابراهيم ولوطا وشعيبا وموسى وعيسى ومحمدا صلوات الله عليهم اجمعين كلهم نسجوا على منوال اللعين الاول فى اظهار شبهاته ... فاللعين الأول كما ان حكم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه أن يجرى حكم الخالق فى الخلق ، أو حكم الخلق في الخالق . والأول غلو ، والثاني تقصير . فثار من الشبهة الأولى مذهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض ؛ حيث غالوا فى حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال . وثار من الشبهة الثانيــة مذاهب القدرية والجبرية والمسجمة حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الافعال ، والمشبهة حلولية الصفات ، وكل واحد منهم أعور بأى عينية شاء . فان من قال : انما يحسن منــه مايحسن منا ، ويقبح منه مايقبح منا فقد شــبه الخالق بالخلق . ومن قال : يوصف البارى تعالى بما يوصف به الخلق ، أو يوصف الخلق بما يوصف به البارى تعالى عز اسمه فقد اعتزل عن الخلق . وشنع القدرية طلب العلة فى كل شىء ، وذاك من شنع اللعين الاول ؛ اذ طلب العلة في الخلق اولا ، والحكمة فى التكليف ثانيا ، والفائدة من تكليف السجود لآدم عليه السلام ثالثا . وعنه نشأ مذهب الخوارج ؛ اذ لافرق بين قولهم : لاحكم الا لله ، ولايحكم الرجال ، وبين قوله : لا أسجد الا لك ، أأسجد لبشر خلقته من صلصال ؟ وبالجملة كلا طرفى قصد الأمور ذميم . فالمعتزلة غالــوا فى التوحيــد بزعمهم حتى وصلوا الــى التعطيل بنفى الصفات . والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الأجسام . والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول . والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال .

وأنت ترى أن هذه الشبهات كلها ناشئة مــن شبهات اللعــين الأول ، وتلــك فى الأول مصدرها ، وهذه فى الآخر مظهرها » (٢١) .

---

( ٢٠ ) الشهرستانى ، عبد الكريم ، كتاب الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٠ ــ ١٣ ، طبعة بغداد بدون تاريخ .

( ٢١ ) المرجع السابق ص ١٣ ــ ١٦ .

تلك هي فتنة الشبهات التي نشأت في الاصل من معارضة النص والأمر بالرأي، وفرقت اهل القبلة وجعلتهم شيعا واحزابا .

وعندي ان الاصل في هذه الشبه ليس هو معارضة النص والأمر بالرأي كما يتوهم الشهرستاني ، ولكن الأصل هو ان الحكمة من الخلق والتكليف خافية ، ولو انكشفت وعلمت ماعارض انس ولاجن في الايجاد والتكليف ، ولما توجهت على مساق حكمة الله هذه التساؤلات المحيرة لكل انسان حين يتساءل عن سبب وجوده وعن الحكمة في تكليفه وابتلائه . وليس أمام الانسان ازاء تلك الحيرة الا التسليم والاستسلام والاذعان والانقياد والكف عن السؤال لقوله تعالى « لايسأل عما يفعل » (٢٢). وحينئذ لايجب السؤال، ويكون السائل مستحق للعقاب . وقد قيل بأن فيثاغورس قال لسقراط:« لو امتنعت المجردات المقدسة عن معارضة الفياض في هذه الأوضاع لابرقت الأشعة على زوايا مناطق الوجود بحكمة الايجاد ، ولكنهم عوقبوا على معارضتهم بحرمان الحكمة ، فطويت في الحنايا المحرقة » (٢٣) . فهل حرم العقل من الحكمة لانه تجاوز حدوده ؟ لاندري ، ولكن الذي ندريه هو ان الله هو الذي وهبنا العقل وامرنا بالنظر ورغبنا فيه وحثنا عليه وذم التقليد والمقلدين. بل ان اهل السنة ذهبوا الى حد تكفير المقلد ؛ اذ اشترطوا في صحة الايمان ان يكون قائما على الاستدلال . ويرون انه « لايصح اسلام احد حتى يكون بعد بلوغه شاكا غير مصدق » (٢٤) . على ان الشك هنا ليس مقصودا لذاته ، وانما هو شك الغرض منه تطهير النفس من الأفكار الموروثة حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال الذي ينبغي تدريب المسلم عليهما فور ان يراهق البلوغ ، او قبل ذلك اذا استطاع اليهما سبيلا . يقول ابن حزم « ذهب محمد بن جرير الطبري والاشعرية كلها الى انه لايكون مسلما الا من استدل ، والا فليس مسلما . وقال الطبري : من بلغ الاحتلام او الاشعار من الرجال والنساء او بلغ المحيض من النساء ، ولم يعرف الله عز وجل بجميع اسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال . وقال :انه اذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك»(٢٥) .

فالعقل هو الذي يحكم على صحة الاسلام وصحة الايمان ، ثم ان العقل هو مناط التكليف لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يعقل » .

---

( ٢٢ ) آية ٢٣ سورة الأنبياء ٢١ .

( ٢٣ ) الانطاكي ، داود ، الكحل النفيس لجلاء عين الرئيس، مخطوطة القاهرة رقم ٢١١٩ و ، ورقة ٥٢ .

( ٢٤ ) ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، جـ ٤ ص ٤١ ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

( ٢٥ ) المرجع السابق جـ ٤ ص ٣٥ .

فلدينا ثلاث مستويات في الاسلام : **المسلم والمؤمن والعالم** . والاسلام يميز بين هذه المستويات . يميز بين المسلم والمؤمن في قوله تعالى : « قالت الاعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم »(٢٦) . وفي الخبر أن جبريل عليه السلام جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وسأله : ما الاسلام ؟ فقال : ان تشهد ان لااله الا الله ، وانى رسول الله ، وان تقيم الصلاة ، وتؤتى الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا . ثم قال : ماالايمان ؟ قال عليه السلام : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأن تؤمن بالقدر خيره وشره (٢٧) . فالاسلام جاء بمعنى الاستسلام وحقيقته اقرار باللسان وعمل بالجوارح ، بينما الايمان هو التصديق القلبي الباطن . فدرجة المسلم ادنى من درجة المؤمن ، أما درجة العالم فاعلى الدرجات جميعا . والشواهد على ذلك من القرآن في قوله تعالى : « شهد الله ان لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم » (٢٨) . فبدأ سبحانه وتعالى بنفسه وثنى بالملائكة ، وجاء أهل العلم بعد الملائكة . وقال تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (٢٩). وفسرها ابن عباس بان للعلماء درجات فوق المؤمنين .

هذه الدرجات الثلاث تقابلها درجات ثلاث من الاغتراب :

الدرجة الأولى : اغتراب المسلم بين الناس

الدرجة الثانية : اغتراب المؤمن بين المسلمين

الدرجة الثالثة : اغتراب العالم بين المؤمنين

فغربة العلماء هي اشد انواع الاغتراب لقلتهم بين الناس وقلة مشاركة الناس لهم .

فلقلة المسلمين وانفرادهم بين الناس بالاذعان والانقياد سموا غرباء ، ولقلة المؤمنين بين المسلمين وانفرادهم بالتصديق الصحيح سموا غرباء ، ولقلة العلماء بين المؤمنين وانفرادهم باعمال الفكر والعقل للحكم على صحة الاسلام وصحة الايمان سموا غرباء .

ولذلك يعرف الهروى الانصارى الاغتراب بانه « **امر يشار به الى الانفراد على الاكفاء** »(٣٠) . فكل من انفرد بوصف شريف دون ابناء جنسه فانه غريب بينهم .

---

(٢٦) آية ١٤ سورة الحجرات ٤٩ .

(٢٧) الملل والنحل ص ٤٩ .

(٢٨) آية ١٨ سورة آل عمران ٣ .

(٢٩) آية ١١ سورة المجادلة ٥٨ .

(٣٠) الهروى الانصارى ، عبد الله بن محمد ، منازل السائرين جـ ٣ ص ١٢٦ .

**والانفراد اما ان يكون بالجسم او بالفضل او بالهمة . اما الانفراد بالجسم فهو** الاغتراب عن الوطن . وهذا الاغتراب مشترك بين الناس جميعا ؛ فان الناس كلهم في هذه الدار غرباء ؛ لانها ليست بدار مقام ، ولاهي الدار التي خلقوا لها . قال عليه السلام لعبد الله بن عمر « كن في الدنيا كأنك غريب او عابر سبيل » . وفي هذا المعنى انشد ابن الجوزي (٣١) .

| | |
|---|---|
| وحي على جنات عدن فانها | منازلك الأولى وفيها المخيم |
| ولكننا سبي العدو فهل ترى | نعود الى اوطاننا ونسلم |
| واي اغتراب فوق غربتنا التي | لها اضحت الاعداء فينا تحكم |
| وقد زعموا ان الغريب اذا نأى | وشطت به أوطانه ليس ينعم |
| فمن أجل ذا لاينعم العبد ساعة | من العمر الا بعد مايتالم |

دعا الاسلام للنظر الى الدنيا باعتبارها دار فناء ودار تحول وانتقال الى دار البقاء ، فزهد المسلمون في الدنيا ، وثاروا عليها وعلى كل مايتصل بها عندما افتتن الناس بها ، واختل الميزان الاقتصادي والاجتماعي بين طبقات المسلمين ، فانفجرت ثورة علنية ضد الدنيا والطبقات المترفة صاحبة الثراء . وقد حمل لواء هذه الثورة صحابي من اقوى الصحابة عارضة هو أبو ذر الغفاري الذي جهر باول دعوة اشتراكية في الاسلام حين راى ماكان عليه المسلمون ـ لا سيما القرشيين ـ من ثراء عريض وبذخ ، وماكان عليه فقراؤهم من ضنك وبؤس وضيق ، فطالب ان يكون لفقراء المسلمين حق في فضل اغنيائهم . الم يقل الله عز وجل في كتابه « والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (٣٢) . وكان أبو ذر صادقا في دعوته مصمما على نشرها ، وتحمل في سبيل دعوته كثيراً من العنت والاضطهاد على يد معاوية الذي نفاه وهدده بالقتل . وفي هذا يقول : « ان بني امية يهددونني بالقتل ، وبطن الأرض احب الي من ظهرها ، والفقر احب الي من الغنى » . ومما يؤثر عنه قوله : « يولدون للموت ، ويعمرون للخراب ، ويحرصون على مايفنى ، ويتركون مايبقى . آلاحبذا المكروهان الموت والفقر » (٣٣) .

**اما غربة الافعال** فهي غربة أهل الصلاح والتقوى بين أهل الفسق والفجور ، وغربة الصديقين بين المنافقين ، وغربة العلماء بين الجاهلين .

---

( ٣١ ) مدارج السالكين جـ ٣ ص ١٢٦ .

( ٣٢ ) آية ٢٥ سورة المعارج ٧٠ .

( ٣٣ ) عفيفي ، ابو العلا ، التصوف : الثورة الروحية في الاسلام ص ١١١ ، الطبعة الاولى ١٩٦٢ .

**واما غربة الهمة فيعرفها الهروى الانصارى بانها « غربة طلب الحق ، وهي غربة العارف ؛ لأن العارف فى شاهده غريب ، ومصحوبه فى شاهده غريب ، وموجوده فيما يحمله علم او يظهره وجد او يقوم به رسم او تطيقه اشارة او يشمله اسم غريب ، فغربة العارف غربة الغرباء لانه غريب الدنيا والآخرة » (٣٤) .**

• • •

**هذه هى الغربة الباطنة ، وهى غربة الصوفية اصحاب المعرفة الذوقية .** ذلك ان الصوفية تميز بين نوعين من الادراك : ادراك عقلى وهو « **العلم** » ، وادراك قلبى وهو « **المعرفة** » وتسمى صاحب النوع الاول « **عالما** » وصاحب النوع الثانى « **عارفا** » . والفرق الجوهرى بين المعرفة والعلم هي ان المعرفة ادارك مباشر للشيء المعروف ، والعلم ادراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم . والمعرفة حال من أحوال النفس تتحد فيها الذات المدركة بالموضوع المدرك ، والعلم حال من أحوال العقل يدرك فيها العقل نسبة مدركين سلبا او ايجابا ، أو يدرك مجموعة متصلة من هذه النسب . **والمعرفة تجربة** تعانيها النفس ، والعلم حكم ينطق به العقل (٣٥) .

وضع الصوفية هذه التفرقة بين المعرفة والعلم منذ تكلموا عن المعرفة ، وعن معرفة الله بوجه خاص . وكان للتمييز بينهما اثر عميق في موقفهم من الله ومحبته والاتصال به وغير ذلك مما لامجال للعقل فيه . واذا كانت الحياة الصوفية تهدف الى الاتصال بالله ، فليس لهذا الاتصال من معنى عند جمهور الصوفية سوى معرفة الله من طريق حبه ، أو حب الله من طريق معرفته . والله عند الصوفية حقيقة تعرف ، بل هو الحقيقة على الاطلاق ، وكل مايدرك من الحق يشير اليه .

وهذه المعرفة الذوقية من العلوم الالهامية التى تنكشف فى القلب انكشافا ، أو تلقى فيه القاء بدون ادنى جهد او اختيار . ولافرق بينها وبين الوحى الا ان صاحبها لايدرى كيف القيت فى قلبه ولا من القاها ، اما الوحى اليه فيدرى الواسطة الملقية اليه وهى الملك . وقد اختص بالنوع الاول الأولياء والاصفياء وبالنوع الثانى الانبياء ، ولكن النوعين من معدن واحد هو العلم اللدنى الذى لادخل لكسب الانسان فيه . اماماعدا ذلك فهو العلوم التعليمية التى هى من عمل العقل وكسبه . يقول الغزالى : « **ان اهل التصوف يميلون الى العلوم الالهامية دون**

---

( ٣٤ ) منازل السائرين ، جـ ٣ ص ١٢٨ .

( ٣٥ ) التصوف : الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢٥٦ .

**التعليمية . ولذلك لم يحرص الكثيرون منهم على دراسة العلم وتحصيل ماصنفه المصنفون ، ولا البحث في الاقاويل والادلـة ، وانما لزموا طريق المجاهدة والتصفية وقطـع العلائق بكل ماسوى الله . فاذا تم لهم ذلك تولى الله قلوبهم. واذا تولى الله قلب عبد فاضت عليه الرحمة واشرق فيـه النور وانكشف له سر الملكوت ،وتلالات فيه حقائق الامور الالهية . فاذا صدقت ارادته وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، فلم تتجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيـا ، تلمع لوامع الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لايثبت ثم يعود وقـد يتاخر . وان عاد فقد يثبت ، وقد يكون مختطفا. وان ثبت فقد يطول ثباته، وقد لايطول. ومنازل اولياء الله فيه لاتحصر ، كما لايحصى تفاوت خلقهم واخلاقهم » (٣٦) .**

هذه المعرفة الذوقية او الالهاميـة التي تحصل نتيجة لجهاد النفس وشـرح الصـور ومداومة التقوى تنكشف فيها للعارف معاني الغيب . فمعرفـة العارف بالله ليست وليدة العقل ، بل وليدة قوة اخرى تعلو على العقل ،ويظهر فيها « الذوق » و « النزوع » . هـذه القوة التى تعلو على العقل هى الحب لأن الحب الخالص وحده هو الذى يظهر فيه « الذوق » و « النزوع » ، فالادراك الذوقى لماهية المحبوب هو الذى نسميه بالمعرفة ، والاقبال الكلى عليه هو مانسميه بالنزوع. لقد كان الصوفية يجمعون على ان المعرفة والحب الالهى شيء واحد وحقيقة واحدة . يدل على ذلك اطلاقهم اسم « **العارف** »على الصوفى الفاني في محبة الله ، يقول القشيرى فى وصف « **العارف** » : فاذا صار مـن الخلق **اجنبيا** ، ومن آفات نفسه بريا .. ودامت في السر مع الله مناجاته ، وحق كل لحظة اليه رجوعه ، وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعرف أسراره بما يجريه من تصاريف أقداره يسـمى عند ذلك « عارفا » ، وتسـمى حالته « معرفة » ، وبالجملة فبمقدار **أجنبيته** من نفسه تحصل معرفته بربه » (٣٧) .

فالصوفي فى حال استغراقه فى حب الله يدرك نوعا من المعرفة ومن اللذة لاعهد لغيره بهما. فهو فى حال الحب يعرف محبوبه ، وفى حـال المعرفة يحب معروفه ، اى ان المعروف والمحبوب اسمان لشيء واحد ، والمعرفة والحب وجهان لحقيقة واحدة . ويشبه الصوفية هذا النوع من المعرفة بالمعرفة الناشئة من الأذواق والتجارب الحسية المباشرة، فان الانسان يدرك معنى الحلاوة فى الشيء الحلو ، ومعنى المرارة فى الشيء المر ادراكا مباشرا ولا يستطيع وصف الحلاوة والمرارة ولا تعليلهما ، ولا نقل معنيهما الى من حرم حاسة الذوق . وكذلك الحال فى التجربة الصوفية ، الا

---

**( ٣٦ ) الغزالى ، ابو حامد ، احياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٥.**

**( ٣٧ ) الرسالة القشيرية ص ١٤١ .**

ان المعرفة الحاصلة فيها ليست راجعة الى الحس او العقل ، وانما هي نور يقذف به الله في قلب من احبه ، او هي اشراق الجانب الالهي في قلب الصوفي او العارف .

في ضوء ماتقدم نستطيع ان نقف عند النصوص التي أوردها الهروى الأنصارى في اغتراب العارف متأملين فيها ومزيلين عنها خفاءها . يضع الهروى الانصارى غربة الهمة في درجة اعلى من غربة الأبدان وغربة الأفعال ؛ لان همة العارف حائمة حول معروفه وهو الله سبحانه وتعالى ، فهو غريب في أبناء الآخرة لانهم واقفون مع علمهم وعبادتهم وزهدهم وايمانهم واسلامهم يرجون ثواب الآخرة على ماقدموا من طاعات وعلى امتثالهم للأوامر والنواهي والتكاليف ، أما العارف فهمته واقفة مع معبوده ، يقول القشيرى : « الزاهد غريب في الدنيا والعارف غريب في الآخرة » . فالعارف غريب بين أهل الآخرة لا يعرفه العباد ولا الزهاد ، وانما يعرفه من هو مثله ، ومن كانت همته كهمته .

ويذكر الهروى أن « العارف في شاهده غريب » ، والشاهد هنا جاء بمعنى الدليل ، اى الدليل على صحة ماوصل اليه العارف من معرفة . وهذا الدليل او الشاهد ليس هو حاكم الحس ولا حاكم العقل وانما هو من النور الالهي يقذف به الله في القلب فينكشف به سر الخليقة . وهذا النور هو الذى أعاد للغزالي الامن واليقين في المعارف بعد محنة الشك . يقول الغزالى : « ولم يكن ذلك ( اى عودة الامن واليقين الى نفسه بعد الشك ) بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف . فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة . ولما سئل رسول الله عليه السلام عن « الشرح » ومعناه في قوله تعالى : « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام » فقال : « هو نور يقذفه الله تعالى في القلب . فقيل : وماعلامته ؟ فقال : التجافي من دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود » (٣٨) . فالعارف في شاهده غريب لانه لايلتمس شهادة الحس ولا شهادة العقل التى ألفها الناس ، ولكن شاهده امر يجده في قلبه ، اتجه بهمته الى الترصد له ، فتجافى عن الدنيا واغترب عنها واناب الى دار الخلود يلتمس القرب من الله والأنس به والشوق اليه والفرح بلقائه .

فالعارف في شاهده غريب ، ومصحوبه في شاهده هو الذى يصحبه من العلم والعمل والحال ، وهو غريب بالنسبة الى غيره ممن لم يذق طعم هذا الشأن ، غريب لانه نظر الى باطن

---

( ٣٨ ) الغزالى ، المنقذ من الضلال ص ١١ .

الأعمال دون ظاهرها ، وعد العارف شعائر الدين رموزا يقصد بها معاني باطنية . فرسوم الشريعة هى الظاهر ، ومعانيها التى هى أعمال القلوب هى الباطن . وليس للظاهر قيمة في ذاته وانما قيمته فى المعنى الروحى الذى يقصد منه . فلننظر كيف يؤول الصرفية مناسك الحج ويبحثون عن معانيه الروحية الباطنة وراء الرسوم الظاهرة : يقول السراج « فاذا بلغوا ( أى الحجاج ) الميقات غسلوا أبدانهم بالماء ، وغسلوا قلوبهم بالتوبة . واذا نزعوا للاحرام تجردوا وحلوا العقد واتزروا وارتدوا : فكذلك نزعوا عن أسرارهم الغل والحسد ، وحلوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا ، ولم يعودوا الى ماخرجوا منه من ذلك. فاذا قالوا : « لبيك لاشريك لك » لايجيبون بعد ذلك دواعى النفس والشيطان والهوى بما أجابوا الحق بالتلبية واقروا أنه لا شريك له .

فاذا استلموا الحجر الاسود وقبلوه ، علموا أنهم يبايعون الله بايمانهم ، فمن الادب الا يمدوا بعد ذلك ايمانهم الى مراد وشهوة . فاذا جاءوا الى الصفا ، فمن الادب الا تعترض بعد ذلك كدورة الصفا قلوبهم . فاذا هم هرولوا بين الصفا والمروة واسرعوا فى مشيهم ، فمن الأدب أن يسرعوا فى الفرار من عدوهم ويهرولوا من متابعة نفوسهم وهواهم وشيطانهم » (٣٩) .

والذهاب الى « منى » رمز للتأهب للقاء لعلهم يصلون الى مناهم . وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق . وكسرهم للحجارة رمز لكسر الارادات والشهوات . ورميهم الحجارة رمز لترك ملاحظة الاعمال ومشاهدة النفوس لها . والتعلق بأستار الكعبة رمز للتعلق بالله دون غيره .

وهناك نظائر كثيرة من التاويل الرمزى للعبادات الاخرى كالصلاة والصوم .

فهمة العارف منصرفة الى الكشف عن المعانى الروحية وراء الرسوم الظاهرة ، ومعرفة الحكمة التى ارادها الله ورسوله من شرعه وامره ونهيه وتكليفه وابتلائه . وهذه المعرفة غريبة جدا عند العلماء ، لان هذه المعرفة ليست وليدة الحس والنظر ولكنها وليدة الكشف عند اشتغال القلب بالوجد . فكل مايظهره وجد العارف بالله وأسمائه وصفاته واحكامه واوامره ونواهيه وعباداته غريب على اهل « العلم » ، لاتطيقه اشارة ولا تحمله عبارة . يقول محيى الدين بن عربى فى فصول الحكم : « فمن أراد العثور على هذه الحكمة ... فلينزل عن حكم عقله الى شهوته ، ويكون حيوانا مطلقا ، حتى يكشف ماتكشفه كل دابة فيما عدا الثقلين . فحينئذ

---

( ٣٩ ) السراج ، أبو نصر ، كتاب اللمع ص ٧١١ .

يعلم انه قد تحقق بحيوانيته ، وعلامته علامتان :الواحدة هذا الكشف . والعلامة الثانية الخرس بحيث انه لو اراد النطق بما رآه لم يقدر » (٤٠).

وتلك هي **حالة الاستغراق الروحي للعارف** التي يطلق عليها الصوفية اسم الفناء والجذب والوجد . وفي هذه الحالة تكون غربة العارف غربة الغربة ؛ لأن الغربة هي في الأصل ان يكون الانسان بين ابناء جنسه غريبا مع أن له نسبة فيهم ، اما غربة المعرفة فلا يبقى معها نسبة بينه وبين ابناء جنسه ، لأنه فني عن الصفات البشرية وبقي بصفات الالهية .



(٤٠) ابن عربي ، محي الدين ، نصوص الحكم ص ١٨٦ ، تحقيق ابو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٦ .

مـراد وهبـه

# الاغتراب والوعي الكوني

## دراسة في هيجل وماركس وفـرويد

قضية الاغتراب ، فى نشأتها ، مردودة الـى نظرية العقد الاجتماعى عند روسو . اما شيوعها فمردود الى نشر كتاب غير كامل لماركس عام ١٩٣٢ عنوانه « مخطوطات اقتصادية وفلسفية عام ١٨٤٤ » .

تعريف روسو للاغتراب وارد في الفصل الرابع من الكتاب الاول من « العقد الاجتماعى » حيث يقول :

« ان تغترب يعنى أن تعطى أو ان تبيع . فالانسان الذى يصبح عبدا لآخر لا يعطي ذاتـه وانما يبيع ذاته على الاقل من اجل بقاء حياته . اما الشعب فمن أجل ماذا يبيع ذاته ؟ » (١)

هذا التعريف ينبثق عنه التمايز بين العطاء والبيع . العطاء مجانى الطابع ، أما البيع فينطوى على التبادل . ومن ثم يرى روسو ان القول بأن الانسان يعطي ذاته مجانا قول محال وغير متصور ،

---

* استاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية التربيـة ـ جامعة عين شمس

(١) Roussean, Contrat Social, Paris, 1931, p. 239.

استنادا الى هذه الحقيقة ، وهى ان من يقوم بفعل العطاء انسان مجنون والجنون لا يولد أى حق . اقتراب الفرد ، اذن عند روسو ، هذا اغتراب جزئي وليس اغترابا كليا . اما اغتراب الشعب فمن الممكن أن يكون كليا اذا احال نفسه الى سلطة مطلقة .

وقد تاثر هيجل بهذا الفصل من كتاب روسو ، ونوه بهذا التاثر فى كتاب « محاضرات فى تاريخ الفلسفة » . بيد أن هذا التنويه لم يكن خاليا من النقد . فهيجل يأخذ على روسو تناوله المجرد لمفهوم الاغتراب . ويلزم من هذا النقد ان يكون هيجل واقعيا في تفسيره للاغتراب، فهل هو كذلك ؟

فى الفصل المعنون « **الروح المغترب عن ذاته** » من كتاب « **فنومنولوجيا الروح** » يربط هيجل بين « الثقافة » و « **الاغتراب** » . فالثقافة، عنده ، تعنى ان يعارض الفرد ذاته ، ذلك أن الذات الفردية تسلب ذاتها من أجل الحصول على حقيقتها الشاملة ، وحقيقتها الشاملة هي الثقافة لان الثقافة هي كل ما ينتجه الانسان ، وانتاجه مكثف في عنصرين : الدولة والثروة . الدولة توحد بين الافراد من خلال « **الكل** » ، أما الثروة فتوحد بين الافراد ولكن من خلال « **الفرد** » . ومن هنا يقوم التناقض بين الدولة والثروة ، أى بين الشمولية والليبرالية ، أى بين الخضوع للوضع الراهن والثورة على الوضع الراهن ، ورفع التناقض أمر لازم بحكم طبيعة المنهج الجدلى عند هيجل . ومع ذلك تجاهل هيجل الرفع وآثر الخضوع على الثورة حين ربط بين الخضوع و « الوعى النبيل » ، وبين الثورة و « الوعى الدنيء » .

**فالدولة ، عند هيجل ، تنطوى على ثلاثة عناصر : الاسرة** او الدولة فى شكلها المباشر ، والمجتمع المدنى او البرجوازى او دولة الاقتصاد الحر ، والدولة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة من حيث انها تمثل الوحدة العضوية للحياة السياسية . (٢) وهذا المعنى الثالث للدولة يقابل الفكرة الشاملة عند هيجل ، اما المجتمع البرجوازى فهو مجرد ظاهرة ، حيث أن الفكرة الشاملة فيه فى حالة وحدة لا واعية كامنة فى التفاعل بين الافراد . ومع ذلك فهيجل مقتنع بأن الكل سابق على الاجزاء ، وان الاجزاء موجودة من اجل أن يحقق الكل وجوده الواقعى . ومعنى ذلك ان التناقض قائم بين المجتمع البرجوازي والحياة السياسية ، قائم بين الفرد البرجوازى المنشغل بحياته اليومية ، والمواطن المدرك لحقيقته الخالدة فى حياة المدنية ، ولارادته المماثلة لارادة العامة . وهذا التناقض هو الذى يولد « الوعى التعس » او « الاغتراب » .

**وهذا الاغتراب السياسي ، عند هيجل ، يلازمه اقتراب ديني** ، لان الفرد حين يغترب سياسيا يلجأ الى الاحتماء فى طبيعة ابدية تجاوز ذاته . وقد حاول هيجل رفع هذا التناقض بين الفرد والدولة حين تصور امكان تحول الفرد الى مواطن ، ومملكة السماء الى مملكة الارض . (٣)

---

(٢) Hegel, Principles de la Philosophie du droit, Gallimard, 1940. troisieme partie.

(٣) The Phenomenology of Mind, p. 60, translated by J. B. Baillie.

وهى محاولة بلا سند واقعي ، لأن التناقض ليس بين البرجوازية والدولة ، وانما هو في الصراع الداخلي للمجتمع البرجوازي ، أي في **الصراع الطبقي** .

**وقد اكتشف ماركس مفهوم الصراع الطبقي من تحليله لمفهوم الاغتراب . ولهذا يتجاوز مفهوم الاغتراب عند ماركس مفهومه عند كل من هيجل وفويرباخ .**

في الفصل المعنون « **الوعي الذاتي** » من كتاب « **فنومنولوجيا الروح** » يتصور هيجل أن الحياة ظاهرة غريبة عنا ، فالوعي الذاتي هو وعي انساني بالحياة ، ولكنه يظهر كما لو كان شخصا آخر فارى ذاتي خارج ذاتي . وهذا التخارج للذات بالنسبة الى ذاتها هو الذي يكون حركة الوعي الذاتي . واللحظة الاولى لهذا الوعي الذاتي هي الرغبة ، الرغبة في الحياة . ولكن الحياة ليست فقط حياتي الخاصة بي كوجود جزئي ، وانما هي ايضا الحياة بوجه عام ، الحياة كجنس genus والحياة في تطورها في الطبيعة اولا وفي التاريخ ثانيا تواجه الوعي الذاتي على انه شيء خارجي ان الحياة هي القوة الكلية او الماهية الموضوعية . انها صراع ضد ظاهرة الموت .

**ولماركس تطبيقان على هذه الفقرة** ، احدهما في كتاباته المبكرة ، والآخر في « **الايديولوجيا الالمانية** » . يقول ماركس عن الموت انه « يبدو انتصارا للنوع على الفرد ، ويبدو انه يناقض وحدة النوع . بيد ان الفرد الجزئي هو مجرد موجود محدد ومتطور ، ومن ثم فهو فان » . والوعي ، عند الانسان ، ليس الا هذا الادراك للنوع الذي ينطوي على موت الفردية الجزئية » . وفي « **الايديولوجيا الالمانية** » يبين ماركس ان شروط الحياة ، بالمعنى البيولوجي ، اصبحت غريبة عنا . اننا نعثر عليها خارج ذواتنا مكثفة في أشكال موضوعية صلبة . ولهذا فان الاغتراب الذاتي ، وهو جوهر الفرد ، ليس مجرد تخارج الذات ، اذ هو يكشف عن نفسه بأسلوب عدواني من حيث ان الفرد الجزئي هو الذي يعاني الموت ، وهو بالرغم من أنه ليس الا ذاتية الا انه يجد نفسه مسحوقا بواقع **موضوعي** . وعند هيجل **الانا الآخر** . ومن ثم فان الآخر يبدو لي كانه ذاتي وآخر غير ذاتي في آن واحد . والنتيجة الصراع ضد الموت من اجل تأكيد الذات ، وعلاقة جدلية بين السيطرة والخضوع . ومعنى ذلك ان الوعي الذاتي هو وعي بالآخر ، وعي بالبيئة الانسانية ، على حد قول ماركس ، اي وعي بالتاريخ وليس وعيا بالطبيعة . ومن هنا فان الفرد يكتسب وعيه بنفسه كانسان متطور من خلال وجوده في تاريخ المجتمع . وهكذا يصبح التداخل بين الافراد ، والسيطرة على الطبيعة وتأنيسها بفضل العمل وصراع الافراد من اجل تأكيد ذواتهم ، مجالا خصبا للتأمل من قبل الوعي الذاتي . بيد أن هذا الوعي الذاتي لا يقف عند حد التأمل ، ذلك ان مشروعه الاساسي بحكم طبيعته الفعالة ، هو ازالة الاغتراب بتوسط موضوع مناقض لطبيعته الذاتية .

يقول ماركس : « ان الانسان من حيث هو انسان هو من انتاج المجتمع ، كما ان المجتمع هو من انتاج الانسان . فالفاعلية والعقل مضمونهما **اجتماعي** وكذلك **اصولهما** . لدينا

الذن فاعلية اجتماعية وانسان اجتماعي . والدلالة**الانسانية** للطبيعة ليس لها وجود الا بالنسبة الى انسان **اجتماعي** ، لانه في هذه الحالــة وفيهــاوحدها ، تكون الطبيعة على علاقة بالانسان ، وتكون أساس وجود الانسـان من أجل الآخرين ،ووجود الآخرين من أجله . وعندئذ ، وعندئذ فقط ، تكون الطبيعة اساسا لخبرة الانســان**الانسانية** ، وعنصرا حيويا للحقيقة الانسانية ، ويصبح الوجود الطبيعي للانسـان ، ها هنا ،وجودا **انسانيا** ، وتصبح الطبيعة ذاتها انسانية بالنسبة الى الانسان .. وهكذا يصبح المجتمعهو الوحدة النهائية للانسان والطبيعة ، أى هــو الاحياء الحقيقى ، والسمة الطبيعية للانسان ،والسمة الانسانية للطبيعة » .

**هذا النص يفيد رؤية ماركس العلمانية ،وهى رؤية ترمز الى اسلوب تحرير الانسان من الاغتراب حيث ينتهى الانسان ، من جهة انهمنتج لحياتــه ، الــى طبيعته الكليــة التي كانت مغتربة عنه عند نشاة المجتمع .**

ويلزم من هذه الرؤية العلمانية أن ثمــةاغترابا آخر بالاضافة الى الاغتراب السياسي هو الاغتراب فى الدين ، وقد تفرغ فويرباخ (*)لنقده متأثرا بمقولة « الوعــى التعس » عنــد هيجل . وهذا النوع من الاغتراب مردود الىمقولة « المفارق » التي تعنى أن الله هو السيد والانسان هو العبد ، ومن ثم يحال الانسان الىعدم وجودى يتولد منه الاحســاس بالضعــة . بيد أن نقد فويرباخ هو نقد نظرى لا يفضى الىازالة الاغتراب ، الامر الذى دفع ماركس الى البحث من أصل الاغتراب الدينــى فى الواقــعالمادى للانسان . يقول ماركس :

« ان اساس النقد اللاديني هو على النحوالتالى : ان الانســان هــو الذى يصنع الديــن ، وليس العكس . فالدين ، فى حقيقته ، هــوالوعى الذاتي للانسان طالما انه لم يجد نفسه أو انه فقد نفســه . بيد أن الانسان ليس موجودامجردا ، جالسا على قدميه خارج العالم ، بل انه العالم الانسانى والدولة والمجتمع . وهــذهالدولة وهذا المجتمع هما اللذان يصنعان الدين . والدين ، عندئذ ، يصبح هو وعى العالم مقلوبا ،لانهما عالم مقلوب . أن الدين هو النظرية العامة لهذا العالم ، انه موسوعته الموجزة ، انه منطقهفى أسلوب شعبى . انه شرفه الروحي ، انه حميته ، وأزعه الاخلاقى ، أســاس التعزيــةوالتبرير ، انه التحقيق المذهل للوجود الانسانى طالماان الوجودالانساني يخلومن الوجود الحقيقي.ولهذا فان النضال ضد الدين هــو نضـــال ، بطريق غير مباشر ، ضد هذا العالم ذى الرائحةالعطرة الروحية المتمثلة فى الدين » . (٤)

**ومعنى هذا النص ان الاغتراب الدينى لا يزول بالنقد النظرى ، وانما بالنضال ضد الظروف المادية المولدة له . ثم هو لا يــزول بالفلســـفةالمثالية الهيجلية ، لان كــل ما قدمته لنــا هــذه**

---

( * ) انظر مقال الاستاذ الدكتور حسن حنفى فى هــذاالعدد وكذلك الحوار المكمل لهذه الدراسات ( التحرير ) .

(٤) Ibid ; p. 43 (Trans)

**الفلسفة نعيم نظرى بديل عـن نعيـم الديـن** .ذلك ان خطأ هيجل يكمن فى توهمه ان الوعى الذاتي يصبح وعيا بذاته من خلال موضوعه ،وفى توهمه أنه بهذا الاسلوب قد رد الموضوع الى ذاته . والامر على الضد من ذلك ، اذيبقى الموضوع من غير مجاوزة له . والفيلسوف الهيجلى هو وحده الـذى يتصور ان مجـردالتفكير فى الموضوع يكفى للتحكم فيه .

**والسؤال اذن :**

ماهي الظروف المادية المولدة للاغتراب عندماركس ؟

هي ظروف اقتصادية واجتماعية تدور علىفائض القيمة . فتحليل ماركـس الاقتصـادي السياسيلفائض القيمة يكشف عن التطورالجدليوالتاريخي لراس المال .. أعظم اغتراب للانسـان فى تاريخه .

ونزيد الامر ايضاحا بنص من كتاب « راسالمال » . يقول ماركس « حللنا » فى الجزء الاول ، الظواهر المتعلقة **بعملية الانتاج الراسمالي** كعمليةانتاجية بغض النظر عن التاثيراتالثانوية الناشئة عن الظروف الخارجة عن مجال هذه العملية .بيد ان هذه العمليـة ، فى معناهـا الدقيق ، لا تستوعب حركة راس المال ، اذ يضاف اليها فىالواقع **عملية الدوران** ، وهي موضوع تحليلنا فى الجزء الثاني ، وبالذات فى الفصل الثالث . وقدافضى بنا هذا التحليل الى ان العملية الراسمالية للانتاج هي خليط من عملية الانتاج والدوران .ولكن مفهوم هذا الخليط لا يمكن ان يكون موضع بحث فى الجزء الثالث ، ذلك ان الذى يهمنا هـوالصور العينية التي تنشأ عـن **حركـة الانتـاج الراسمالي ككل** ، ان رؤوس الامـوال تتحـركوتلقي فى صور عينية الى الحد الذي فيـه تبدو صورة رأس المال فىعملية الانتاج وصورته فىعمليةالدوران وكأنها جوانب خاصة من هـذه الصور العينية » . (٥٦)

هذا النص يكشف منهج ماركسفىالتحليل،ويتلخص فى الانتقالمن الماهيةالى المظهر ، والماهية هنا هي قيمة العمل أصل فائض القيمة،اي عمليةالانتاج ذاتها . اما المظهر فهو السـوق وقانـون العرض والطلب . والنتيجة ان البداية والنهايةفى العملية الراسمالية للانتاج هي النقود والسلعة تقع بينهما . ويصوغ ماركس هذه النتيجة صياغةرمزية على النحو التالي : ن ــ س ــ ن ١ أي ان ن < ن ١ حيث ان ن ترمز الى النقود ، س ترمزالى السلعة . والمفارقة فى هذه الصياغة ان رأس المال هو الذى ينتج الانسـان ، فى حين ان الانسـان،فى الاصل ، هو الذي ينتج راس المال . ومن هنا اغتراب كل من العامل والراسمالي ، فى العمليـةالراسمالية للانتاج ، على الرغم من ان كلا منهما نقيض الآخر . ويبقى بعد ذلك تحديد مكان كلمنهما فى هذا التناقض . الراسمالي مضطر الـى المحافظة على وجوده،وبالتالي المحافظة على وجودنقيضه وهو العامل . اما العامل فهو مضطر الى ازالة وجوده ، وبالتالي ازالة وجود نقيضه وهوشرط وجوده كعامل ، اي الراسمالي . والفارق

---

(٥) K. Marx, **Capital,** translated by Samuel Moore and Edward Aveling, vol. III (Chicago : Charles H. Kerr and Co., 1932) pp. 34-38. (Trans.)

بين اغتراب كل منهما ان الرأسمالي يجـــد فى اغترابه الذاتي قوته وخيره ، ويجد العامل فى اغترابه الذاتي انه لا حول له ولا قوة، وان وجوده لا انساني . ومن ثم يحافظ الراسمالي على هذا التناقض فى حين يرغب العامل فى تدميره .

**نخلص من ذلك الى ان العامل هو الشخص الاول والاساسي لظاهرة الاغتراب، اما الراسمالي فهو الشخص الثانوي** . ومعنى ذلك انه اذا كان ناتج العمل لاينتمي الى العامل ، واذا كان العامل يواجه ناتجه كقوة غريبة فهذا ليس ممكنا الا لانه ( ناتج العمل ) ينتمي الى انسان آخر غير العامل . وهكذا ينتج العامل ـ خلال العمـــل المغترب ـ علاقة انسان غريب عن العمل ، ويقف خارجـــه بهذا العمل ، اي ان علاقة العامل بالعمل تولـــد علاقة الراسمالي . ومن هنا يقول ماركس « ان راس المال يصبح قوة اجتماعية مستقلة ومغتربة »(٦) ، « وهذه هي عملية اغتراب عمـــل العامـــل ذاته » (٧)

ومن هنا تنشأ مفارقة اخرى تدور على ان فعالية كل من العامل والراسمالي **فعالية مغتربة.**

**والسؤال اذن :**

كيف تكون الفعالية مغتربة ؟

ان الفعالية تعني التخارج ، فهل التخارج يحمل فى طياته الاغتراب ؟

جواب ماركس بالسلب ، وهــو جــواب مستفاد من نقد لمفهوم التخارج عند هيجل حين يعرف ماركس الاغتراب الناشيء عن العمل :

« هذه الحقيقة لا تعبر الا عن ان الشيء الذي ينتجه العمل ـ ناتج العمل ـ يواجهه كشـــيء غريب ، كقوة مستقلة عن المنتج . فناتج العمـل هو عمل تجمد فى موضوع ، اصبح ماديا ، كانه تموضع العمل ، فتحقق العمل هو تموضعه . وفى مجال الاقتصاد السياسي فان هذا التحقق للعمل يبدو فقدانا للتحقق بالنسبة الى العمال ، ويبدو التموضع فقدانا للموضوع وعبودية له ، ويبدو التملك اغترابا ، او تخارجا .... وكل هـــذه النتائج لازمة عن الحقيقة القائلة : ان العامـــل يرتبط بناتج عمله على انه موضوع غريب » (٨) .

**وثمة ملحوظتان على هذا النص** . الملحوظة الاولى ان اسم هيجل لم يذكر صراحة، والملحوظة الثانية انه ليس ثمة استدلال فلسفي من هـــذا التحليل الاقتصادي . ومع ذلك فنظرة سريعة للكشف عن نقـــد عميق لفلسفة هيجل ، ذلك ان الاغتراب متميز من الواقع الموضوعي ، ومـــن التموضع فى العمل . التموضع خاصية العمل على الاطلاق ، وخاصية العلاقة بين الممارسة الانسانية

---

(٦) K. Marx, Capital, vol. I. p. 608 ; vol. III, p. 264

(٧) Ibid.

(٨) K. Marx, Economic and philosophic manuscripts of 1844, Moscow 1967, p. 66.

وموضوعات العالم الخارجي . اما الاغتراب فهولازم من التقسيم الاجتماعي للعمل في المجتمع الراسمالي ، ومن بزوغ العامل الحر المزعوم الذي يعمل بوسائل انتاج تنتمي الى انسان آخر ، ومن لم تبدو هذه الوسائل وناتج عمله كما لو كانت قوة مستقلة وغريبة .

خطأ هيجل اذن يقوم في الربط العضوي بين التخارج أو التموضع والاغتراب . وتصحيح هذا الخطأ ، في رأي ماركس ، هو في التمييز بين التموضع في العمل على الاطلاق واغتراب الذات والموضوع في الشكل الراسمالي للعمل . يقول :« ان ماهية الاغتراب لا تكمن في كون الانسان يموضع ذاته بصورة غير انسانية وفي تعارض من ذاته ، ولكن تكمن في كونه يموضع ذاته في تمايز عن الفكر المجرد وفي تعارض معه » . (٩)

ويترتب على الربط بين التموضع والاغتراب ان ازالة الاغتراب تستلزم ازالة التموضع . وهذا وهم « المهمة اذن هي في مجاوزة موضوع الوعي . والموضوعية من حيث هي كذلك تعتبر علاقة انسانية مغتربة لا تتفق مع ماهية الانسان ، ولا مع الوعي الذاتي . واعادة تملك الماهية الموضوعية للانسان المولودة في شكل اغتراب كشيء غريب لا تعني اذن ازالة الاغتراب فحسب ، بل ازالة الموضوعية كذلك . وبعبارة اخرى يمكن القول بأن الانسان يعتبر موجوداً روحياً غير موضوعي . » (١٠)

وبعد ان يكشف ماركس من هذا الانسان الوهمي الناشيء من مفهوم هيجل الزائف عن الموضوعية يطرح مفهومه على النحو التالي :« حيث يوجد الانسان الواقعي الجسدي ، الانسان الذي يضع قدميه ثابتة على أرض صلبة ، الانسان الذى يستنشق ويزفر كل قوى الطبيعة ، وحيث يتصور هذا الانسان قواه الواقعية والموضوعية والجوهرية على انها موضوعات غريبة من طريق تخارجه ، فليس فعل الوضع هو الذات في هذه العملية ، انها ذاتية القوى الجوهرية الموضوعية التي لا بد ، من ثم ، ان يكون فعلها اشيئا موضوعيا . فالموجود الموضوعي يسلك بطريقه موضوعية . وما كان ليسلك بطريقة موضوعية لو لم تكن الموضوعية في صميم وجوده . انه لا يخلق الا موضوعات لانه انما يتاسس بهذه الموضوعات ـ لانه في قراره ذاته طبيعة . ومن اجل ذلك فان هذا الموجود الموضوعي ، في فعل الخلق ، لا ينتقل من حالة النشاط الخالص الى حالة خلق الموضوع ، بل على الضد من ذلك ، فانتاجه الموضوعي لا يؤكد سوى نشاطه الموضوعي ، فيؤسس نشاطه على انه موجود طبيعي وموضوعي ... فان تكون موضوعيا وطبيعيا وحسيا ، وان يكون لك موضوع وطبيعة وحس خارج ذاتك ، في آن واحد ، او ان تكون انت ذاتك موضوعا وطبيعة وحسا لطرف ثالث ، فالمعنى واحد ... ان موجودا غير موضوعي هو عدم ـ لا ـ موجود » . (١١)

---

(٩) Ibid., p. 138

(١٠) Ibid., p. 141

(١١) Ibid., pp. 144-145

**اذن ماذا يعني التموضع عند ماركس ؟**

للجواب عن هذا السؤال يميز ماركس في« رأس المال » بين التموضع والتشيؤ . التموضع ليس الا تأكيد الانسان لذاته في موضوع ، ليس الا تجسيد الانسان للانا . اما التشيؤ فهو انفصال الذات المتموضعة عن ذاتها ، ولهذا فان التشيؤ سلب للانسان ، وسلب لشخصيته ، وعزله عن اخوانه بني البشر ، فيفقد الموضوع طـــابعه الانساني ، ويقف معارضا للانسان بل بديــلا منه . (١٢) ومن هنا يمكن القول بأن التموضع لا ينتهي الى التشيؤ بالضرورة ، ولكن التشيــؤ يستلزم التموضع بالضرورة . ذلك ان التشيؤ يحيل الموضوع من موضوع انساني منتم الـــى الانسان الى موضوع لا انساني ومعارض للانسان.

**ويكشف التشيؤ طبيعة الانتاج الراسمالي ، طبيعته المجنونة** . ان عالم التشيؤ عبارة عن عالم علاقات اجتماعية بين اشـياء تتسـم بخصائص البشر ، ومن ثم يصبح البشر في حوزة الاشياء ، وتنشأ علاقات اجتماعية بين الاشياء ، وعلاقــات مادية بين الافراد ، الامر الذي يؤدي الى ان يمنح البشر ثقتهم للاشياء وليس لبعضهم البعض ، والى ان تصبح الثقة ذاتها ــ وهي من خصائص الذات الانسانية ــ خاصية للاشياء الطبيعية من حيث هي مستقلة عن الانسان .

ويلزم من ذلك ان التشيؤ ينطوي على طابع « طبقي » . فتسلط الراسمالي على العامل ليس الا تسلط شروط العمل على العامــل ذاتـه . واستقلال شروط العمل بفضل العامل وعلى الرغم منه لا يعني الا تسلط الشـيء على الانســان ، وتسلط العمل الميت على العمل الحي ، وتسلط الانتاج على المنتج . (١٣) والتسلط ، في نهاية الامر ، ينطوي على تناقضات كل منهــا في حال اغتراب .

اذن فالطابع الطبقي للتشيؤ ينزع منه **الطابع الطبقي للاغتراب** . فالتشيؤ يكشف عــن عــدم التكافوء بين من يخلق الحضارة ( العامل ) ومن يستثمرها ( الراسمالي ) ، وكل منهما يمثل أشياء متشخصة ، فيغترب الانسان . ومعنى ذلــك ان **العامل ، في الوقت الذي فيه ينتج الحضارة فانه ينتجها في شكلها المغترب ، ويلزم من ذلك ان الحضارة في تناقض مع الانسان** . وهذه النتيجة التي انتهى اليها ماركس استنادا الى التحليــل الاقتصادي والفلسفي انتهى اليها فرويد استنادا الى التحليل النفسي .

**والسؤال عندئذ :**

**ما العلاقة بين الاغتراب والحضارة عنـد فرويد ؟**

الجواب على هذا السؤال كامن في كتابين ظهرا في الطبعة الانجليزية عام ١٩٢٨ و ١٩٢٩ وعنوان الاول « مستقبل وهم » وعنوان الثاني « **الحضارة وما تنطوي عليه من عدم الرضى** » .

---

(١٢) Capital, vol. I, p. 101 ; vol. III, 574

(١٣) Marx Engels, Archives, vol. II, p. 58

وجواب فرويد يدور على فكرة محورية ان الحضارة تأسست بفضل الانسان وعلى الرغم منه . اسسها الانسان دفاعا عن ذاته ازاء عدوان الطبيعة ، ولكنها جاءت على نحو يتعارض وتحقيق اهوائه . ومن هنا يقول فرويد ان كل فرد ، في الواقع ، هو عدو الحضارة . فالحضارة تقوم على كبت الغرائز ، ولهذا فهي « عصابية » الطابع . ويستعين فرويد للتدليل على هذه النظرية بشواهد من الماضي السحيق منقولة من كتاب « الفصن الذهبي » لفريزر ، ومن نظرية التطور لدارون . فالمجتمع البدائي هو مجتمع القطيع محكوم بحاكم قوى الشكيمة ومطلق ، وهو في نفس الوقت ، في مقام الاب . جميع الذكور تحت امرته وجميع النساء في حوزته ، الامر الذي اثار حفيظة الذكور فاتفقوا على قتله وأكله . وكان لهم ما اتفقوا عليه ، ولكنهم عانوا بعد ذلك من ازدواج العاطفة . ففي باطن كراهتهم للاب تكمن عاطفة حب تجاهه ، الامر الذي ادى بهم **الى الاحساس بالذنب** وفرويد يرد هذا الاحساس بالذنب الى ما يسميه **بعقدة اوديب**، وتولد عن هذا الاحساس وهذه العقدة ما يسميه فرويد «بالانا الاعلى» وهو جملة الاوامر الاخلاقية التي تهدف الى منع تكرار فعل القتل . وكان الانا الاعلى هو نواة تأسيس الدين ، وذلك بان أحال قوى الطبيعة الى آلهة ، ومنحها خصائص الاب المتمثلة في القسوة والحنان . وبفضل هذا الانا الاعلى اصبح الانسان كائنا اخلاقيا واجتماعيا ، ومع ذلك فهذه الكينونة ذاتها هي ضد الانسان . وهذه « الضدية » تولد الاحساس بعدم الرضا ، بيد ان الدين يحاول ان يقدم له التعزية ولكن بلاجدوى . ويخلص فرويد من ذلك الى ان الدين وهم .

**ولكن ما الوهم ؟**

ان الوهم ليس بالضرورة خطا ، بمعنى عدم تحققه او تناقضه مع الواقع . مثال ذلك : فتاة فقيرة لديها الوهم ان أميرا سيأتي ويتزوجها . هذا ممكن الحدوث . ومع ذلك فليس من السهل العثور على اوهام قد تحققت . ومن ثم يطلق فرويد على اي اعتقاد انه وهم حين تكون رغبة التحقيق هي الدافع الاساسي الى تجاهل علاقتها مع الواقع . ومن هذه الزاوية يقال على النظريات الدينية انها اوهام ، اذ هي لا تخضع لاي برهان ، كما انه ليس في الامكان اجبار اي انسان على اعتبارها صادقة او على الايمان بها ، وبنفس القدر لا يمكن رفضها . ان الغاز الكون يمكن ان تتكشف لنا تدريجيا بالبحث . وثمة اسئلة عديدة لم نجد لها جوابا في العلم ، ومع ذلك فالبحث العلمي هو الوسيلة الوحيدة الى معرفة العالم الخارجي ، وسيطرة العقل كفيلة بازالة الاوهام . ومن غير ذلك فان البشرية ستظل قابعة في مرحلة الطفولة حيث السيطرة للاوعي دون الوعي .

ولكن ماذا يحدث عند سيطرة الوعي ؟

منطق النسق الفرويدي يلزمنا بجواب ينطوي على مفارقة :

تدمير الحضارة ، بحكم انها لا تقوم الا على أساس من الضغط والردع وحرمان الغرائز مما قد يرضيها . ومعنى ذلك ان اغتراب الانسان عن ذاته ، بحكم سيطرة اللاوعي على الوعي ، ظاهرة حضارية .

هذه هي النتيجة الحتمية للعلم الذي اسسه فرويد باسم « التحليل النفسي » او ما يمكن ان يقال عنه انه (( **علم اللاوعي** )) .

وثمة سؤال ها هنا لابد أن يثار :

هل في الامكان تأسيس « **علم الوعي** » ؟

بداية الحضارة دليلنا في الجواب عن هذا السؤال . وبدايتها مردودة الى عصر التكتيك الزراعي وليس الى عصر القنص ، ذلك ان القنص لم يستلزم احداث أى تغيير في البيئة الطبيعية . فحين لم يجد الانسان البدائي حيوانا يصطاده ليأكله لم يكن امامه سوى الهجرة الى مكان يعثر فيه على الحيوان . ولكن مع زيادة السكان وقلة المعروض من الحيوان اضطر الانسان الى ابتكار وسيلة يرفع بها هذا التناقض ، وكانت الزراعة هي هذه الوسيلة . والزراعة تستلزم احداث تغيير في البيئة الطبيعية مثل الحرث وحفر الترع واقامة السدود . واذا كانت الحضارة ، في اساسها ، تغييرا في البيئة الطبيعية فالزراعة ، عندئذ ، هي بداية الحضارة .

وتأسيسا على ذلك فان الحضارات الاولى كانت محدودة في وادي النيل ، ووادي دجلة والفرات ، والهند ، والصين . ففي هذه المناطق حدثت ثورة في انتاج الطعام كان من شأنها ان غيرت الاسلوب المادي والاجتماعي للوجود الانساني . وسبب هذه الثورة مردودة الى « **أزمة الطعام** » في عصر القنص ، وادى به البحث الى « **ابداع** » تكتيك الزراعة .

وادت الزراعة الى نشأة علاقة جديدة بين الانسان والطبيعة . **فلم يعد الانسان في « وحدة لا واعية »** مع الطبيعة ، بل منفصلا عنها . .

وبفضل تكتيك الزراعة نشأ العلم . فمن الاشكال المنتجة في عملية الغزل نشأت الهندسة ، ومن عدد الخيوط التي تنطوي عليها هذه العملية نشأ علم الحساب ، ومن الحركة الدائرية التي تنطوي عليها عملية النسج تأسس علم الميكانيكا ، واخترعت وسائل المواصلات .

وكان للزراعة تأثير على الحياة العقلية فبزغت الطقوس والاساطير لاجل تخصيب التربة واسقاط الامطار وازدياد المحصول . وتجسدت هذه الطقوس والاساطير في حكومة ودين . ولهذا كان الكهان يتمتعون بصفة دينية ومدنية ، يقضون بين الناس ، ويفسرون الاحلام ، ويعالجون المرضى بالشعوذة ، وتلجأ اليهم العامة لاستشارتهم في جميع الامور . كان الكهان هم الملوك وهم الفلاسفة ، وهم العلماء ، كلمتهم مسموعة وأمرهم مطاع ، وحكمهم قانون .

وكانت القرية هي الوحدة الاساسية . ولكن مع ازدياد السكان ، وتعقد الحياة الاجتماعية ووفرة الطعام المنتج نشأت المدينة حيث يقيم فيها من لا يشتغل بانتاج الطعام ، وهم الصناع والتجار ، والامر الذي استلزم تنظيما مركزيا اداريا .

ولم يتحقق التمايز بين القرية والمدينة دفعة واحدة . ذلك أن سكان المدن كانوا يمتلكون ارضا زراعية ، ويقيمون في اكواخ . ولكن مع التطور بدات المدينة في التمايز فانشىء المعبد وسط المدينة وكانت تقيم فيه الآلهة . ومن هنا ارتبطت الآلهة بحياة المدينة ، وكانوا اما حيوانات او على صورة انسان . ومن هنا ايضا كان الكهان يقيمون في المدينة لادارتها ، ويتحكمون في الارض الزراعية ، فيقومون بتوزيع الحبوب والمياه ، وتحديد أوقات البذر ، وجني المحصول

وخزن الغلال ، اما الاعمال التي تتطلب جهداجسمانيا مثل البناء والنجارة والنسج والجزارة فلم تكن من مهام الكهان . ومن ثم نشأ « المجتمع الطبقى » ، ومثاله المدينة اليونانية حيث انقسم البشر الى سادة وعبيد .

نخلص من مفهوم بداية الحضارة الى الحقائق التالية :

× اللاوعى باللا اغتراب يكمن فى وحدة الانسان مع الطبيعة قبل ازمة الطعام .

× الوعى بالاغتراب يكمن فى انفصال الانسان عن الطبيعة .

× الابداع يعنى ان العلاقة بين الانسان والطبيعة هي علاقة رأسية وليست علاقة افقية. وهذه العلاقة الراسية تعنى مجاوزة الانسان للطبيعة ، وهذه المجاوزة تعنى قدرة الانسان على تغيير الطبيعة ، وتغيير الطبيعة يعنى تأنيسها .

* تأنيس الطبيعة يعنى الوعى بوحدة الانسان مع الطبيعة .

* تأنيس الطبيعة ، حتى الآن ، ليس تاما ، وبالتالى فالوعى ليس تاما ، وتمام الوعى بتمام وحدة الانسان مع الطبيعة ، وتمام هذه الوحدة يعنى ازالة الاغتراب .

**السؤال الآن :**

**ما الذى يعوق تمام الوعى ؟**

سلطة الاسطورة ، وسلطة الطبقة .

وكيف نزيل السلطتين ؟

زوال سلطة الاسطورة بالثورة العلمية .

وزوال سلطة الطبقة بالثورة الاجتماعية .

الثورة الاولى من شأنها ازالة اغتراب الانسان عن الطبيعة .

والثورة الثانية من شأنها ازالة اغتراب الانسان عن الانسان .

والوعى الناشىء عن هاتين الثورتين لن يكون الا **وعيا كونيا** .

بيد ان الوعى الكونى لن يكون ممكنا الا ببزوغ **انسان كونى** .

فهل هذا فى الامكان ؟

ممكن . استنادا الى قانونين :

قانون النشوء والارتقاء

وقانون الانتقال من الكم الى الكيف .

ولكن القانون لا يعمل فى فراغ ، وانما يعمل فى واقع مادى . والواقع المادى الراهن يتمثل فى الثورة العلمية والتكنولوجية وهي تدور على محاور ثلاثة :

× الفيزياء النووية .

× الحاسبات الالكترونية .

× غزو الفضاء .

تفصيل ذلك :

الفزيا النووية هي «**علم الكون**» حديثـا ،وهي الفلسفة الطبيعية قديمـا . والفارق بـين الحديث والقديم هو فارق كيفي . فالفزياء النووية الحديثة هي بداية « تحكـم » الانســان فى الكون ، وهذا التحكم لم يكن واردا فى الفزيــاءالنووية القديمة ، اذ اكتفت بالبحث عن أصل الاشياء فى مبدأ واحد . ومع ذلك فقد كان لهاالفضل فى الكشـف عن ثلاثة افكار أساسـية على حد قول نيتشـه :

× ان يكون للاشياء أصل

× وان يكون هذا الاصل معقولا

× وان يكونالوسيلة الى « فهم » الكون..

هكذا كان الحال عند الطبيعيين الاولين . قال طاليس ان الماء هو المادة الاولى والجوهـر الاوحد الذى تتكون منه الاشياء . ودعم هـذاالرأى بالدليل فقـال : ان النبـات والحيـوان يغتذى بالرطوبة ، ومبدأ الرطوبة الماء . فما منهيغتذى الشـىء يتكون منه بالضرورة ، ثـم أن النبات والحيوان يولدان من الرطوبة فان الجراثيمالحية رطبة وما منه يولد الشي فهو مكون منه، بل ان التراب يتكون من الماء ويطفى عليه شيئافشيئا كما يشاهد فى الدلتا المصرية وفى أنهر أيونية حيث يتراكم الطمى عاما بعد عام ، ومايشاهد فى هـذه الاحـوال الجزئية ينطبق على الارض بالاجمال فانها خرجت من الماء وصارتقرصا كافيا على وجهه كجزيرة كبرى فى بحـر عظيم ، وهى تستمد من هذا المحيط اللا متناهيالعناصر الغازية التي تفتقر اليها (١٤) .

وعندما اعتـرض انكسمندريس ( تلميـذطاليس ) على آراء أستاذه دعم اعتراضه بالدليل فقال ان المبدأ الاول لا يمكن ان يكون معينا ، والا لم نفهم ان أشياء متمايزة تتركب منه . فدعـا المادة الاولى باللا متناهى ، وهـــى مزيج مـــنالاضداد . وادت هذه الدعوة فيما بعد الى رد الاشياء الى اكثر مـن عنصر واحـد ، فقـالأبنادوقليس بالعناصر الاربعة : الماء والهواء والنار والتراب . ومـن بعـده ارتأى ديموقرطيس انالاشياء مكونة من ذرات غير منقسمة . وهذا هو أصل الفزياء النووية الحديثة ، ولكنها تجاوزتهكيفيا . فالطاقة أصل الاشياء تظهـر علـى هيئة «**دقائق اولية**» وتصاغ **خصائصها** «**رياضيا**»الامر الذى يسمح بالقدرة على التنبؤ وبالتالى التحكم . ولكن ثمة امر آخر لا يقل اهمية .وهو أنه اذا كان بنيان الكـون رياضيا فلغـة المستقبل لا بد وأن تكون رمزية وليست لفظية.وهذا أمر جوهرى لبزوغ الانسان الكونى .

والحاسبات الالكترونية تؤيد ــ ما نذهباليه ، فتشغيلها يستلزم تحويل اللغة اللفظيةالى لغة رمزية الامر الذى ادى الى ان تكون مساعدةللعقل كما كانت الآلات التقليديـة مساعـدة للعضلات ، اذ هى تساعده فى حل المشـاكلالعلمية ، وفى تذكـر المعلومـات ، وفى تشخيص الامراض ، وفى تصميم مختلف الانواع من الآلات،وفى الادارة الآلية للمصانع والشركات .

---

(١٤) Aristote, Metaphysique, Vrin, 1940, Tome I, A, 3,983b - 20

**والسؤال الآن :**

**ما هو مستقبل العقل الانساني بعد الحاسبات الالكترونية ؟**

ان ثقافة العقل على ضربين : « **ثقافة الذاكرة** » و « **ثقافة الابداع** » والفارق بينهما فارق كيفى ، فثقافة الذاكرة تثبيت لما حدث ، اما ثقافة الابداع فتجاوز لما حدث . والتربية البشرية تركز ، حتى الآن ، على ثقافة الذاكرة دون ثقافة الابداع ، على التكيف دون اللا تكيف . ومن هنا اصبحت ثقافة الذاكرة هي ثقافة الجماهير ، اما ثقافة الابداع فهى ثقافة الفرد . ومن اجل تبرير هذه القسمة الثنائية ظهر فى قاموس البشرية لفظ « العبقرية » ، وهو يعنى التميز بقوى عقلية خارقة اى نادرة . ولهذا لم يكن من غير المألوف الترويج للنظرية القائلة بان العبقرية ضرب من الجنون . فلم يميز القدماء بين الهام الحكماء وشطرفة المجانين . فلفظ مانيا فى اللغة اليونانية القديمة يشير الى حماس المبدع والى الهياج الذى يعترى المجنون . ويذهب المحدثون ، وفى مقدمتهم لمبروزو ، الى الربط بين العبقرية والصرع .

والحقيقة على الضد من ذلك ، فالانسان من حيث انه فى علاقة راسية مع الطبيعة ، ومن حيث انه حاصل على قدرة « **التجريد** » ، فهو ليس قادرا فحسب على « **تاويل الواقع** » وانما ايضا على « **تغييره** » وذلك بالكشف عن « علاقات جديدة ». اذن الجدة هى فى صميم العقل الانسانى ، والجدة تنطوى على الابداع . **اذن فالعقل مبدع بالطبيعة ، ومن ثم مغترب حين يكف عن الابداع** . ومن هنا ينبغى ان تكون الثقافة الجماهيرية السائدة هى ثقافة الابداع وليس ثقافة الذاكرة . ولتكفل الحاسبات الالكترونية بثقافة الذاكرة . الامر الذى يستلزم احداث تغيير جذرى فى نظم التعليم بما يتفق وثقافة الابداع .

وهذا التغيير الجذرى لازم كتمهيد لبزوغ الانسان الكونى الذى سيواكب غزو الفضاء .

**السؤال الآن :**

ماذا يعنى غزو الفضاء ؟

نجيب بسؤال :

ما الفضاء ؟

هو المنطقة الواقعة خارج جو الارض ، او هو كل الكون وراء المجموعة الشمسية ، او هو الكون النجمى ، او هو الفضاء الكونى . والفضاء الكونى اشمل من اى فضاء آخر .

غزو الفضاء اذن يتم على مراحل ، بدايتها غزو الفضاء خارج جو الارض ، وهذا ما تقوم به التكنولوجيا المعاصرة ، وما يستلزمه من بقاء الانسان فى الفضاء عدة اسابيع او عدة اشهر . اما غزو الفضاء الكوني فيستلزم تعود الانسان على الحياة فى الفضاء . وهذا من شانه ان يحدث تغييرا جذريا فى الانسان ، ينبىء بظهور نوع جديد يكون فى مقدوره تمثل الكون ذى الابعاد الاربعة ( الزمكانى الذى تنبأ به اينشتين ) . ومن شان هذا التمثل ان يسمح للانسان برؤية الاحداث قبل ان تقع ، ومن ثم يصبح اللا معقول هو المعقول ، فتزول غربة الانسان عن الكون .

## المراجع

Aristote ; **Metaphysique,** Vrin, 1940.

Freud. S., ; **The Future of an Illusion,** Hogarth Press, 1949

; **Totem and Taboo,** Routledge & K. Paul, 1965.

Fromm, E. ; **The Sane Society,** Fawcett Publications, 1955.

; **You shall be as Codes,** Fawcett Publications, 1969.

Heisenberg. W ; **Physique et Philosophie,** Paris, 1961.

; **Philosophic Problems of Muclear Science,** Pawcett Publications, 1966.

Lukacs. G. ; **Young Hegel,** London, 1975.

Marcuse, H. ; **Reason & Revolution,** London, 1970.

Marx. K. ; **Economic & Philosophic Manuscripts of 1844,** Moscow, 1967.

Perroux. J., **Alienation et Société Industrielle,** Gallimard, 1970.

Schacht. R. ; Alienation, Doubley & Company, Inc. 1970.

★ ★ ★

# ندوة حول مشكلة الاغتراب

المشتركون : الدكتور حسن حنفى
الدكتور فتح الله خليف
الدكتور حبيب الشارونى
الدكتور مراد وهبه
المكـــــان : الاســـكندرية
التـــاريخ : الجمعة ٧ اكتوبر ١٩٧٨
الجمعة ١٤ اكتوبر ١٩٧٨

## مقدمة

كانت فكرة اصدار اعداد خاصــة مــن( عالم الفكر ) تناقش فيها بعض مشكلات العصر ليس فقط عن طريق الدراسات والبحوث ، بل وايضا عن طريق عقد ندوات تضم المهتمين بهذه المشكلات ، من الافكار التى تراود الذهن لبعض الوقت ، الى أن تحققت أخيرا باصدار هذا العدد عن مشكلة الاغتراب ، وذلك بفضل تعاون الاساتذة الذين اشتركوا فيها ، والذين تجشموا مشقة السفر من القاهرة الى الاسكندرية ، واسهموا فى الحوار الذى امتد ساعات طويلة .

ولقد قمنا بتسجيل الحوار ، ثم نقلة على الورق ونشره فى هذا العدد ، كما هو ، دون اي تغيير أو تعديل ، لكي تظهر فيه التلقائية الطبيعية التى تطبع حوار المتخصصين العلماء والمفكرين .
وقد اشترك الدكتور حبيب الشاروني فى الجلسة الاولى وتغيب عن الثانية ، نظرا لسفره الى المغرب

وكان الهدف من هذا الحوار هو القاء بعض الاضواء على عدد من النقاط التى عولجت فى الدراسات الاربع ، التى اسهم بها اعضاء الندوة ، والتى تنشر فى هذا العدد ، مع اثارة بعض النقاط الاخرى التي لم تتعرض لها هذه الدراسات والبحوث . وبذلك فاننا نعتبر هذا الحوار مكملا للدراسات وامتدادا لها .

وهذه محاولة اولى لاثارة الحوار العميق المثمر بين المتخصصين والمفكرين ، نرجو ان تتلوها محاولات اخرى تضم مفكرين من مختلف انحاء الوطن العربي ، وتناقش فيها المشكلات الكبرى التى تواجه الانسان العربي في المرحلة الراهنة من تاريخه .

وقد بدأت الجلسة الاولى بتلخيص سريع لكل من الدراسات الاربع ، ثم دارت المناقشة على النحو الذى يجده القارىء على الصفحات التالية .

**مستشار التحرير**

**مراد وهبه** : فى البداية تحية تقدير الى الاستاذ الدكتور احمد ابو زيد عميد كلية الآداب ومستشار مجلة عالم الفكر ، الذى تبنى الاقتراح الخاص باعداد عدد مستقل عن الاغتراب باعتباره قضية العصر ، وهى رمز على الصراع بين المعسكرين الراسمالي والاشتراكي من خلال كتاب ماركس « مخطوطات اقتصادية فلسفية عام ١٨٤٤ » . ويعتبر **ماركوزة** هو اول من اثار هذه القضية فى كتابه « العقل والثورة عام ١٩٤١ » .

والكلمة الآن للدكتور خليف ليقدم موجز البحثه عن الاغتراب فى الاسلام .

**فتح الله خليف** : المعنى اللغوى والمعنى الاصطلاحى للاغتراب واحد : الغرب والغربة ، والاغتراب كلها فى اللغة بمعنى واحد هو **الذهاب والتنحى عن الناس** . وكذلك في المعنى الاصطلاحى ولذلك يعرف شيخ الاسلام الهروى الانصارى الاغتراب بانه « امر يشار به الى الانفراد على الاكفاء » .

وقد آثرت ان ابدأ البحث بالحديث النبوى الشريف « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء » . وروي هذا الحديث بروايات متعددة تفسر معنى الاغتراب ، وكلها تشير الى أن الغرباء فئة قليلة من اهل الصلاح والتقوى ، لبث دعوة الاسلام فى البداية ، واغتربت عن الاهل والناس ، وتركت الديار وهاجرت من اماكنها ، ثم نأت بنفسها ودينها ، فى نهاية الأمر عندما انتشر الاسلام ، عن الشبهات والشهوات ، حين افتتن المسلمون بهاتين الشبهتين . فالغرباء قلة بين المسلمين فى اول الدعوة ، وقلة بين المسلمين فى آخر الزمان ، ولقلتهم بين الناس سموا غرباء . لكن هؤلاء الغرباء هم أهل الله حقا ، فهم لا يشعرون بالوحشة بسبب غربتهم بين الناس ، ولكنهم فى انس متصل لقربهم من الله . قيل ان موسى عليه السلام لما خرج من مصر هربا من فرعون قال : يارب وحيد مريض غريب ، فناجاه ربه قائلا : « ياموسى : الوحيد من ليس له مثلي أنيس ، والمريض من ليس له مثلي طبيب ، والغريب من ليس بينى وبينه معاملة » .

هذه الغربة في مبتدأ الدعوة زالت عن المسلمين حين ظهر الاسلام وانتشرت دعـوته ، ولكن سرعان ما اخذ الاسلام في الاغتراب والترحل حتى عاد غريبا كما بدأ ، حين تفشت في المسلمين فتنة الشبهات وفتنة الشهـوات . اما فتنـة الشبهات فهي فتنة الرأي ، او هي عندما التمس المسلمون الرأي بدل التسليم والاذعان والانقياد والايمان . ومعارضة الرأي تعـني في الاصـل معارضة النص والامر بالرأي . واول معارضة حدثت في الخليقة كانت من ابليس ، وهي معارضة مشهورة مذكورة يأتي ذكرها في البحث ، وهي مذكورة عند الشهرستاني في الملل والنحل . حينما احتج ابليس على الحكمة من الخلق والتكليف ، وانه لا يفهم الحكمة من ذلك ، فلم تـرد عليـه الملائكة الا بقولها : « ان الله لا يسأل عما يفعل » ومعنى ذلك ببساطة شديدة جدا هو ان المسلم ما عليه الا التسليم والاذعان والايمان والتصديق . لكن لم يعد ذلك الايمان ولا ذلك الاذعان كافيـا للمسلم بعد أن دخلت الثقافات الى العالم الاسلامي ونهل منها المسلمون ، وبدأوا في اعمال الرأي ورفض التقليد وايثار الدليل ، فتعددت الآراء ونشأت الفرق . اما فتنة الشهوات فهي التـي فتنت المسلمين حين اقبلت عليهم الدنيا وفتحت لهم كنوز الارض . والقرآن يحذر المسلمين مـن شهوات الدنيا ، وكذلك الرسول كان يخشى على أمته من الانغماس في الشهوات . ويقال ان عمر ابن الخطاب لما فتحت عليه كنوز كسرى قال « ان هذا لم يفتح على قوم قط الا وجعل بأسهم بينهم » . فلما دخل اكثر الناس في هاتين الفتنتين ، وعمت الشبهات والشهوات غالب الخلق ، فر الاتقياء الأبرياء بدينهم عن الناس وآثروا العزلة فكانوا غرباء بين المسلمين .

والاغتراب في الاسلام على مراتب : اغتراب المسلمين بين الناس ، وهو أدنى درجات الاغتراب ، وهو المشار اليه في الحديث « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا » ثم اغتراب المؤمنين بين المسلمين ، فالمؤمن الحق مغترب بين المسلمين ، ذلك لأن الاسلام يفرق بين الاسلام والايمان لقوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم » فالاسلام درجة ، والايمان درجة ، ثم هناك اعلى درجات الاغتراب واشدها وحشة ، وهو اغتراب العلماء بين المؤمنين . فان كان اصحاب الرسالات والانبياء غرباء في قومهم فالعلماء اشد الناس غربة . المعتزلة بين المسلمين غرباء ، واسم الاعتزال نفسه يعني الاغتراب والانعزال عن الناس . الخوارج بـين المسلمين غرباء ، وهذا اللفظ أيضا اطلق على فرقة من فرق المسلمين ، ويفيد انهـا ذهبـت وتنحت وخرجت عن الناس . وفلاسفة المسلمين غرباء ، لقد تعرضوا للسجن والقتل واحـراق كتبهم . فابن سينا سجن . والسهروردي قتل ، والحلاج صلب ، واحرقت كتب الغزالي في حياته . وصوفية المسلمين ايضا غرباء ، بل انهم اشـد الناس غربة ، لاهمال الناس لهم ، فهم مهملون بين الناس ، وهذا الاهمال بين الناس هو موضوع افرد له كتاب كامل بعنوان « الفلاكة والمفلوكون » وهي كلمة فارسية تعني الاهمال على النـوع الانساني بسبب الاغتراب .

**حسن حنفي : الاغتراب عند فويرباخ :**

الحقيقة ان كلمة الاغتراب هي ترجمة عربية لعديد من المصطلحات الاجنبية مثل Alienation و Entquserung و Entfremdung ومعناها جميعا التخارج أو الاغتراب . واول من استعمل هذا اللفظ قبل القرن التاسع عشـر في معان أدبية وشعرية وانفعالية ربما كان روسو

وشيلنج وشيلر الشاعر . ولكن الذى حول هذاالاصطلاح الى مصطلح فلسفى هو هذه المجموعة التى انبثقت عن ماركس ، والذين يسمون بالهيجليين الشبان . وقد استعمل هيجل هذا اللفظ بمعنى الاغتراب عن العمل ... بمعنى الاغتراب عن الحاجات ، ولكن ماركس هو الذى حول هذا المفهوم الى نظرية فى المجتمع .

والانتقال من هيجل الى ماركس ، اى من الاغتراب ببعض المفاهيم العامة غير المحددة الى مفهوم محدد فى علم الاجتماع ، هذا الانتقال هو الذى جعل الهيجليين الشبان من امثال **فويرباخ وشتراوس وباور** يهتمون فعلا بموضوع الاغتراب، ويحللونه من النواحى النفسية والاجتماعية والدينية . وفويرباخ يكاد يكون اهم هؤلاء جميعا وقد بدأ بدراسة الاغتراب الدينى . فماذا يعنى الاغتراب الديني عند فو رباخ الذى هو اهم هيجلي شاب او هيجلي يسارى كما كان يقال في تقسيم الهيجليين بين يمين ويسار ؟ اقول ان الاغتراب الدينى عند فويرباخ يعنى بعبارة دقيقة وبسيطة أن ما يظنه الانسان على انه آخر بالنسبة له لان Alienation من alius اى الآخر ، اى تحول الذات الى آخر ، فما يظنه الانسان على انه آخر هو فى الحقيقة وهم ، وان الانسان اذا ما اسقط نفسه فى آخر مطلق، واذا ما اسقط صوره واحلامه وصفاته فى شخص من وحي خياله اى من ابداعه الفني ، فانه يكون مغتربا . ويطبق فويرباخ ذلك على عديد من الديانات الوثنية واليهودية والمسيحية ، ويبين ان كل هذه المواقف التى عرفت في تاريخ الفكرى البشرى بانها مواقف لدينية او مواقف ايمانية هي فى الحقيقة مواقف مغتربة ، وهو يحلل الاغتراب الديني على النحو التالي :

مثلا الانسان فى وضعه الصحيح ، قبل أن يغترب يفكر فى ذاته ويفكر فى وجوده وصفاته وفي حياته وفى مجتمعه ، فاذا ما استعصى عليه الفهم واذا ما شق عليه التكيف مع الطبيعة فمن هنا يبدأ الاغتراب . فالاغتراب ظاهرة مرضية يدرسها فويرباج على اساس ان موقف الانسان في العالم، اذا لم يعد موقفا صحيحا ، فانه يعود الى موقف المغترب . اذن هناك جدل بين الصحيح والزائف : فاما ان يكون الانسان في موقف صحيح ، وبالتالى يستعمل عقله ، ويستعمل علمه ويستعمل حرية الارادة ويستعمل علاقته الاجتماعية ، ويوجد كانسان فى نظام اجتماعى معين، او يكون فى موقف زائف فيتجه الى الآخر ، الى المطلق فيناجيه ويصلى له ويطلب منه المعجزات ، ويطلب منه العون الالهى حتى يستطيع ان يساعده على التكيف مع الطبيعة.

وبالتالى فالموقف الدينى عند فويرباخ هو موقف المغترب ، ويعطي بعض الادلة من المسيحية ليبرهن على هذه الفكرة . فمثلا عندما يتكلم فويرباخ عن الله ـ وفى الحقيقة ان فويرباخ لا يتحدث عن الدين فى ذاته ، ولكن يتحدث عن علم الكلام او علم اللاهوت الذى يحاول ان يأخذ النظريات عن الله ويجعلها موضوع العلم ، فمثلا اذا قال فيلسوف ان الله هو مطلق شامل عام كمعظم الفلاسفة العقليين يقول فويرباخ ان هذا موقف مغترب . لماذا ؟ لأن هذه الصورة من ابداع الخيال ، الموقف الصحيح لهذه الفكرة هو وجود المبدأ . صحيح نحن عاقلون ، وكل منا يتمتع بالعقل ، وبالتالى فالعقل مجموعة من المبادىء ، ولكن يأتى موقف المغترب ويشخص هذا المبدأ . الموقف الصحيح هو القضاء على تشخيص المبادىء وتحويل ما يسمى بالمطلق بدل أن يكون شخصا .

وكائن آخر خارجي بالنسبة لي يتحول الى مبدأ عقلي شامل وكأنه مبدأ رياضي . مثال آخر : اذا قال فيلسوف مثل كنط : ان الله هو القانون الاخلاقي ، وان الله هو مصدر ومنبع وضامن من الاخلاقية ، فهذا موقف المغترب ، لان القانون الخلقي هذا هو قانون في النفس ، قانون عقلي ، وبالتالي لماذا انا اشخص هذا القانون في صورة كائن حي مشخص خارجي موجود في مكان وهو السماء ، ثم احاول ان اجعله مصدرا للاوامر والنواهي ، وهي الاوامر والنواهي الدينية ؟ ويأخذ فويرباخ مثلا من التثليث المسيحي ان المسيحيين يتصورون ان الله على انه مثلث : اله وابن وروح قدس .

التثليث معناه ان تكون الحقائق دائماً ثلاثة . هذه حقيقة انسانية ، وهذا الكلام قاله القديس اوغسطين من قبل ، اننا لو حللنا الانسان مثلا لوجدنا انه يتكون من عقل وارادة وانفعال ، وبالتالي ثلاثة .

وفي الألمانية هناك مثل يقول ان كل الاشياء الخيرة تأتي باستمرار على انها ثلاثة . اي ان الجدل الهيجلي ، وفويرباخ تلميذ هيجل ، هو في الحقيقة المطلقة بصرف النظر عن الاب والابن والروح القدس ، وبالتالي فهناك طرفان وهناك وسط ، وتلك حقيقة عامة شاملة لاتحتاج الى تشخيص . ولكن عندما يأتي اللاهوت ويشخص هذا التثليث في صورة كائن حي مشخص خارجي فهذا هو موقف الاغتراب . فالصلاة مثلا هي مناجاة بين انسان وآخر . الصلاة هي مرحلة انفعالية ، والانفعال يتزاوج مع الخيال ، ويتخيل ان هناك كائنا ، وخاصة في المسيحية فيما يتعلق بالتصوير .. الخ ، فانه يحتاج الى أقنوم حي يحاول الانسان أن يصلي امامه .

ولكن الصلاة يمكن ان تكون نوعا من التقوى الباطنية . وهنا ينسب فويرباخ الى كل التراث الاصلاحي الالماني ان الصلاة غير لازمة اذا كان الانسان قادرا على ان يعمل عقله وان يسيطر على ظواهر الطبيعة لانه ان يحتاج الى هذا النوع من العزاء الداخلي الذي تعطيه له الصلاة .

اذن يرفض فويرباخ كل الشعائر والطقوس الدينية ومنها طقس العماد وطقس المشاركة ، والعماد هو المعروف في المسيحية عندما يغمس الطفل في الماء حتى يرقى من الشيطان ، اما المشاركة فهي اول مرة يذهب فيها المسيحي للصلاة في الكنيسة . فالعماد مثلا في رأيه ان الماء حقيقة انسانية ، والماء يغسل ، وبالتالي فلم تشخيص وتعقيد ظاهرة الماء والغسل في صورة العماد ؟ ولماذا تعقيد المشاركة الاجتماعية مع آخرين في صورة طقس ، اي مشاركة في المسيحية بطقوس وحركات وصلبان الخ ومن ثم يحاول فويرباخ ان يرد على الاغتراب بالرجوع الى الحقيقة الانسانية ، بالرجوع الى الحقائق الاولية التي نعرفها جميعا دون اخراجها من انفسنا وتشخيصها خارج الجانب الانساني ، وبالتالي يقول فويرباخ هذه العبارة المشهورة : كل ثيولوجيا اي كل علم في الله وكل دراسة في الله هي انثروبولوجيا مقلوبة ، اي دراسة الانسان ، ولكنها مقلوبة بمعنى انه اذا قال الانسان عن الله انه موجود فالحقيقة ان الانسان هو الموجود ، ولكنه لا يصف نفسه الا من خلال الآخر . وعندما يقول الانسان ان الله عالم فالحقيقة ان الانسان هو العالم ، لكن الانسان يبدو انه يخزى من حدوده فيطلق الوصف لله بالعلم المطلق . كذلك الانسان يرى ويسمع ويبصر

وبالتالي لما كان الانسان يريد ان يطلق هذه الحدود فوصف الله بالسمع والبصر والكلام والارادة .. الخ .

ومن ثم فكل حديث عن الله هو فى الحقيقة حديث عن الانسان ، وكل وصف لله هو فى الحقيقة وصف للانسان . ومن ثم لماذا يغترب ويضع وجوده خارج نفسه ؟ ولماذا لا يسترد الانسان هذه الاوصاف لكى يقضى على الاغتراب اى على الموقف الزائف ويعود الى الموقف الصحيح ؟

**حبيب الشارونى : الاغتراب عن الذات** :الحقيقة انني تناولت الاغتراب فى ما يتضمن معنى الانفصال ، وما يصاحب هذا الانفصال عادة من شعور بعدم الارتياح . وتناولته عند فيلسوف تعتبر فلسفته حاليا فلسفة كلاسيكية ، ويبدو للوهلة الاولى انه خال من اى شعور بالعزلة ، او بما يصاحب هذه العزلة من قلق وتوتر ، وهو ديكارت . تناولت الاغتراب عند ديكارت فى قضاياه الرئيسية . ونعرف انه يبدأ فلسفته بالكوجيتو ، فبينت ان الوجود الذى يريد ان يصل اليه ديكارت بموجب قوله : انا افكر فاذن انا موجود ، هذا الوجود ينفصل عن ديكارت نفسه. الوجود المفكر الذى يبدأ به هو غير الوجود الذى ينتهى اليه فى الكوجيتو ، وقضيته الاولى الرئيسية . هذا الوجود الذى وصل اليه ديكارت معزول تماما عن شيئين : معزول عن جسم ، عن الجسم الانسانى ، ومعزول عن العالم الخارجى.

درست هذه المعقولة ، هذه القضية، وبينت كيف يقرر ديكارت وجود شيء ويسميه بكلمة « شيء » يريد ان يعده بمثابة دعامة تقوم عليها النفس يسميه « Chose » بمعنى شيء تقوم عليه النفس المفكرة ، وهذا الشيء الذى هو نفسه، أو جوهر المفكر ، هو الاساس الذى ادى بديكارت الى الاغتراب عن الجسم الى حد انه افترض انلا مانع ان اكون موجودا دون ان يكون لى جسم ، ودون ان اكون على صلة بالعالم الخارجى . هذه كانت النقطة الاولى فى اغتراب ديكارت .

وعندما تأملت فيها وجدت ان هذا الشيء فى الاساس يستمده ديكارت مما يدعمه ، كأنه يريد ان يقرر المقدمة بناء على النتيجة ، فيضع النتيجة امامه ويستمد منها المقدمة بطريقة ملتوية. تبين ذلك **جندى** . لا اريد أن اكرر انتقاء جندى لديكارت رغم وجاهة هذا الانتقاء ، وانما اقرر صراحة ان ما لدى الانا من تجربة عن ذاته تتضمن نوعا من القياس الاضمارى الذى يفقد الهوية بين موضوع المقدمة وموضوع النتيجة . وموضوع المقدمة هو الانا افكر وموضوع النتيجة هو الانا موجود . انتقلت من هذا الاغتراب الى اغتراب آخر متضمن فى هذه القضية ، وهو الجوهر الذى وصل اليه ديكارت ، ويجعل استمرار الانا فى الديمومة مستحيلا ما لم تقرره كموجود دائم .

لعلنا نتذكر هنا نظرية ديكارت فى أن الزمن غير متصل بل متقطع ، فكأن ديكارت هنا اراد ان يقرر الجوهر ليضمن استمرار الانا فى الزمن، بينما لدينا فلسفات اخرى تضمن الزمن بطريقة اسلم من طريقة ديكارت ، وهذا مثال اخر على ان ديكارت ينتقل من النتيجة الى المقدمة ، فما ان يرفع ديكارت هذا الاغتراب حتى يقع فى اغتراب آخر . هذا الاغتراب الآخر ميتافيزيقى . نطلق على الثانى : (اغتراب وجودى) وهو الانفعال الذى وصل اليه ديكارت فى نهاية حياته حين تكلم فى

رسالاته عن الانفعالات ، وايضا فى خطاباته الىالاميرة اليصابات تحدث عن الانفعال ، ونحن نعرف ان الانفعال لا يمكن ان يأتى الا اذا كانالانسان على نحو ما بين ارسطو نفسا وجسما متحدين اتحادا جوهريا .

اضطر هنا ديكارت ان يذعن للتجربة الشخصية، وان يغترب من مقولته الرئيسية التى بدأ بها فلسفته ، وهي الكفر الخالص المجرد اى: انا افكر الذى هو نفسى ، او جوهر منفصل او منعزل انعزالا تاما عن العالم ، اضطر حين تحدث عن الانفعال ان ينتقل عن هذا المجال الفكرى الخالص ويتحدث عن جوهر ثالث لا هو بالنفس ولا هو بالجسم ، وانما هو النفس المتحدة بالجسم، وهى تختلف اختلافا جذريا ايضا عن الجسم .

بذلك يكون ديكارت قد اغترب عن مبادئه الاولى وعن اصل فلسفته وهو الفكر الخالص . وهذا نوع آخر من الاغتراب وجدته فى فلسفة ديكارت .

نوع ثالث من الاغتراب حين حاول ديكارت ان ينسى انفعالات الانسان التى ردها الى حركات الدم فى الشرايين ، واصبح يؤولها تأويلا آليا بحتا كانها علل غريبة عن الانسان ، واصبح من غير المفهوم ان يتحدث ديكارت عن سيطرة الانسان على انفعالاته وغرائزه ، لان هذه الانفعالات والغرائز ترد الى علل غريبة لا يستطيع الانسان ان يسيطر عليها ، وهى حركات الدم وانقباضات الشرايين، فهذا النوع الثالث من الاغتراب وجدته ايضا فى فلسفة ديكارت .

فى كل هذه الانواع من الاغترابات التى يترتب بعضها على بعض بانت فلسفة ديكارت معزولة تماما عن ربط الانسان بجسمه، وعن ربط الانسان بالعالم الخارجي .

لرفع هذا الاغتراب وجدت انه يمكن ان نلجأ الى فلسفة **جبرابيل مارسيل** والى فلسفة **مين دي بيران** ، فعند مين دى بيران يمكن ان نجد العلاج الكامل لكل انواع الاغتراب التى وجدناها عن ديكارت ، ففى فلسفته وفى اكتشافه لفكرة الجهد العضلى ، حيث الجهد اللامادى والمقاومة المادية ، تؤكد ارتباط الانسان بجسمه . وحيث ان دراسة مين دى بيران لما يمكن ان نسميه المقولات ، وما كان يسميه مين دى بيران نفسه بالمعانى الاولية فى هذه الدراسة ما بين ان الانسان عن طريقة اللمس بصفة خاصة فى تمييزه عن القصدية البصرية يكشف عن ارتباط الانسان بالعالم الخارجي ويرفع عزلته ، لا سيما وان اللمس فى تحسسه الاشياء يشعر الانسان بانه يريد ان يغوص فى اعماق المادة لكنه يرتد مرة اخرى الى النسيج الشامل الذى يجمع الانسان من نفس وجسم بالعالم الخارجي .

**مراد وهبه** : الاغتراب الكونى — من جهة الموضوع الخاص بالاغتراب والوعى الكونى ففى تقديري انه قد حان الاوان لتاسيس علم الوعى بعد تأسيس علم اللاوعى عند فرويد، وفى تقديرى ايضا انه يمكن تأسيس علم الوعى من خلال قضية الاغتراب .

والربط بين الاغتراب والوعى الكونى هو ارتباط عضوى ، ذلك ان قضية الانسان هى فى الحقيقة قضية ان يعى ذاته .

ووحدة الوعي تنطوى على تنوع ، والتنوع يمكن رؤيته فى مستويات ثلاثة .

الوعى على المستوى الاجتماعى .

الوعى على المستوى الانسانى .

الوعى على المستوى الكونى .

ويمكن النظر الى الاغتراب فى هذه المستويات الثلاثة . ففي المستوى الاول نجد أن الاغتراب مرتبط بالاستغلال،او مرتبط بالانظمة الاستغلالية،والغاية هى ازالة الاستغلال ، وبذلك يتحقق الوعى الاجتماعى . ولكن مع ازالة الاستغلال ،استغلال الانسان للانسان فى جميع المجالات الاجتماعية ، ينتقل الانسان فى هذه الحالة الى المستوى الانسانى ، حيث تختفى الحواجز بين المجتمعات وبين القوميات ، ويعى الانسان كينونته الانسانية .

وقد يقال انه لا يمكن للانسان أن يتجاوز ما هو اجتماعى ، ولكنى اقصد بما هو اجتماعى ذلك المرتبط بالانظمة الاجتماعية التي تقوم على اساس الاستغلال . ولكن هل هذا يكفى لكى يصل الانسان بوعيه الى المستوى الانساني ؟ وهل هو كاف لازالة الاغتراب ؟

فى تقديرى ان الاجابة عن هذا السؤال تستلزم العودة الى نشأة الحضارة . فالحضارة نشأت فى العصر الزراعى وليس فى عصر الصيد ذلك انه فى عصر الصيد كان الانسان متكيفا مع الطبيعة ، حيث انه كان مستسلما لما تعطيه له الطبيعة من حيوانات يصطادها ويأكلها ، ثم واجه الانسان ازمة الطعام ، ولم يجد لها حلا فى التكيف مع الطبيعة ، بل فى تغيير الطبيعة نفسها . ومن هنا نشأ التكنيك الزراعى بحيث انه انتهى الى ايجاد وفرة من الطعام ، وذلك بتغيير الطبيعة . هذا التغيير يعنى ان الانسان فى حقيقته ، رغم انه جزء من الطبيعة ، الا انه مجاوز للطبيعة . وهذه المجاوزة هى فى حقيقتها قدرة الانسان على الابداع فى اطار الحاجات التى يريد اشباعها ، اى ان الانتاج الانسانى هو محصلة الابداع مع الحاجة. ولكن مع تطور الحضارة الزراعية نشأت الطبقات الاجتماعية وبدأت كل طبقة تستغل الاخرى ،فهبطنا من جديد فى المستوى الاجتماعي بعد أن كان الانسان فى مواجهة الطبيعة او فى مواجهة الكون .

اذن على الحضارة فى تطورها او فى نهاية مطافها ان يعود الانسان من جديد الى مواجهة الطبيعة ، ولكن بطريقة علمية لا كما واجهها فى البداية باسلوب علمى مع اسلوب اسطورى . على الانسان ان يتجه فى النهاية الى الطبيعة مجاوزا لها باسلوب علمى ، وفى هذه الحالة نقول انه يغزو الطبيعة ، اى يستأنسها ، وتأنيس الطبيعة هو ما يمكن ان يقال فيه عندئذ ان الانسان يتميز بالوعى الكونى .

**دكتور مراد :** سوف احاول أن ابين العلاقة بين الابحاث الاربعة المطروحة . ففيما يختص بالبحثين الاولين وهما بحث الدكتور خليف وبحث الدكتور حسن حنفى يلاحظ ان الاغتراب فى البحث الاول هو حالة صحية ، فى حين ان الاغتراب فى البحث الثانى هو حالة مرضية . وفى الحالتين نجد ان الاغتراب يعالج فى اطار العلاقة بين الذات والآخر ، ولكن الاختلاف بين البحثين

يبدو في أن البحث الاول ـ بحث الدكتور خليف ـ يعالج العلاقة بين الذات وبين الاخر النسبى ، فيوجد ثلاثة مستويات : ـ

المستوى الاول : اغتراب المسلم فى مواجهةغير المسلم .

المستوى الثانى : اغتراب المؤمن فى مواجهةالمسلم .

المستوى الثالث : اغتراب العالم فى مواجهةالمؤمن .

وننتظر من الدكتور خليف مزيدا من الايضاح فى العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة ، وكيف يمكن تحويل الحالة المرضية الى حالة صحية ..الخ .

اما بالنسبة للدكتور حسن حنفى فالاغتراب برأيه يحدث فى العلاقة بين الذات والاخر المطلق ، وهى حالة مرضية حين تفقد الذات ذاتهافى هذا الاخر المطلق ، ونطلب ايضا مزيدا من الايضاح من الدكتور حسن حنفى لنرى كيفيمكنازالة هذه الحالة المرضية .

يبقى بعد ذلك البحثان الآخران وهما بحثالدكتور الشارونى الذى يتناول الاغتراب فى الفلسفة الحديثة حيث يركز بالذات على **ديكارتو مين دى بيران** ، وهو يتصور ان الاغتراب ، كما هو مطروح عند ديكارت ، انه عزلة الكوجيتو عنباقى الكينونات ، مثل كينونة الجسم فى المقام الاول ، والكينونات الاخرى فى المقام الثاني .ولكن يبقى على الدكتور حبيب ان يوضح لنا هل عزلة الكوجيتو ، كما يتصورها هو عند ديكارت ،وهل كانت تعبر عن روحالعصر؟ اعنى هلكان ثمة مبرر لهذه الغربة الديكارتية ان صح التعبير ألا سيما واننا نطلق على ديكارت انه ابو الفلسفة الحديثة . فلا اعتقد ان يقال عن فيلسوف انه ابوالفلسفة الحديثة فى حين نعيب عليه دعوته الى غربة الفكر ، فاغلب الظن ان ثمة مبررا لذلك ،ونطلب مزيدا من الايضاح ـ فى هذه المسألة .

ويبقى بحثي **(د.مراد)** وهو يتناولالاغترابوالوعى الكونى على اساس ان هذه المناسبة لتاسيس علم الوعى فى مواجهة علم اللاوعى الذىاسسه فرويد . واذا رغبنا فى تأسيس علم الوعى فلا بد انءنستند بذلك الى منجزات الثورة العلميةوالتكنولوجية . فالى اى حد يمكن لهذه الثورة المعاصرة ان تكون معينا لنا فى تأسيس علم الوعى،بمعنى ان تصل بالوعى الانسانى الى ان يكون وعيا كونيا حتى يزول الاغتراب ؟

**فتح الله خليف** : لاحظ الدكتور مراد وهبهان الاغتراب فى الاسلام حالة صحية فى مواجهة حالة مرضية،بينما هو عند فويرباخ حالة مرضيةفى مواجهة موقف صحى .

والموضوع المطروح الآن هو : ان نسعى فىنهاية الامر الى ازالة الحالة المرضية فى الموقفين سواء فى الاسلام او عند فويرباخ . فبالنسبةللاسلام نحن نجد انه فى نهاية المطاف يكونالمستوى الاعلى هو اعمال العقل فى الاسلام ، لان العقل هومناط التكليف ، فالمجنون غير مكلف ، والنائم غير مكلف ، **والطفل** غير مكلف ، لقوله عليه السلام« رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبى حتى يحتلم ، وعن المجنون حتىيعقل » .

ثم ان العقل هو الذى يحكم فى نهاية الامرعلى صحة الايمان وعلىصحة الاسلام ، فاذا أعمل المسلمون جميعا العقل من هـذه الزاويـة زالالاغتراب عن الآخر النسبى .

**حسن حنفى** : أود أن اوجه سؤالا قصيراالى الدكتور خليف وهو : اذا كان فويرباخ قد وضع وسائل القضاء على الاغتراب من طريـقعـودة الانســان الى نفسه واستمرار ماهيته واستقلال وجوده ، ورفض اى تخارج للذاتـهحتى لا تضعف الذات ويقوى الآخر المطلق على حساب الذات ، فكيف امكن القضاء على الاغترابباعتباره ظاهـرة مرضية فى الاسـلام ؟ اى ان الفاعلية فى القضاء على الاغتراب عند فويرباخهىللانا وللذات ، فى حين لا ادرى كيف يمكن القضاء على نفس الظاهرة فى الاسلام ؟!

**فتح الله خليف** : المسلم مكلف بالدعوة الىالاسلام فى مبتدأ الدعوة ، ومكلف بالدعوة لغـير المسلم . والمؤمن ايضا مكلف بدعوة المسلم نفسـهالى الايمان الحقيقى ، والاسلام ليس هو فقط النطق بالشهادتين واداء الاعمال . لا بـد وانيطلب من المسلم هنا التقوى الكاملة حتى يصدر عن تصديق تام وكامل لما يقره اللسان . ثم ان العالِم أيضا مكلف بان يطلب منالمؤمن انيعملعقله، لان الله سبحانه وتعالى أمرنا بالنظر ورغبنا فيهوحثنا عليه ، والقرآن الكريم ملىء بالآيات التى تحثنا على النظر والاعتبار والاستدلال .

**حسن حنفى** : سؤال آخر صغير للدكتورخليف ، نبه الافغانى وكثير من المعتزلة القدامى وخاصة القاضى عبـد الجبار من خطورة بعضالاحاديث الموجهة لسلوك وذهن المسلمين ، مثل حديث : المعتزلة بخس هذه الامة ، أو الاحاديثالتى تدين الخوارج . وابن حزم ايضا يشكك فى صحة بعض الاحاديث ويتوقف فى حديث افتراقالامة على ثلاث وسبعين فرقة ، وتكفيرها جميعا الا واحدة ، وان ذلك ادانة للفكر وادانة للاجتهاد،فاسأل الدكتور فتح الله : حديث ( جاء الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء ) هلممكن ان يعطينا حكما عن صحة هذا الحديث او درجة صحته ، لانـه على افتراض انـه حديثصحيح باجماع ائمة الحديث اخشى ان يؤدى هذا الحديث الى تصور دائرى للتاريخ عند المسلمين،فالحقيقة تبدأ ثم تنتشى ولكن فى المرحلة الثالثة تعود فتخبو . فهل المقصود هو ان التاريخ يعودكما بدأ ونتوقف عند هذا ، وبالتالى تكون نغمة تشاؤمية ؟ ام ان المقصود هو فطوبى للغرباء ، اىدعوة لهؤلاء المؤمنين فى مواجهة المسلمين ، والعلماء فى مواجهة المؤمنين بتحمل الرسالة من جديد ،وبالتالى يكون التقدم مستمرا ؟

**فتح الله خليف** : لا نستطيع ان نتشكك فىحديث ورد فى معظم كتب الاحاديث . اعتقد انـه ورد فى كل مصنفات الحديث ما عدا صـحيحالبخارى . ثم هناك كتب افردت باكملها لشرح هذا الحديث مما يدل على شيوعه واخذ المسلمينبه ، والتسليم بصحته ، ولكن فى نهاية الامر يبقى الفرق بين الحديث الصحيح والحديث الموضوعمسالة شائكة وفى غاية الصعوبة . ونحن نعلمان الفرق الاسلامية وضعتاحاديثا تتفق معاهوائها،وهناك احاديث كثـيرة شـائعة ولكنهـا ليست صحيحة . وفى نهاية الامر لا نستطيع ان نقول فى شأن هذا الحديث الا ما يقوله المسلم وهو « والله اعلم بالصواب » .

لا اعتقد ان هذا الحديث ينقص من امـر التطور ، تطور التاريخ نحو التقدم ، لان الرسالات جميعا ، والثورات والدعوات الاصلاحية تقوم في بدايتها نشطة جدا ثم تبدأ تدريجيا فى التراخى والهدوء، لان الناس بطبيعتهم لا يستطيعون تحمل العيش فى ثورة مستمرة . والاسلام ثورة حقيقية على كل الاوضاع التى كانت موجودة عند العرب. لذلك نجد الانسان يصطنع لنفسه حقائق اخرى يعيش عليها غير الحقيقة الصحيحة ، ومن هنـا يتطلب الامر تجديدا مستمرا للدعوات ورعايتها، وحراسة فعالة للثورات والاديان والعقائد . هناك ايضا حديث من الاحاديث المشهورة عن الرسول عليه السلام وهو « يبعث الله فى كل مائة عام من يجدد للامة الاسلامية دينها . » اذن فالتجديد امـر مطلوب ، والحراسة امـر مطلوب كذلك : والمسلمون دائما مدعوون الى تجديد دينهم والى حراسة هذا الدين . وضعف المسلمين او ضعف الاسلام او ضعف الدعوة الاسلامية على مر العصور لا يعنى ابدا التخلف او عدم التقدم ، وانما يعنى انه يجب ان يكون هناك حفز للهمم لتجديد روح الدعوة حتى لا تفقد حيويتها وفاعليتها .

**مراد وهبـه** : ولكن ما هى العوامل التى تـؤدى الى الاغتراب فى تقديـر الدكتور خليف والدكتور حسـن حنفى ؟ هـل هـذه العوامل محصورة فى المجال الدينى فقط ام انها تتجـاوز المجال الدينى الى مجالات اخرى ؟ خاصة وان روح العصر الذى نحياه الان تتميز بظاهرتين : الاولى هى ظاهرة تكوين جبهة دينية عالمية من احد عشر دينا لمواجهة قضايا الانسان ، وهذه الظاهرة نشأت فى الستينات وانعقد لتدبير هذه الظاهرة فى حدود علمى مؤتمران احدهما عام ٦٨ والآخر عام ٧٠ . اما الظاهرة فهى الثورة العلمية والتكنولوجية . والى اى مدى يمكن لهذه الثورة ان تعمل على ازالة الاغتراب او على تدعيمه ، وفى تقديرى فـان بحث الدكتور حبيب الشارونى يتناول الاغتراب فى الفلسفة الحديثة ، وبالذات فى فلسفة ديكارت . وبالنسبة للقضية التى اثارها وهى غربة الفكر عند ديكارت فهل يتفضل سيادته بالاجابة عن العلاقة بين غربة الفكر التى دعا اليها ديكارت وروح العصر ؟

**حبيب الشارونى** : الحقيقة فى تصورى ان القيمة التى تضفى على ديكارت لقب ابى الفلسـفة الحديثة تنصب فى نهاية الامر لا على فلسفته فى حد ذاتها وانما على ما ادت اليه هذه الفلسـفة . وبصفة خاصة على الفلسفات المتعددة التى جاءت بعده واخذت منه البداية . وهنا اقول ان قيمـة ديكارت تكاد تتـركز فى البداية الجديـدة التى وضعها للفلسـفة ، وهى البدء من الانا اى ان قيمة ديكارت تتركز فى انه وضع نقطة البداية وهى الانا . لكن للاسف انزلق ديكارت من ناحيتين : من ناحية اولى فان هذا الانا الذى بدأ منه كان يمكن ان يمضى به ليصله بالعالم الخارجى حين يقول : « انا افكر » كان يمكن ان يمضى كما فعل من بعده **هوسرل** ـ هنا تتركـز بالذات قيمـة ديكارت ـ وان يقول كما قال هوسرل « افكر فى شىء ما » فيربط بين الانا وبين العالم الخارجى . هذا اول انزلاق فى الكوجيتو لديكارت .

الانزلاق الثانى انه استمد من « الانا افكر » وجود النفس كجوهر مفكر ، وجوهرية النفس وانفصالها عن البدن كان هو الانزلاق الثانى الذى جعله يقيم النفس مستقلة تماما عن البدن . ففى تصورى ان البداية صحيحة وهى من « الانا » ولكن كان ينقصها ان يربط هذا الانا بالجسم ،

كما فعل من بعده الفلاسفة الوجوديون،وكما فعل من قبل الفلاسفة الوجوديين مين ذى بيران. وهنا ايضا تتبين لنا قيمة ديكارت ، واعتقد ان قيمةديكارت ليست فى ديكارت ذاته وانما فيه من حيث انه وضع البداية لفلاسفة اخرين مضوا فى الطريق الذى وضعه ، اى من « الانا » متصلا بالجسم وبالعالم الخارجى .

**فتح اللـه خليف :** عندى سؤال للدكتـورالشاروني : هل يمكن ان نتساءل لم بدأ ديكارت بالانا وهو تعبير عن الفردية ، وما اثر ذلك على الحضـارة الاوروبية فيمـا بعـد والظـروف الاجتماعية التى عاشها ديكارت ؟

**مراد وهبـه :** استطرادا لسؤال الدكتورخليف ــ ما زال الدكتور الشارونى يعزل نفسه عن حضـارة العصر فى وقت ديكارت ، ذلك ان غربة الفكر عند ديكارت فى تقديرى كانت نتيجة ثـورة ديكـارت على فلسفـة العصر الوسيط ، وعلى الحضارة الاقطاعية فى العصر الوسيط وذلك تمهيدا للثورة البرجوازية . فالعقل فى تقدير ديكارت كان معتقلا فى الايمان بدوافع من الطبقة الاقطاعية فى العصر الوسـيط ، وكان عليه كممهـد للثـورة البرجوازية او للثورة الفرنسية ان يحرر العقل من هذا المعتقل،فالغربة هنا،ان صح هذا التعبير،هى غربة صحية وليست غربة مرضية . اما محاصرة ديكارت فى فلسفته بمعزل عن روح العصر والاتيان بنتائج الفلسفة فى اطار الفلسفة بمعزل ايضا عن التطورات الاجتماعية التى حدثت بعـد فلسفة ديكارت ففى تقديرى ان فى هذا احداث نوع من الغربـة لديكارت نفســه ، واعتقد ان الشارونى لا يرغب ابدا فى احداث هذه الغربة .

**حبيب الشاروني :** ديكارت نفسه لو تتبعنا حياته لوجدنا انه عاش حياة غريبة، عاش غريبا عن وطنه وعن أهله ، غير مرتبط بهم ، ولكن فلسفة الفيلسوف وحياته الخاصة ليست هى المحك الاول والاخير فى الحكم على الفيلسوف . فى تصورى ان الحكم عليه هو فيما ترتب على فلسفته ، وانما اضع القيمة الكبرى فى فلسفة ديكارت بتاثيره فى الفلاسفة اللاحقين عليه . هل كان يعى ديكارت اثر فلسفته فيمن يليه ؟ اعتقد انه لم يكن منفصلا عن العصر ، وكان يعى ان البدء بالانا ، وقبل ذلك البدء بالشك ، هو بمثابة متفجرات حدث ان تفجرت على يد فلاسفة لاحقين عليه ، على يد سبينوزا مثلا ومين دى بيران ، فكان يعبر بذلك عن الخطوة الاولى فى عصر النهضة ، عصر التمرد على العصر الوسيط وعصر الاقطاع .

ولكن ما كان يمكن لديكارت ان يقفز قفزة مباشرة من العصر الوسيط الى الثورة ، فهو من هذه الناحية ممهد ، ويكفيه ذلك .

**فتـح الله خليف :** سؤال آخـر للدكتورالشاروني : ــ الا تعتقد ان الثورة الحقيقية فى فلسفة ديكارت تتمثل عنده فى المنهـج ، واول قاعدة من قواعد المنهج هي أن لا اسلم بشىء انه حق الا أن اعلم انه حق .

**الشاروني :** فى اعتقادي ان واحدا من اكبر القيم التي تعطي ديكارت مكانته فى التاريخ ليس المنهج فحسب وانما لفظ واحد فى اولى قواعد المنهج هي لفظ « لا » .

ديكارت فى تصوري هو الذي علم الفرنسيين أولا ومن بعدهم الاوروبيين أن يقولوا « لا » .

قبل ديكارت لم يكون فى وسع الانسان انيقول «لا» لا للحكم ولا للحكام ولا لرجال الدين ، انما بقاعدة ديكارت التي يقول فيها « لا اقبل »بهذه القاعدة استطيع ان اقول ان ديكارت وضع البذرة الاولى التي نمت بعد ذلك ومكنتالاوروبيين من ان يمارسوها قولا وعملا. فليست الثورة الفرنسية الا من جملة حصاد كلمة « لا »التي علمها ديكارت للفرنسيين بصفة خاصة وللاوروبيين بصفة عامة .

**فتح الله خليف** : اعتقد انني بدات المسشبها بين فويرباخ وموقف ديكارت ، وهذا التشابه يبدو عند ديكارت فى دليله على وجودالله ، حين وصل ديكارت الى الحقيقة الاولى وهي « انا افكر ـ انا موجود » قال ان هذاالكوجيتو يمتاز بشيئين ، او ان تلك الحقيقة تمتاز بشيئين الشيء الاول هو الوضوح،والشيءالثاني هو التميز . فمعيار الحقيقة اذن هو الوضوح والتميز . وعلى ذلك فكل فكرة اجدهاواضحة متميزة فهي حقيقة . ومن بين الافكار التي وجدها ديكارت فى ذهنه ، وفى ذات نفسه ،وليس فى الخارج ، فكرة موجود كامل كلي الكمال ، فقال : طالما ان هذه الفكرة فى ذهنيواضحة متميزة ، وهي فكرة موجود كامل فلا بد اذن ان يقابلها موجود فى الخارج هو اللهسبحانه وتعالى ، ففكرة الله عند ديكارت لم تات اليه من الله ، وانما وجدها فى نفسه ،وخرج بها من نفسه الى العالم . اليس هذا موقفا شبيها بموقف فويرباخ من الدين ؟فالاصل فى فكرة الله عند ديكارت هو الانسان نفسه .

**حسن حنفي** : عقد فويرباخ فصلا باكلمهمن الدليل الانطولوجي مهاجما ديكارت ، قائلا ان الوجود لا يمكن استنباطه من الفكر . فويرباخفى موقفه هذا اقرب الى كنط منه الى هيجل ، لان الوجود هو الوجود العيني ، هو الوجودالحسي ، هو الوجود الجزئي ، واي تجريد آخر لمفهوم الوجود هو اغتراب للانسان . ومن ثملا يمكن استنباط الوجود من الفكر ، سواء وجود الانسان من ماهيته او وجود الله منماهيته . الله التي هي ماهية الانسان بعد ان شخصها الانسان،وبالتالي فالوجود عند فويرباخلايمكن الا ان يكون حسيا ، وانالماهية هي ماهية الانسان ، وهي ماهية بعدية ، اى بعد الوجود ،وهنا يكون فويرباخ سابقا ايضا على الوجوديين فى ان الماهية هي بعد ان يوجد الانسان . وبعدان يحيا الانسان يشعر بماهيته .

**فتح الله خليف** : استفسار صغير :

اقصد هنا ان ديكارت يقترب من موقف فويرباخ من الاغتراب الديني باعتبار ان ديكارت يخلق من نفسه ، ومن الافكار التي فى نفسهصفاتعلى الموجود المطلق . الكمال الكلي .

**حسن حنفي** : بهذاالمعنى يكونالدكتورخليفقد أول ديكارت تأويلا فويرباخيا .

**مراد وهبه** : فى عبارة وردت فى تعقيب د.حسن حنفي ان فويرباخ يركز علىالوجودالحسي، ولكن فى تقديرى ان فريرباخ كان يركز على الانسانالمجرد وليس الانسانمن حيث هو كائن اجتماعي ، ولهذا انحصر نقده الديني فى الدين ذاته . وهذاهو الذى دعا ماركس الى أن يقول انه لا بد من

استكمال النقد الديني بنقد اجتماعي واقتصادي. واعتقد ان الندوة الان في طريقها الى مواجهة الانسان العيني بمعنى الانسان الاجتماعي وليس الانسان المجرد ·

**الشاروني :** في اعتقادي أن ديكارت يتناقض تماما مع فويرباخ .

**مراد وهبة :** يلاحظ ان ثمة فكرة مشتركة بين التعقيبين : تعقيب الدكتور خليف وتعقيب الدكتور حنفي ، لان فكرة الله عند ديكارت هي مغروزة في العقل الانساني ، وان ديكارت التفت اليها وهذا يعني ان فكرة الله فكرة انسانية ، والمطلق الذي ينتقده فويرباخ ، كما طرحه الدكتور حسن حنفي ، هو أيضا مطلق من صنع الانسان ، اى انه مطلق انساني . وهذا يدفعنا الى طرح قضية العلاقة بين المطلق والنسبي في معالجة قضية الاغتراب اذا سمح الوقت ، واذا قبل المشتركون في هذه الندوة.

**الشاروني :** في تصوري ان الاشكال عند ديكارت ، لم يبدأ من الانا المشخص من الانا العيني ، من الانا المحسوس ، وانما بدأ من الانا المفكر .

البداية من الانا سليمة لكنها ناقصة ، انما الانا المفكر هي موطن الخطأ . وهذا هو الذى ادى الى أن يظل هذا الجوهر المفكر معزولا لا يستطيع ان يبلغ العالم المحسوس . حتى ان وجود الله ، الذى يثبته ديكارت بموجب الدليل الانطولوجى ، انما هو في نهاية الامر فكرة وجود الله . وهذا ، كما اشار الدكتور حسن حنفي ، مطلق انساني في نهاية الامر ، لان الوجود الذى يثبته ديكارت هو فكرة وجود اله كما تمثل نوعا من ال Repoexntetion داخل نفسه · ورغم تناقض ديكارت مع فويرباخ هنا الا انه تعبير عن المطلق الانساني .

**حسن حنفي:** سؤالان صغيران للدكتور حبيب الشاروني :

السؤال الاول : ــ بعد وصفك للاغتراب عند ديكارت على اساس انه عزلة النفس عن الجسم وعزلة الانا عن العالم ، هل يمكن ان يقال اذن ان كل ثنائية هي اغتراب ؟ اى مادمنا قد وافقنا على طرفي المعادلة بمعنى ان كل ثنائية هي اغتراب ، فهل يمكن ان يقال اذن ان كل وحدانية هي وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟ اعنى كل توحيد بين النفس والجسم وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟ اعنى هل ان كل ثنائية هي اغتراب ؟ وهل كل وحدانية وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟

الشاروني : كل تصورى انه اغتراب ، وانه اغتراب ميتافيزيقي بحت. وعلاج هذا الاغتراب هو البدء بالانا الشخصي المحسوس ، وبالاتصال بالعالم . والثنائية عند ديكارت مرتبطة مباشرة بتصورية ديكارت التى لاتصله بالعالم الخارجي .

**حسن حنفي :** السؤال الثاني هو: واضح من تصورك للاغتراب عند ديكارت انك تدين هذا الاغتراب ، على أساس انه فصل بين طرفين لايجوز الفصل بينهما ، وضرورة عودة الانا الى الجسم وعودة الانا الى العالم . لكن كما سمعنا من بحث الدكتور فتح الله خليف ان الاغتراب له نواح ايجابية الا تظن أن الفنان ، وهذا هو دور الاغتراب في الخلق الفني ، انه لايمكن عمل خلق فنى اوخلق فكرى اوابداع انساني الا بهذه العزلة ؟ عزلة النفس عن البدن ، عزلة الانسان عن العالم ، وان الاغتراب له نواح ايجابية في الابداع الانساني ؟

**الشاروني :** أؤيد الدكتور مراد وهبـه فيالربط بين الذات والموضـوع في وحـدة تشمل الطرفين . هذا الربط ، كما قلت ، جاء في فلسفةهو سرك حين يقول في(الكوجيتو الديكارتي ويجعله كوجيتو كوجيتاتو ) اى انا أفكر في موضوع تفكيري عند مين دى بيران يرفض مثلا القـول بالشيء في ذاته ، باعتبار ان فكرة شيء في ذاته مستقل عن اى ادرك هي في نهاية الامر فكرة متناقضة مع نفسها ، تتشابه مقالاتنا بالعكس ، وهنا اختلف مع الدكتور مراد ، باستخدام كلمة « شيء » بدل « موضوع » باعتبار ان « الشيء » يدل على علاقة اخصـاب متبادلة بين الانسان وبين الحقيقة ، بينما كلمة « موضوع » تلح على بيان الطرفين ، لكن كلمـة « شيء » تدل على احالة متبادلة في قضية متبادلة بين الانسـان وبين العالم الخارجي .

**مراد وهبه :** في تقديري انه اذا كنا نلتزم بلفظ احالة متبادلة فالموضوع أفضل من الشيء ، لان الاصل اللغوى للفظ موضوع في اللغات الاجنبية يعني « المطروح امام » في مواجهة ذات ، امـا الشيء فلا يدل على انه « مطروح امام » ولكـن يدل على عملية بتر فنقول : هو : هذا الشيء ، ولكن حين نقول هذا موضوع اى هذا مطـروح امامي . فاذن هنا يكون الموضـوع في مواجهـة الذات .

**خليف :** السؤال موجه الى الدكتور مرادوهبه وهو خاص بالموضوع الـذى يشيره عـن الاغتراب والوعي الكوني ويطالب باقامة علم الوعي في مقابل اللاوعي ، نريد توضيحا حـول طبيعة الاتجاه الى الوعي .

**مراد وهبه :** فيما يختص بعلم اللاوعي كما اسسه فرويد هذا يعني ان اللاوعي لايمكن ازالته على اساس ان فرويد يطرح علاقة تناقض بـين الانسـان والحضـارة ، ويقول ان الحضـارة مقاومة للانسان ، ولكن في تقديرى من هـذه الزاويـة ان الحضـارة ستظل قائمة ، وطالما انها تظل قائمة فسيظل اللاشعور قائما ، لان الحضارة مقاومـة لمقومات الانسان ، ومن بينها مقومات اللاشعور نفسه اما اذا اخذنا الحضـارة على انها افراز انسـاني ، وانها تخارج الذات دون أن تنفصل عن الانسـان وتصبح مقاومة له ، ففي هذه الحالة نحن نعمل على تأسيس علم للوعي . بمعنى ان تكون الذات الانسانية واعية ، لان كل منتجاتها هي التخارج ، وليس شيئا منفصلا عنها . ولكن الحادث حتى الان اننا نشعر بأن ثمة قيم عديدة تقاومنـا ولاتعمل على تهيئة المناخ لافراز كـل مـا يحتويـه الانسـان من امكانيات .

وانا ارغب ، أو امل اذ انه ليس يوتوبيـا لانه يعتمد على الثورة العلمية والتكنولوجية ، باننا سنصل الى اليوم الذى فيه يزول معنى قيـم مقبولة وقيم مرفوضة ، وسيكون امامنا امكانيات تعمل على تحقيقها في الخارج وذلك بتغيير الواقع ومن هنا انا اقول ان الوعي الكوني يتم حين تتحقق امكانيات الانسـان ليس فقط على مستوى المجتمع وانما على مستوى الكون باكمله ، وهذا لا يمكن ان يتم الا استنادا الى ثورة علمية وتكنولوجية وهي التي تسعى اليوم الى مايسـمى بغزو الفضاء فغزو الفضاء ليس مجرد حب استطلاع ، اننـا لانريد ان نعرف ماذا في هذا الفضـاء ، او هـل توجد حياة في كواكب اخرى فحسـب ، وانمـا أسـاس غزو الفضاء هو ان يستكمل الانسـان وعيه بان يصل الى ما اسميه بالوعي الكوني .

**خليف** : وهنا سؤال ايضا للدكتور مراد وهبه ، الا تعتقد ان انتباه الوعي الى اللاوعي ومكوناته قد اثرى الحضارة الانسانية فيمجالاتها المختلفة من فن وعلم وادب ودين ؟

**مراد وهبه** : للرد على هذا السؤال ينبغي انتعود الىنشأةالحضارة،وبالذات الىنشأةالحضارة مع التكنيك الزراعي . فالذى حدث مع التكنيك الزراعي هو نشأة الطبقات في المدن . وهذه الطبقات لم تكن تعمل ، وانما كانت وظيفتها هيالحصول على منتجات العمل وتوزيعها علىالشعب وهذه الطبقة كانت تضم في البداية الكهنة ورجالالدين ورجال الادارة او رجال الحكم ، وبدات هذه الطبقة تعزز قيما معينة ، الهدف منها هوالتحكم في الطبقة التي تشتغل فعلا بالتكنيك الزراعي . ومن هنابدا نوع من محاصرةامكانياتمعينة لدى الانسان الى الحد الذى صارت فيه هذه الامكانيات متقوقعة فيما يسميه فرويد« بلا وعي » والمطلوب الان من التطور الحضارى وتطور الانسان في الحضارة هو ان يسترد هذهالامكانيات التي سلبت منه حتى يعمل على تحقيقها .

وفي هذه الحالة فانه يحقق انسانيته ، لانناماذا نفعل نحن الان ؟ لانحقق انسانيتنا ، وانما نحقق مايطلبه الاخرون منا ، مايطلبه المجتمع منااياً كان هذا المجتمع . ولكن المطلوب هو ان يستجيب المجتمع لامكانيات الانسان ، وليس العكس ، ان تستجيب الطبيعة للانسان وليس العكس ، اى ان تكون الطبيعة من اجل الانسانوليس الانسان من اجل الطبيعة . في هذه الحالة سنرقى بالحضارة الى وضع نجد فنه ، بنظرةارتدادية ، ان مكونات اللاوعي كانت معرقلة اكثر من كونها دافعة .

**حسن حنفي** : سؤال صغير الى الدكتورمراد وهبه :

يتضح من تسميتك الوعي الكوني شيء منالغموض في معنى « الكون » هل تعني بالكون الـ Cosmos اى كل ما هو خارج الانسان منأرض وسماء ومجموعات شمسية ومجموعات اخرى ؟ فكيف امى الكون بمعنى Cosmos ؟ امهلالمقصود بالكون الطبيعة ، اى الشيء الموجود امامي ، والذى اتعامل معه واحاول ان اسيطرعليه ؟ هل المقصود هو Ontos اى الوجود العام الصورى ؟ لانه يخشى من الوعي الكوني ان تقع في نوع من الـ Theosophia لان معظم الثيوسوفيين ، اى فلاسفة الاشراق ، تكلموا منالوعي الاشراقي والوعي الكوني . وامثلة ذلكمن الفكر الشيعي والفكر الاشراقي الغربي . فاذنالخوف انك في نفس الوقت تدعو الى الثورة العلمية والتكنولوجية من منطلق ثيوسوفيخالص.

**مراد وهبه** : اعتقد ان المقصود بلفظ الكونفي اللغات الاجنبية المقابل لها هو Cosmos والمقصود بلفظ الكون او الـ Cosmos هو كلمحتوى موجود سواء اكتشفناه فيما مضى او لم نكتشفه فيما بعد ، اى ان الـ Cosmos هنامفتوح وليس مغلق ، ولهذا فهو افضل من استخدام لفظ الطبيعة ، كما انه افضل منإستخدام لفظ الوجود ، لان الوجود لفظ غامض ومازلنا حتى الان نحاول تعريفه . ومن الشائعكما ارى انه لايمكن تعريف لفظ الوجود لانه يحمل على الموضوع ، ولكنه هو نفسهلايحمل عليهاى شيء . اما فيما يختص بالاعتراض على

استخدام لفظ الوعي الكوني ، بانك قد تفترض نوعا من الصوفية المجوجة ، فاعتقد ان المسالة التي تكون مردودة فى هذه الحالة الى لفظ Cosmos انما تكون مردودة الى كيفية تناول معنى Cosmos . وانا لا اتناول Cosmos باسلوب اشراقي ، وانما اتناوله باسلوب علمي بالطبع . قد يعترض احد علي بأن هذا يوتوبيا ، ولكن فى تقديري اننا لو استفدنا من نظرية التطور فيمكن تخيل اننا مقدمون فى عصر قادم الى كائن جديد يمكن تسميته فى البداية كمرحلة وسطى بانسان الارض الفضائي ثم بعد ذلك نصل الى الانسان الفضائي . وهذا ايضا هو احد الاسس التي هي مطلوبة للحصول على الوعي الكوني الذى لا يمكن ان يتم الا بالانسان الفضائي وليس بالانسان الارضي ، وهذا يعتمد على التطور .

**حبيب الشاروني :** سؤال صغير للدكتور مراد :

الا تعتقد ان الاهتمام بالوعي الكوني ورغبة الانسان فى السيادة والسيطرة على الكون برمته يمكن ان يؤدى من خلال هذه العملية نفسها وبموجبها الى ان ينسحق الانا كفرد ، وان تضيع الذات من حيث تفردها ؟

**مراد وهبه :** فيما يختص بالنقطة الاولى ، وهي تخوف د . حبيب من السيادة والسيطرة من جانب الانسان على الكون ، فاعتقد ان هذا التخوف مردود الى فكر طبيعي لدى د . حبيب ، لان هذه كلها مصطلحات لا تستخدم الا فى مواجهة طبقات تستغل بعضها البعض . ولكن مع زوال الطبقات والانتقال الى المفهوم الانساني الحقيقي ، ومع زوال الانظمة الطبقية تزول معها قيم معنية ، ومن ضمنها قيم السيارة والسيطرة . اما فيما يختص بمسالة العلاقة بين الانا والـ Cosmos ، وان هناك تخوفا من زوال الانا ، ففي تقديري ان هذا تخوف مرتبط بعدم تصور امكان الثنائية فى اطار الوحدة ، فتظل الثنائية بين الذات والـ Cosmos فى اطار الوحدة ، الوحدة التي تعنى ان ثمة الفة بين الانسان والـ Cosmos وان الـ Cosmos وجد من اجل الانسان وليس العكس ، لان فى هذه الحالة سيحدث ما يمكن تسميته بتأنيث الـ Cosmos .

**حسن حنفي :** سؤالان للدكتور مراد وهبه:

**السؤال الاول :** يبدو ان هناك انتقالا غير طبيعي من الوعي الى الكون ، لان الانسان لا يعي الكون ، ولكن الانسان يعي اولا عصر وظروف عصر ، وثقافة مجتمع وحضارة ، وان الكون لا ياتي للوعي مباشرة الا من خلال هذا البعد الاجتماعي الحضاري ، ومن لم فان علم اجتماع المعرفة ، وعلم اجتماع الحضارات والانثروبولوجيا الحضارية ، تنفى وجود كون موضوعي فى ذاته الا من خلال عالم الشعور او عالم الوعي ، وبالتالي فالكون من خلال علم الاجتماع ومن خلال قوالب المعرفة الاجتماعية ياتي الى الوعي ، ولا ياتي الكون مباشرة الى الوعي ، وبالتالي اخشى ان يكون مفهوم الوعي الكوني قد اسقط هذه الحلقة المتوسطة بين الوعي والكون.

**مراد وهبه :** برايي ان الدكتور حنفي محق فيما يقول وانا اوافقه تماما ، ولا اعتقد انه قد فهم من حديثي ان الانتقال الى الوعي الكوني يتم بقفزة ، انني اقول انه يستلزم معطيات معينة من بينها الثورة العلمية والتكنولوجية وقوانين التطور الخ.

**حسن حنفي :** السؤال الاخير :

يبدو اننا ركزنا في سؤالك على الوعي الكوني، ولكننا نسينا الاغتراب . اريد ان اسال اذا كان هذا هو وضع الانسان ووعيه بالكون ، فمم ينشأ الاغتراب اذن وكيف يقضي عليه ؟ اعني هل ينشأ الاغتراب من عدم وعي بالكون ؟ وما هي العوامل التي ساعدت على عدم الوعي بالكون والتي سببت ظاهرة الاغتراب ؟

وكيف يمكن ان اعي الكون حتى اقضي على الاغتراب ؟

**مراد وهبه :** الاغتراب وعلاقته بالوعي الكوني وكيف نشأ، نقول انه بدلا من استعراض تاريخ طويل للحضارة الانسانية فيمكن الايجاز في مثال من الوقت الراهن . الاحظ ان ثمة ظاهرة هي ظاهرة التخصص في المعرفة . فماذا تعني ظاهرة التخصص في المعرفة ؟ انها تقضي على وحدة المعرفة . ولهذا اقول ان الانسان المتخصص فقط في جزء محدد من الواقع هو انسان مشوه، أي ان وعيه ليس كاملا . ومن مقتضيات استكمال هذا الوعي هو وحدة المعرفة . اننا نعالج اجزاء من الواقع في اطار ما يمكن تسميته بنظرة كونية . قد يقال ان النظرة الكونية لا يمكن ان تكون علمية فاذن نقتصر على التخصص ولكن انا اقول انه بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية يمكن ايضا النظر الى النظرة الكونية بأسلوب علمي ، واننا مازلنا حتى الان مستغرقين في التخصص . ولهذا قد ينتابنا اليأس من تحقيق وحدة المعرفة . وفي تقديري ان تحقيق وحدة المعرفة يعمل على ازالة الاغتراب . اعني احدى العوامل التي تعمل على ازالة الاغتراب واذا عدنا الى الوراء ، وتذكرنا ما يسمى بخطيئة آدم ، نجد انها في الحقيقة خطأ معرفي . ان آدم كان يرغب في ان يكون الها يعرف كل شيء . خطأ معرفي وترتب عليه أو مع التطور احالة الخطأ المعرفي الى خطأ اخلاقي ، ولكنه في الاصل خطأ معرفي . الخطأ المعرفي نشأ عند آدم من تصوره انه ، وهو النسبي يمكن ان يكون مطلقا ولكن تظل العلاقة جدلية بين المطلق والنسبي، فاذا احيل النسبي الى المطلق هنا يحدث اغتراب كما جاء في بحث د . حسن حنفي ، واذا اكتفينا بالمطلق حذفنا النسبي ، اي حذفنا الانسان . فاذا ماحافظنا على العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي فهذا من شأنه ايضا الا يؤدي بنا الى الاغتراب ، لان الاغتراب ليس فقط موضوعا مقررا وينعزل عني، ولكن الاغتراب ايضا هو في خلط الامور وعدم الوضوح كما اشار د. خليف في تعليقه على بحث د . حبيب . ان معجزة ديكارت هي في مسألة الوضوح . اذن فمما يسبب الاغتراب أيضا الغموض وخلط الامور ، وبالذات الخلط بين النسبي والمطلق .

**حبيب الشاروني :** سؤال للدكتور حنفي :

هل يشعر الانسان في فلسفة فويرباخ باغتراب ام ان الاغتراب موجود دون ان يشعر به الانسان ؟ لقد عرفنا ان الثيولوجيا هي التي تعطي ما هو ليس غريبا عن الذات ، ما هو اصلا انساني ، ما هو صادر عني ، فاذا كان ما هو صادر عني بالضرورة مألوفا لي ولا أشعر ازاءه بالاغتراب فلم يشعر الانسان عند فويرباخ بالاغتراب ؟

**حسن حنفي :** موقف المغترب عند فويرباخ هو موقف لا شعوري ، اى ان الانسان دون ان يشعر يقتنص جزءا من ماهيته ، ان لم تكن الماهية كلها ، ويشخصها ويعتبرها اخراً خارجا عنه وهى فى الحقيقة فى داخله فهذه العملية تتم فى لا وعي تام . ومن هنا يكون الانسان سعيدا امنى ان سؤالك لم يشعر الانسان انه مغترب ، وهو فى نفس الوقت مع شىء مالوف له ، وهذا هو الذى يفسر السعادة الدينية ، الانسان مغترب وفي نفس الوقت سعيد ، ويعتقد انه فى حالة من الغبطة والسعادة والسرور ، وبالتالي تأتي مهمة فلسفة الدين ، ففلسفة الدين عند فويرباخ لها رسالة ، وهى تحويل اللاوعى الى وعي وتحويل هذه السعادة الموهومة الزائفة الى سعادة حقيقية يومية بنفسه ، بارضه ، بتاريخه بمجتمعه . وبالتالى مهمة فلسفة الدين هي الكشف عن ماهية الانسان وتحويل هذه الماهية الخارجية الى ماهية الانسان الحقيقية . فسعادة الانسان الحقيقية هى فى هذه الدنيا ، واعتقد ان هذا موقف الاسلام من السعادة .

**فتح الله خليف :** صحيح ان سعادة الانسان فى الاسلام هى سعادة فى الدنيا ، ولكن هذه سعادة موقوتة وضئيلة وفانية . الحديث عن الرسول يقول « كن فى الدنيا كانك غريب أو عابر سبيل » فنحن من هذه الناحية عابرو سبيل ، فالدنيا معبر . وربما ان فكرة الموت هى التى لم تعالج ويمكن ان تكون هى الاصل فى الديانات كما يمكن ان تكون هى الاصل الاغتراب ويمكن كذلك ان تكون هي الاصل فى حيرة الانسان .

فى الاسلام صحيح ، ان الانسان مغترب ، ولكنه فى نفس الوقت سعيد سعادة حقيقية لان الاسلام يؤكد على الحياة الاخرى تأكيدا تاما ، ويقول انها خير وابقى ويعد المسلم بكل الملذات الدنيوية اضعاف اضعاف ماهي عليه فى الدينا . .

**حسن حنفي :** الحقيقة كما فى راى فويرباخ ان الموت ليس مشكلة ، والمسيحية ليست دين الموت ، بل هي دين الحياة ، وبالتالى فالبعث فى المسيحية استطاع ان يقضى على الموت ، ولذلك بعث السيد المسيح ، وبالتالى ايضا يفسر فويرباخ البعث على اساس ان الانسان لايموت على الاطلاق ، وان الانسان خالد ابدى ، وان المسيح هو صورة الانسان المشخصة ، فاذا استرد هذه الصورة اصبح الانسان حيا يرزق الى ابد الابدين ، ومن ثم لايحتاج الى حياة أخرى يكون فيها سعيدا . هذا فيما يتعلق بالصلة بين الموت والحياة . امافيمايتعلق بهذا الكلام بالنسبة لنا فلا ننسى ان المسيحية دين خاص ، وان لها طابعها المميز وظروفها الخاصة ، نظرا لتركيز المسيحية على ما ياتى من فوق الطبيعة ، وعلى الاسرار وعلى المعجزات وعلى الاخرويات وعلى الكهنوت ، كل ذلك كان بمثابة تحد للوعي الغربي الاوروبي ، فنشأ رد فعل واصبح كل شيء فى الغرب ، اى فى العقلية الغربية مضادا لهذه المقولات ، تضاد مافوق الطبيعة بالطبيعة ، والسر بالعقل ، والاخرويات بالدنيويات ، والكهنوت بالعلمانية . ومن ثم ففويرباخ يمثل رد الفعل الشنيع على المسيحية كدين خاص .

اما بالنسبة لنا، نحن المسلمين فان الاسلام ــ والحمدلله دين ليس فيه أسرار ، وليس فيه كهنوت اذ كل شيء يسير وفقا لقانون الطبيعة ، والانسان مدرك لقوانين الطبيعة ، ومن ثم فلاخوف من رد الفعل هذا الذى ينشأ فى وعينا ، بل بالعكس نحن نحيي فويرباخ على انه استطاع في النهاية ان يضع الغرب امام دين انسانى طبيعى عقلانى ، يود اقامة السعادة على الارض ، وهذا بالضبط ماحاوله الاسلام من قبل .

كان هناك سؤال فى البداية عن فويرباخ والعصر وروح العصر ، وهذا صحيح بالفعل . لقد هوجم فويرباخ اشد الهجوم من جميع الفرق، من المتدينين ومن رجال السياسة ، ووضعت كتبه فى القائمة السوداء وحرمت ، ولكن لم يحرق كما تم فى القرن السادس عشر . فالقرن السادس عشر كان عصر النهضة وبدايات الهجوم العقلي ضد التراث والموروث ، وبداية النزعة النقدية . لكن فويرباخ يقول هناك صلة بين الدين والسياسة ، وهذا الذى سيطوره ماركس فيما بعد ، وفى كتابه جوهر المسيحية لم يتعرض للاساس الاجتماعي للاغتراب . هذا صحيح ، ولكنه فى صفحتين او ثلاث ، خاصة فى مقدمة الطبعة الثانية عام ٤٣ ، يقول ان هناك صلة بين الاغتراب الدينى وبين النظم الرأسمالية الاقطاعية ، ويقول ان الملكية ليست مقدسة لانها ملكية ، ولكن تنشأ مقولة المقدس أولا فيقدس الناس الملكية . اى ان اساس الاغتراب الاقتصادى هو الذى قاله ماركس فيما بعد انه عندما يتملك الانسان فهو يغترب من ذاته ويتشبه بالموضوع فى رأى فويرباخ نظرا لوجود الكنيسة المقدسة فى الانسان ، فالاله المقدس ، والكتاب المقدس ، والوحي المقدس ، والكنيسة المقدسة الخ ... فمقولة المقدس هذه هى التى من خلالها تم تقديس الملكية .

ومن ثم لا يمكن القضاء على الاغتراب الاقتصادى الا بالقضاء اولا على ما يسميه هو بالاغتراب الدينى . ومن ثم يكون فويرباخ قد حاول فعلا ان يأخذ كل مكتسبات فلسفة التنوير **العقل والحرية والانسان والطبيعة** ، ويفجر ذلك مرة ثانية في القرن التاسع عشر بعد ان فجر فى القرن الثامن عشر محاولا أن يؤيد برنامجا بنائيا، لان فولتير مثلا فى فلسفة التنوير ، كان هادما اكثر منه بنائيا فهو يبين مساوىء الكهنوت ومساوىء الاسرار ومساوىء المعجزات فى عقل الاجتماعي ، ولكن لم يبن دينا جديدا ، لقد اشار فقط فى كلمة عامة الى الدين الطبيعى ، فى حين ان فويرباخ يؤكد ان كتابه **جوهر المسيحية** ليس كتابا هادما كما يبدو ، ولكنه بناء ، يحاول ان يعيد الدين الى جوهره الحقيقى ، أى الانسان ، ويحاول ان يعيد الانسان الى ماهيته الحقيقية ، اى وجوده وعقله وارادته وفعله ، حتى يمكن بالفعل اقامة مجتمع سليم على أساس موقف شرعى أو موقف صحيح او موقف غير زائف ، لان التقابل بين الصحيح والزائف هو التقابل الاساسى فى القرن التاسع عشر ، وبالتالى فان فويرباخ يرد الهجوم على كل مزيف فى عصره من رجال الدين ورجال السياسة ورجال الاقطاع ، فيقول لهم انكم كلكم تعلمون الحقيقة ، ولكن تخفونها ، وانا فى كتابى جوهر المسيحية اعلنت الحقيقة كما هى ،

واعلنت ان الانسان هو الانسان ، وان الانسان يتخارج لظروف اجتماعية من خوف وجبن ،ولكن على الانسان ان يكون شجاعا ، وان تكون لديه الشجاعة الابية الكافية ليكشف عن ماهيته .

**مراد وهبه :** اخشى من الجدل الخصب الدائر الان بين د . خليف ود . حسن حنفى ،ان يوحى هذا الجدل بأن ثمة تمايزا كيفيا بين الحضارة الغربية والحضارة الشرقية ، واخشى ايضا ان يوحى هذا الجدل بان النقد الدينى فى الحضارة الغربية مشروع ، وانه محصور فقط فى الحضارة الغربية . وهذا وقد يؤدى بنا الى ثنائية تفصل بين طرفين ولا تجمع بينهما ، فيؤدى بالتالى من د . خليف ود . حنفى الى تأكيد ظاهرة الاغتراب ، فى حين انهما يحاولان ازالة الاغتراب . واخشى ايضا ان هذا الجدل قد يوحى بان قوانين الحضارة الشرقية مغايرة لقوانين الحضارة الغربية تغايرا كيفيا ، وهنا نصل الى خلق نوعين من الانسان ،انسان غربي وانسان شرقى ويكونان متميزين تمايزا كيفيا ، وهذا تناقض غير مشروع ، لانهما فى النهاية انسان . فهل نطمع فى ازالة هذا الايحاء؟

**فتح الله خليف :** هذا السؤال الذى يطرحه د . مراد وهبه يعود بنا الى التساؤل عن حقيقة الدين من حيث هو دين لا من حيث هو دين اسلامى او دين مسيحى او دين وثنى . الدين ظاهرة لازمت الانسان فى كل العصور ، فلا توجد جماعة على ظهر الارض ليس لها عقائد دينية وليس لها عقائد متصله بالغيبيات .

الدين الاسلامى شانه شان الدين المسيحى وشان كل الديانات الاخرى وجد من أجل الانسان ورسم للانسان طريقة للحياة على الارض ، ولكن هذا الطريق واسع وفضفاض ، ويسمح للعقل بالتدخل باستمرار . وهنا يمكن ان نفرق فى الدين الاسلامى بين ناحيتين : ناحية العبادات وناحية الشريعة . لا احد يستطيع او يقبل ان يتساءل لم كان الصبح ركعتين والظهر اربعا مثلا . هذه مسائل باعتقادى ان القصد منها هو التحقق من طاعة العبد لله . او لماذا نصوم رمضان ولا نصوم شعبان نصلى الصبح ركعتين والظهر اربعا .. الخ هذه مسائل تعبدية وهى بين الانسان وبين الله لانجادل فيها . انما الجدل يقوم دائما وابدا حول الامور المتعلقة بالمعاملات بين المسلمين فى هذه الدنيا ،وهذه مسألة باب الاجتهاد فيها مفتوح لكل الناس .الاسلام فى هذه الناحية يقبل النقد ، ويقبل حكم العقل فى كل ماهو متعلق بالشريعة وبالمعاملة بين الناس ، والامثلة على ذلك كثيرة . لما قوى الاسلام وانتشر وعز ، كان للمؤلفة قلوبهم ، أيام الرسول ،حق فى بيت المال بنص صريح فى القرآن الكريم ، فلما جاء عمر أبطل هذا الحق بعد ان قوى الاسلام . وفى سنة المجاعة ، التى تسمى بعام الرمادة ، اوقف سيدنا عمر العمل بحدود السرقة ، ومن المعروف ان السارق تقطع يده بنص القرآن ايضا فسيدنا عمر قال انه لا يستطيع ان يقطع ايدى المسلمين الا اذا شبعوا .

اذن فباب الاجتهاد مفتوح امام المسائل المتعلقة بالشريعة الاسلامية .ومن هنا كانت الشريعة متطورة وتستطيع ان تستوعب كل الشرائع الانسانية . ايضا عندنا قاعدة طريفة جدا

في الفقه الاسلامي اوفى الشريعة الاسلامية نسميهاقاعدة الاستصحاب . قاعدة الاستصحاب هـذه تنص على ان « شرع من قبلنا شرع لنا مالم يردفي‌شرعنا مايخالفه » فمثلا الزواج الذى اقره‌الاسلام هو الذى كان موجودا قبل الاسلام ، وطريقة اعلان‌الزواج هي التي كانت موجودة قبل الاسلام . فكل فكرة تفيد الانسان فى اى حضارة من الحضارات‌لايمكن بحال من الاحوال ان يرفضها الاسلام ،انما الذى يضيق هذه الامور هو تحجر العقول بفعل‌ظروف اجتماعية معينة ، وهو ما يسمى بقفل باب الاجتهاد . من الذى قفل باب الاجتهاد ؟العصور المتحجرة هي المسئولة عن قفل هـذا الباب .

**حسن حنفي** : لو سمحتم بتعليقين صغيرين‌الاول قضية ان الدين موجود فى كل عصروموجود عند كل شعب ، فبرايي ان فلسفة التنويرفي‌القرن‌الثامن عشر فى الوعي الغربي كانت بالفعل حدثاهاما وحدثا جليلا . طبعا لم‌تنزل من السماء بل كان‌وراءها القرن السابع عشر بعقلانيتـه ، والقـرن السادس عشر بنهضته ، والقـرن الخامس عشرباصلاحه ، وكل التراث العقلانى فى القرن الثالث عشر فى العصر الوسيط .ولكن الذى حـدث ان‌الناس تساءلوا هل الدين يوجد فى كل عصر ؟وما هو المستقبل الانساني ، لقد كتب **لسنج** كتابه‌المشهور **تربية الجنس البشرى** يؤرخ فيه للبشرية بثلاث مراحل : الاولى ان الدين اتـى فى صورةيهودية ، وان الله المعاقب الذى يتدخل في قوانين الطبيعة وهو يعطي‌القانون.ثم في‌المرحلةالثانية ان‌الله يحب وان الله يغفر فى المسيحية . ثـم اتـت مرحلة ثالثة ، مرحلة العقـل والتنويـر واعلان‌استقلال الارادة الانسانية واستقلال العقل‌وقدرته على فهم الامور ، وبالتالي فالدين الانسانى ،الدين‌العقلانى ، الدين‌الطبيعي يمثل المرحلة الثالثة .ولن تاتي مرحلة رابعة في تاريخ البشرية . ففويرباخ‌مع‌لسنج يؤمن بهذه الفكرة . كان هناك دين بالمعنى التقليدى ، وان الله يتدخل فى قوانين الطبيعةوفي‌العقل الانسانى ، لان الانسـان يواجـه باسرار ، وبالتالي‌فلا بد من‌وجود معجزات ، ولابد من وجودوحي ، ولكن عندما يستقل الانسـان بارادتـه ، ويستقل بعقله ، ويؤمن بقوانين الطبيعة ويكتشفهافينشأ بالتالي مايسمى بالتنوير . **محمد عبده** قال شيئا من هذاالقبيل‌فى **رسالة التوحيد** : ان‌الاسلام‌هو اعلان استقلال العقـل وحـرية الارادة ، وان هناك قوانين طبيعية . وفى راى فويرباخ ان‌وجودوحي‌مستقل عقلا وارادة ينفي‌وجودالدين القديم بمعنى المعجزات . وبمعنى الخارق للعادة والصلوات والطقوس والشعائر،اى بالمعنى‌الكهنوتي. وهذا المعنى لابد أن نجله نحن‌المسلمين،لان الاسلام ،والحمد الله ، دين العقل ودين الحـرية وديـن الطبيعة ، ودين الانسان ، والديـن الاجتماعـي‌والدين الذى له تصور لتاريخ النبوة .. الخ ،ومن ثم فلا خوف من ان نقبل كل ما يقوله فويرباخ‌على‌اساس انه محاولات لكشف الاسلام الـذى لـم يعلمه هو بالاعتماد على الجهد الانسانى الخالص ،بالاعتماد على تطور البشرية الخالص . لكن كل ما يقوله فويربـاخ فى نقـده للطقوسـ والشعائـروالمعجزات والاسرار ، كان الاسلام قد اعفانا مـن ذلك من قبل . ومن ثم فاذا كان هناك مفهوم‌للدين، كما يوجد في قاموس تواريخ الاديان انه مايتعلق بما يأتى من فوق الطبيعة ، مايتعلق بالاسرار ،مـايتعلق بالمعجزات ، فان الاسلام لاينطبق عليه هذا

التحديد ، لان الاسلام دين العقل ودين الحرية ودين الطبيعة ، ومن ثمة فالاسلام لايدخل في هذا المفهوم .

هناك تمايز حقيقي بين الديانات ، هناك تصنيف للديانات ، هناك ديانات معجزات وديانات لا معجزات ، ديانات اسرار ، وديانات بلا اسرار ، ديانات تقوم على الشعائر وديانات لا تقوم على الشعائر ، ديانات تقوم على الوحي الخارجي وديانات تقوم على الوحي الباطني . والمسيحية من النوع الاول وهي التي بالفعل دفعت الوعي الاوروبي الى اكتشاف النوع الثاني الذى عرفه الاسلام من قبل .

**مراد وهبه :** اشكر الصديقين على هذا التوضيح ، ولكن لايزال ثمة سؤال فى حاجة الى جواب . اعرف ان النقد يتجه الى اصول الاشياء ولا اعرف ان النقد له شروطه بحيث يكون محصورا فى مجال دون الاخر . الحضارة الاوروبية لم تعرف حدودا للنقد ، واتجهت الى الاصول . واذكر على سبيل المثال كنط ، فكتبه الثلاثة الرئيسية معنونة بلفظ النقد . وهو يقول فى كتابه **نقد العقل الخالص** انا لا اتجه الى نقد الكتب وانما اتجه مباشرة الى نقد العقل ، اى انه ينقد اصل المعرفة الانسانية . فهل هذا النمط من النقد يمكن ان يكون مقبولا ومشروعا فى حضارات اخرى غير الحضارة الغربية ؟

**فتح الله خليف :** رد بسيط على سؤال الدكتور مراد وهبة . ولا ننس ان ابا الفلسفة الحديثة ـ رينيه ديكارت ـ حين شك فى الاشياء جميعا نحى الدين والتقاليد والعادات عن النقد . هل كان ذلك هربا او خوفا ؟ هل هو تقية ؟ ومازال عندنا فى الاسلام التقية ؟ !

**مراد وهبه :** فى هذه الجلسة الثانية نعود لمناقشة قضية الاغتراب ونود ان نركز اهتمامنا اليوم على قضية الاغتراب فى العالم الثالث بوجه عام ، وفى العالم العربى بوجه خاص ، وفى مصر اولا وبالذات .

**حسن حنفى :** نستطيع الان ان ننهى ونعطى بعض النتائج فى قضية الاغتراب . ربما ليست فى صيغة قاطعة ونهائية ولكن فى صيغة تساؤل . تساءلنا فى المرة الماضية : هل الاغتراب ظاهرة صحية موجودة فى الانسان لاينزعج من وجودها ام هي ظاهرة مرضية لا بد ان يحاول الانسان ان يقضى عليها ؟ وطبعا فان الانسان هو الوحيد الذى يتمتع بالوعي ، وبالتالي هو الوحيد الذى يشعر بظاهرة الاغتراب .

انها عند الصوفية ، كما بينا ، وكما بين بحث الدكتور خليف ، ظاهرة صحية ، وانه ابتداء من هذا الاغتراب فان الانسان المؤمن بوجه عام يبدا فى عملية حتى يستطيع ان ينتهي بالاغتراب الى الفناء فى الله ، ولكن هنا ينتهي الاغتراب الى فناء الوعي الانساني . اما فى راى فويرباخ فالاغتراب

ظاهرة مرضية يمكن تجاوزها والشفاء منها عن طريق العودة بالذات الانسانية الى جوهرها الانساني ، وعودة الفناء فى الآخر ، بل العودة الى اثبات الذات .. انهما حلان مختلفان .

يمكن اذن التساؤل فى النهاية ان الاغتراب Alienation صحيحا او مرضيا هل هو جوهرى فى الانسان ؟ اى هل هو داخل فى صميم الوجود الانساني أم هو ظاهرة خارجية عرضية مرتبطة بالظروف والاوضاع الاجتماعية ؟ هناك رايان :

ترى الفلسفة الوجودية بوجه عام ان الاغتراب داخل فى صميم الوجود الانساني ، وانه داخل فى نسيج الانسان . نحن مدانون بالاغتراب ، ومهما حاول الانسان من خلال الحرية ، ومن خلال احساسه بالزمان ، ومن خلال علاقاته الاجتماعية ، ومن خلال العمل ان يتجاوز او أن يشفى من الاغتراب فانه سيموت مغتربا لان الحياة نفسها اغتراب . هنالك راى آخر ، وهو راى علماء النفس والفلسفة والماركسيين ، يقول :ان الاغتراب ظاهرة عرضية تنشأ فى ظروف نفسية وفى ظروف اجتماعية وفي اوضاع اقتصادية يمكن تجاوزها ، ويمكن العودة الى الموقف الشرعي للانسان اذا ما استحوذ على نتائج عمله ، واذا ما وجد فى مجتمع وفى نظام له فيه دور فى صنعه وفى اخذ القرار ، يمكن عن طريق المحللين النفسيين العودة بالانسان من خلال تذكر ماضيه واكتشاف ذاته وبالتالي الوصول فى علاقات اجتماعية سوية .

**مراد وهبة :** بالنسبة للاسئلة التي طرحها الدكتور حسن حنفي يمكن الاجابة عنها لو عدنا الى أصل الحضارة . فالانسان بدأ الحضارة مع عصر التكنيك الزراعي حين واجه ازمة الطعام فى عصر الصيد ، ومعنى ذلك ان الانسان فى عصر الصيد كان في وحدة لاشعورية مع الطبيعة ، ينساق الى ما تقدمه له الطبيعة دون ان يحاول احداث اى تغيير فيها . وهنا يمكن القول ان الانسان لم يكن مغتربا ، ولكن مع التكنيك الزراعي انفصل الانسان عن الطبيعة ، أى انه أصبح مغتربا ، ولكن الاغتراب فى هذه الحالة كان صحيا ، ولم يكن حالة مرضية، لانه دفع بالانسان الى مزيد من التطور . ولكن بعد نشأة التكنيك الزراعي نشأت مؤسسات كثيرة ، منها المدن ، ومنها الاديان ، ومنها الحكومات ، الامر الذى أدى بتحكم هذه المؤسسات فى الانسان . وهذا التحكم يعني سلب الانسان من امكانات معينة يمتنع تحقيقها بالنسبة لطبيعة المؤسسات . وبالتالي يمكن القول بان اغتراب الانسان فى ظل هذه المؤسسات هو اغتراب غير صحي ، ويبقى عليه أن يعالج هذه الحالة المرضية . ولكن هل تقف المعالجة عند حد المصالحة بين الانسان والمؤسسات ؟ يبقى بعد ذلك علاقة الانسان بالطبيعة : فعليه ان يعود اليها مرة اخرى ، وان يعود الى وحدته مع الطبيعة ولكن بصورة واعية. فهل هذا في الامكان ؟ فى تقديرى ان هذا ممكن طالما ان ظاهرة الاغتراب لم تنشأ الا بفضل الحضارة ، وبالتالي يمكن حذف الرأى القائل بأن الاغتراب فى صميم الكيان الانساني . لا أدل على ذلك من القصص التي تتناولها البشرية ويأتي فى مقدمتها قصة آدم . فمحنة آدم نشأت حين اراد ان يكون على مستوى الله فى المعرفة ، واعتبر هذا

الفعل خطيئة فانفصل عن الطبيعة كعقاب له ،ولكن من خلال هذا العقاب حدث تطور للانسان. هذه القصة اذن لها دلالة وهي ان الاغتراب ليس في صميم الكيان الانساني ، وانما هو نشأ في البداية كتطلع انساني نحو الترقي .

**فتح الله خليف** : اعتقد اننا قد استوفينا الآن الاغتراب وبحثه من الناحية الفلسفية وانتهينا الى رأيين : الرأى الاول يقول بان الاغتراب ظاهرة ملازمة للوجود الانساني لا فكاك للانسان منها ، وهي جزء من طبيعته ومن ماهيته . والرأى الاخر يقول ان الاغتراب أمر عرضي ، يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد فى الانسان ، وانه ظاهرة مرضية طارئة ، ويمكن للانسان ان يشفى منها .

بعد ذلك اعتقد اننا ينبغي ان نتوجه الى بحث الاغتراب فى مجالاته التطبيقية ، اى ان نتناول اغتراب الانسان فى المجتمع الذى يعيش فيه .وينصب اهتمامنا الآن على الاغتراب فى المجتمعات النامية فى العالم العربي بوجه خاص .

والسؤال المطروح الآن من الاغتراب فى العالم الثالث : اسبابه ودواعيه وظواهره ومظاهره فى البلاد العربية ، فى عالمنا هذا . وهل الاغتراب في العالم مقصور على العالم الثالث ؟ أم ان المثقف الواعي هو غريب سواء أكان فى مجتمع متحضر أم غير متحضر ؟

**حسن حنفي** : واضح من النتيجة التي انتهى اليها الدكتور فتح الله خليف ان الاغتراب مرتبط بالوعي الانساني ، وانه يعبر عن حرية الانسان ،وانه موجود بوجود الانسان فى المجتمع وبارتباطه بوعيه ، وبالتالي بالوعي الاجتماعي ، ولما كان الانسان هو حرية ، او كما يقول الوجوديون مشروع يتحقق بحريته وعمله ومن خلال وجوده ،فان نشأة مشكلة الاغتراب هي فى المجتمع . هناك اذا فرق بين ما هو موجود وما يريد ان يحققه الانسان . ومن هنا ينشأ الاغتراب فى المجتمع ، والمجتمعات كلها ، بصرف النظر عن ابنيتها الاجتماعية أو الاقتصادية ، تجد أو تظهر فيها مشكلة الاغتراب . هناك الاغتراب فى المجتمعات الصناعية ، فكلنا ندرى من ثورات الشباب ورفضه لكل قيم مجتمعه ، وهناك اغتراب فى المجتمعات الصناعية المتقدمة التي تحدث عنها ماركوزة باضافة فى « الانسان ذى البعد الواحد » . وهناك اغتراب في المجتمعات الاشتراكية على ما نسمع من ظهور بعض اصوات الرافضين . وهناك ايضا اغتراب فى المجتمعات النامية ، وهو يحدث طبعا عند المثقفين باعتبار ان المثقفين هم الذين يعون الظاهرة ، وباعتبار انهم هم الذين يتمثلون درجة كبيرة من الوعي . وهناك اغتراب المثقف فيما يتعلق بالسلطة والنظام السياسي .

ولكن لى ملاحظة وهي ان الاغتراب يوجد عند جميع المثقفين بصرف النظر عن انتماءاتهم الطبيعية للمجتمع . فهناك اغتراب للمثقفين الذين ينتسبون الى الطبقات الكادحة والفقيرة وهي التي تكون الغالبية العظمى للاجتماعات النامية ، بانهم لا يشعرون بعدم انتمائهم الى النظام الاجتماعي

الذى تسيطر عليه أحيانا الشكلية وبعض الانظمةالتي لم يختاروها بانفسهم ، وهم مناضلون معها او ضدها من أجل اعطاء الغالبية التي يمثلونهادورا فى هذا النظام ، ولكنهم يحاولون التعبير عن هذا الاغتراب عن طريق الكتابات الادبية سواءالعريقة منها او الرمزية ، او عن طريق الهجرة خارج البلاد ، او عن طريق جماعات مناهضـــةسرية ، وبالتالي يحاول المثقفون الذين ينتمون الى الطبقات الفقيرة ، وهي الاغلبية ، القضاء على هذاالاغتراب بهذه الصور . هناك أيضا المغتربون الذين ينتمون الى طبقات الصفوة ، وهي الطبقات العليافى المجتمع ، لانه يشعر انه دائما ينغمس فيه ، فيدعو الى تبرير النظام الاجتماعي الذى يتعايش معه ، ويشعر أنه يفتقد عنصر الصدق مع نفسه ومع مجتمعه بالتالي ، فبالرغم من انه حصل علىمناصب عليا الا انه ايضا يشعر بينه وبين نفسه انه مغترب . وهناك ايضا الاغتراب الشائع بين جميع المغتربين الذين ينتمون الى الطبقة المتوسطة ، والذين يشـــتغلون بالفـــن فى المسرح والســـينماوالاعلام ، ويشعرون ان الثقافة لديهم تحولت الى تجارة وكسب واعلان ، وافتقدت بذلك عنصرالعمق وعنصر الصدق . وبالتالي ، يشعر انه قد اغترب عـــن الثقافة ، واصبح ضحيـــة الاعلان . يمكننا القول اذن ان هؤلاء المثقفين مغتربون ، بصرف النظر عن انتمائهم للطبقات الاجتماعية .

**مراد وهبة :** بالنسبة للاسئلة التي طرحها الدكتورخليف هي فى تقديرى اسئلة ذات طابع حضارى ، وهيتدور بوجه التحديد حول سؤالين اثنين ،سؤال خاص بالاغتراب فى الدول النامية ، وسؤال خاص بالاغتراب فى الوطن العربي . فيما يختص بالاغتراب فى الدول النامية ففي تقديرى انه اغتراب نسبي ، اى اغتراب بالنسبة لحضارة الدولة المتقدمـــة ،وليس اغترابا على وجه الاطلاق ، اى ان السؤال يطرح مدى امكان تمثيل المثقف فى الدول الناميةلحضارة الدول المتقدمة . اما فيما يختص بالعالم العربي فان الاغتراب مزدوج ، فالمثقف مغترب بالنسبة الى حضارته العربية ، ومغترب بالنسبة للحضارة الغربية . والسؤال الذى يطرح نفســه بعد ذلك ، ما الذى ادى الى اغتراب المثقف العربي عن حضارته وعن الحضارة الغربية ؟ والذى يدعوالى طرح السؤال هو ان الحضارة العربية فيما مضى تمثلت الحضارة الاوروبية الممثلة فى الحضارةاليونانية . اما اليوم فثمة عجز لدى المثقفين العرب عن تمثيل الحضارة الاوروبية كامتداد للحضارةاليونانية ، ومن هنا تطرح قضية ازمة المفكرين فى العالم العربي .

**فتح اللـــه خليف :** اشـــعر وكاننا سنفضي الـــى موضوع خاص جدا وهو ازمة المثقفين العرب . اعتقد ان هذا موضوع يستحق ان يكون موضع اهتمام خاص ، وتفرد له ابحاث مستقلة وندوات خاصة . لكننا نركز هنا على ظاهرة الاغتراب فى الناحية الطبيقية ، ونتخلى بعض الشيء عـــن المفهومات الفلسفية التي اثرناها .

من الناحية التطبيقيـــة انا كرجل مـــن الريف ومرتبط الى الان بالارض وبالاصول الريفية أشعر بأن الفلاح فى مصر ، وهذا هو شعورى أيضا كفلاح ، ليس مغتربا عن أرضه ، وانه شديد الصلة بها ،

وانه عاشق لهذه الارض ، ولا يشعر بغربة ابدا . لكن لوحظ في السنوات الاخيرة انه قد بدات ظاهرة غريبة جدا هي اغتراب الفلاح عن الارض ،وتمثل هذا الاغتراب في هجرته مثلا الى العراق ، فكيف نفسر هذه الظاهرة ؟

هل فقد الفلاح المصرى صلته وانتماءه بالارض في مصر فاغترب الى العراق ؟ لان هذه المسالة بالنسبة لي محزنة واعتبرها مؤشرا لظواهر خطيرة في المجتمع،بل وفي علاقة المجتمعات بعضها ببعض، لان المسالة اعمق بكثير من مجرد هجرة بعض الفلاحين المصريين الى العراق .

**حسن حنفي :** السؤال الذى يطرحه الدكتور خليف سؤال مهم من الناحية النظرية والناحية العلمية على السواء . صحيح ان الفلاح في مصر في تاريخه الطويل وما عرف عنه من ارتباطه بالارض ليس لديه ظاهرة الاغتراب بالنسبة للارض . هذا صحيح . لكن هذا ينطبق على الفلاح المالك الذى يملك قطعة من الارض . اما الفلاح الاجير الذى يعمل في الارض ، ارض غيره ولا يشعر انه يمتلكها، فهذا النوع هو الذى هاجر الى العراق ، لا هؤلاء الخمسمائة مثلا كانوا من الاجراء الزراعيين ولم يكونوا مالكين لقيراط واحد من ارض مصر ،وبالتالي فهي مشكلة الملكية . ومن هنا نبدا فيما يتعلق بالاساس النظرى : فمثلا عند كارل ماركس ينشأ الاغتراب من الملكية ، وانه طالما ان الانسان امتلك فهو يصبح مغتربا ، ومن ثم انا اقول ان ماركس يحلل الملكية في المجتمع الراسمالي ، ويرى انها هي التي جعلت الانسان غريبا عن نفسه .في حين ان الملكية ، اى ملكية الفلاح في مصر تجعله اكثر ارتباطا بأرضه ولا تسبب اى نوع من الاغتراب . ولكن يوجد ايضا ظاهرة اغتراب عند المالك في مصر ،عند الفلاح المالك نفسه ،وهو اغترابه من نتيجة عمله ، اغترابه عن محصوله ، لانه بعد ان يزرع طول العام ينهي اولاده عن ان يمسوا القطن او القمح او الذرة لكي يبيعه ، ويحصل على النقود . وهذا الذى سماه ماركس اغتراب العامل عن عمله . فهنا الفلاح المالك ، ولو انه يمتلك الارض ، الا ان نتيجة عمله ، اى محصوله ،يضطر ان يبيعه ولا يقتات منه الا بحساب عسير . ومن ثم فهناك اغتراب عن نتيجة العمل ، وان لم يكن اغترابا عن الارض التي يمتلكها .

**فتح الله خليف :** نجد ايضا في النواحي التطبيقية في العالم العربي بلدا مثل لبنان ، وزارة الخارجية فيها تسمى وزارة الخارجية والمغتربين ، ومعظم سكان لبنان هاجروا من البلاد وذهبوا الى مختلف بقاع العالم ، كامريكا اللاتينية وافريقيا وغيرهما. فهل الانسان في هذا المجتمع ضاقت به الارض وسبل الحياة حتى أجبر على الهجرة ؟

**حسن حنفي :** قبل ان اجيب عن موضوع الاغتراب في لبنان اريد ان اقول فقط ان الفلاح المصري ، بالرغم من انه مالك ، ففي حالة ما اذا حصل على نتيجة عمله يحدث عنده الاغتراب عن المدينة ، اغتراب عن الحكومة، اغتراب عن النظام ، ويكفي هذا المشهد دليلا ففي الطريق من القاهرة الى الاسكندرية في القطار ، مازالت عادة الفلاح الصبي المصرى ، وهي قذف القطار بالحجارة ، موجودة.

القطار هنا نموذج للحداثة ، نموذج للصناعة اى ان هذا القطار ... القطار الدخيل عليه يشعر الصبية فى الريف تجاهه بالعدوانيـة . حتى بالنسبة للمؤسسات الحكومية فان الفلاح مازال يشعر بانه ليس فى علاقة حسنة معها ، وانها غريبة عليه وهو غريب عنها . وعندما يذهب الى المدينة يشعر انه مفقود ومغترب ، وعندما تأتيه المدينة باحداثها يشعر انه مغترب ايضا .

وبالنسبة للبنان : ففى خضم هذه المأساة التى تحدث الان فى لبنان ومنذ ثلاث سنوات يبدو ان الشخصية اللبنانية استبدلت الولاء الطائفى بالولاء القومي ، فاصبح اللبناني ، نظرا لانه لا يشعر بالانتماء الى الوطن ، الى لبنان ككل ، بل يشعر بالانتماء الطائفى ، اى الى طائفة لبنانية ، اصبح من السهل عليه ان يترك الوطن الام الى الطائفة التى ينتمى اليها حتى لو كانت هـذه موجودة فى نيويورك او الارجنتين مثلا الامر الذى يجعله يشعر بالانتماء ولا يشعر بالغربة عن الوطن الام . وبالتالى فكل ما تدعو اليه القوى التقدمية اللبنانية الان من التخلى عن الطائفية والانتماء الى لبنان الام هو الذى سيقضى على ظاهرة الاغتراب والمغتربين ، اى خروج اللبنانيين عن ارضهم .

**مراد وهبة :** لا شك ان هذه المناقشة خصبة جدا وتثير قضايا عديدة لا يمكن مناقشاتها فى زمن محدود ، ولكن لا اقـل مـن طـرح بعض الملاحظات :

**الملاحظة الاولـى** ان قضيـة الفلاح والاغتـراب التى يثيرها الدكتور خليف هى قضية تدخل فى نطاق عام من قضية الفلاح ، حيث ان هجرة الفلاح المصرى الى العراق تستلزم اثارة قضية الهجرة بصورة عامة .

**الملاحظة الثانية** هى ان الهجرة من مصر لم تقتصر على الفلاح الذى لا يملك ، وانما امتدت الى من يملك ، والهجرة لم تقتصر على المثقف فحسب . فعلينا اذن ، اذا اردنا ان نحلل تحليلا علميا هجرة الفلاح المصرى ، علينا ان نحلل ظاهرة الهجرة بوجه عام التى تفشت فى مصر ، وهى بدون شك تدل على ظاهرة الاغتراب .

هناك **ملاحظة ثالثة** خاصة بتعليق الدكتور حسن حنفى ، وهي ان الاغتراب ، كما تناوله ماركس ، انما هو مرتبط بملكية وسائل الانتاج ، ومرتبط بالنظام الطبقى المترتب على ملكية وسائل الانتـاج ، الامـر الـذى ادى الى ان العلاقات الاجتماعية اصبحت علاقات طبيعية ، اى علاقات بين اشياء ، وليست علاقات بين بشر ، اى ان العلاقة هنا مقلوبة ، وبالتالى فكل من يعيش فى هذا النوع من الانظمة الطبقية ، حتى ولو لم يكن يملك ، فهو مغترب ، والفلاح الذى لا يملك هو من بين هؤلاء .

**خليف :** ايضا سنتناول ظاهرة الاغتراب من خـلال تجربتى الشخصيـة كمواطـن عـاش فى الاسكندرية ، واعتقد اننى من السهل جدا ان اربط بـين ظاهـرة الاغتراب فى البـلاد الشـامية

واستعمار هذه البلاد النامية . اذكر مثلا فى الثلاثينات والاربعينات حيث كنت اعيش فى الاسكندرية اننى كنت شديد الشعور بالغربة . اركب مثلا اى وسيلة مواصلات عامة كالترام فيندر ان اجد شخصا يتحدث باللغة العربية . كانت الاسكندرية كلها تقريبا مجتمعا اجنبيا صرفا خليطا من كل البلاد الاوروبية كاليونان والفرنسيين والطليان والانجليز وغيرهم . واذكر اننى عندما كنت اتوجه للحصول على تذكرة من شباك السينما واصل الى دورى للحصول على التذكرة فاذا لم اكلم العاملة باللغة الفرنسية او الانجليزية كانت تشيح بوجهها عنى وترمقنى شذرا وكأننى شىء غريب فى هذا البلد . فهناك ارتباط وثيق بين الاستعمار وبين اشاعة الشعور بالغربة بين الناس . تخلصنا من هذا الاستعمار والحمد لله ، وتخلصنا من الاجانب فى مصر ، وهم جميعا كانوا اصحاب الوظائف المرموقة فى كل مرافق الدولة وفى كل المرافق الخاصة . لا اذكر ان هناك مصريا كان فى شركة النور الفرنسية او شركة المياه الانجليزية . بعد ثورة ١٩٥٢ عادت البلاد حقيقة لاصحابها ، وشعرنا ان البلد اصبحت ملك اصحابها فعلا وتمصرت كل الشركات ، واصبح اقتصاد البلد فى ايدى ابنائها ، واصبح الذى يتحدث لغة اجنبية هو الغريب بيننا . واننى ارجو ان لا تعود مثل هذه الغربة الينا التى كانت موجودة قبل عام ١٩٥٢ .

**حسن حنفى :** هذه التجربة الشخصية التى وصفها الدكتور خليف تضعنا وجها لوجه أمام موضوع مهم ذى شقين: الاول هو الصلة بين الاغتراب والحضارة ، وهو الذى وصفه بالمسرح والسينما . والشق الثانى هو الصلة بين المثقف والسلطة . او بين الاغتراب والسلطة . ففيما يتعلق بالشق الاول نجد بالفعل انه فى كل مجتمع كان الانسان لا يكون انسانا الا اذا اخذ نمط الغرب فى العلم وفى الفن وفى الثقافة وحتى فى الزى ، وهذا كان مشهورا فى مجتمع الاسكندرية والمجتمع الغربى . وبالتالى فانه كان يشعر بانه لا يستطيع ان يكون مواطنا معتبرا الا اذا اخذ هذا النمط ، او انفصل تماما عن مجتمعه العربى ، وعن لغته وعن زيه العربى ، بل وعن دينه ايضا . هذا كان اول مظهر من مظاهر الاغتراب . الا اننا حاليا نشاهد العكس . فربما لا يستطيع الانسان ان يكون مواطنا غير مغترب الا اذا رجع الى الماضى ، وتمثل الماضى ، والا اذا لبس الزى العربى . وهناك عدوان على كل ما يأتى من الغرب من زى ومن عقل ومن تحديث . وهذا فعلا موقف الاغتراب بالنسبة للحضارة . والحقيقة ان المواطن لا يكون مغتربا ليس فقط عن طريق هذا المدخل الحضارى لحياته ، اما بتقليد ايضا عن واقعه المباشر ، اعنى ان كثيرا منا لا يدرى اننا فى مصر ، او اننا نعيش كأننا لسنا فى مصر ، ويجهل ابسط نتائج الاحصائيات التى يعطيها الواقع المصرى . اننا ٤٠ مليونا نعيش على أربعة آلاف مليون جنيه للدخل القومى ، وان متوسط الدخل القومى للفرد الواحد فى مصر حوالى ٢٠٠ جنيه سنويا ، اى حوالى خمسة عشر جنيها شهريا ، واننا نعيش كلنا فى رقعة واحدة لا تزيد الغرب او بتقليد القديم ، ولكن المواطن يكون مغتربا عن ستة فى المائة من مساحة مصر كلها ، وان ٩٤٪ من البلد صحراء قاحلة . اى ان غربة المواطن عن واقع الاحصاء الذى يعطيه صورة للاقتصاد وللجغرافيا وللحياة . بالفعل ان هذا هو نوع من الاغتراب الذى يريد الانسان اغترابا عن

الحضارة . ولكن حاليا ايضا يرجو د. خليف الاينشأ افتراب اخر بين المواطن ومجتمعه ، خاصة بعد التمصير والتاميم الخاص بعد عودة المواطن الى كل مظاهر الحياة الاقتصادية والشركات ، وانه حل محل الاستعمار ولكن بعد الستينات والسبعينات نشأ افتراب آخر عند المواطن ، وهو انه شعر ايضا ان احتمالات النمو بالنسبة له اصبحت قليلة ، وان هناك نوعا من السد ، او نوعا من عدم وجود فراغ بالنسبة له حتى يستطيع ان ينمو ، نظرا لوجود طبقات جديدة نشأت بعد الخمسينات والستينات ، وانها اصبحت تمثل بديلا لهذه القوى الاجنبية التى كانت موجودة . صحيح انها بديل وطنى ولكن هناك نوع من عدم التعبير عن كل امكانياته ، حتى اصبح هو غير مرغوب فيه ، وبالتالى يحاول ان يجد امكانيات تفريغ بالنسبة له اما بالهجرة الى العالم العربى او بالهجرة الى اوروبا وامريكا . اى انه اصبح هناك اغترابا بين المواطن وبين النظام الاجتماعى الذى هو موجود فيه . فمثلا لا يؤخذ رايه فى صنع القرار ، ولا يطلب منه مساهمة عملية ، لدرجة انها تحيله الى عاجز تماما . هنالك ايضا نوع من استحالة العمل الفردى وايجاد وسيلة لتفريغ امكانياته ، فاصبح المواطن العالم ايضا يشعر بنوع من الحصار امام نظام اجتماعى تسوده طبقات وطنية لا تسمح بامتداد اى قوى اخرى ، قوى وطنية عامة . ومن ثم فانه وان لم يكن هناك الاستعمار القديم الان الا ان الوظيفة نفسها ما زالت قائمة .

**مراد وهبه** : فى تقديرى ان القضية التى اثارها الدكتور خليف فى ثوب ذاتى يمكن ان تاخذ ثوبا موضوعيا ، والذى يساعد على اخذ هذا الثوب الموضوعى هو تعليق الدكتور حسن حنفى الخاص بامكان استمرار الاغتراب حتى بعد زوال الاستعمار . ويمكن تكثيف تعليق د. خليف ود. حنفى فى ان الاغتراب مرتبط بالمستعمِر والمستعمَر ، اى انه طالما وجد الاستعمار فستظل ظاهرة الاغتراب قائمة . ولكن المثير للدهشة ما قد يوحى به التعليقان بان المهم فى الاغتراب ليس اغتراب المستعمِر ولكن هو اغتراب المستعمَر .

هذا الفصل بين الاثنين قد يوحى ايضا بان المغترب العربى قد يتخذ له نموذجا للاغتراب من الحضارة الاوروبية ، وتظل المسالة دائرة على الاغتراب دون مجاوزته . وهنا اذكر فكرة طرحها المفكر الجزائرى الراحل مالك بن نبى تقول **بان محنة العالم العربى ليست فى الاستعمار بقدر ما هى كائنة فيما يسميه بالقابلية للاستعمار** ، ومعنى هذه الفكرة الخصبة ان المسالة فى الاغتراب وعلاقته بالاستعمار ليست فى ازالته ماديا وذلك بازالة الوجود العسكرى ، ولكن بازالته معنويا وفكريا .

**فتح الله خليف** : يبدو ان هناك شبه اتفاق بيننا كما يبدو من كلمة الدكتور حسن حنفى وكلمة د. مراد وهبه وهو ان اصل الاغتراب هو استغلال الانسان لاخيه الانسان ، ولا يهم بعد ذلك ما اذا كان هذا المستغل اجنبيا ام وطنيا .

د. مراد وهبه اثار بعد ذلك مسالة الاغتراب من الحضارة الاوروبية ، وهذا امر يدعو الى الدهشة حقا فى وقتنا هذا ، لان اجدادنا الاوائل ، ولم يمض على الاسلام قرنان من الزمان ، اقبلوا

بهمة ونشاط على ترجمة التراث اليونانى ، وهوتراث وثنى غريب ، مكتوب بلغة غريبة ليستبينها وبين اللغة العربية ادنى صلة قرابة لغوية. والافكارالتى يثيرها هذا التراث مجافيـة تماما لـروح العقيدة الاسلامية : فاله افلاطون واله ارسطوبكل تأكيد ليس هو اله موسى وعيسى ومحمد ، ومع ذلك اقبل المسلمون على ترجمة هذا التراثواهتموا بترجمته واشتغلوا به ، وفتحوا نوافذهم على العالم كله ، وليس على العالم اليونانى فقط،ولكـن فتحـوا نوافذهم على الثقافـة الفارسية والهندية القديمة، وكلها ــ كما هو معلوم ــ ثقافاتمغايرة تماما للدين الاسلامى .

ونشطتحركة فكرية ، فلسفيةادبية ممتازةجدا عند المسلمين ، وبذكاء عظيم جدا استطاعوا ان يصهروا فى بوتقة واحدة كل هذه الحضاراتالانسانية الرفيعة الغربية والشرقية مع العقيدة الاسلامية ومع التفكير الانسانى ، ونشأ عن ذلكما نسميه بالحضارة الاسلامية . لم نجد احدا يثير مثلا القضية التى تثار اليوم . وهى رفضالافكار المستوردة ، وكأن هذه الافكار المستوردة من نتاج الشيطان وليست من نتاج الانسان .لم نجد مثلا واحدا يقول ، كما تقول طائفة من الناس اليوم ، لدينا القرآن ولدينا السنة وفيهماكل شىء فما الحاجة الىاى نوع آخر من الثقافة ؟ المسلمون الاوائل لم يثيروا مثل هذه التساؤلاتالتى تحجر على العقل وتعوق كل انتاج انسانى فى اى منحى من مناحى المعرفة ، فى الاقتصاد ، فىالسياسة وفى العلم ، فكل معرفة لا تخص اهلها وحدهم ، وانمـا هى ملـك للبشرية جميعا .ولا اعتقد ان جوهر الاسـلام يرفض ان يأخذ بحضارة الامم الاخرى ، كما لم يرفض المسلمونالاوائل ان ينهلوا من كافة الحضارات حتى ولو كانت مجافية لعقيدتهم . فاغترابنا عن الحضارةالاوروبية ليس له ما يبرره لا فى تاريخنا ولا فى حضارتنا ، وانما هو نوع من القصور ، ونوع منالهروب ، ونوع من التخلف الحقيقى ، ونوع من افلاس العقل العربى .

انا اعتقد ان المسلمين حين فتحوا نوافذهمعلى العالـم لم يكونـوا خائفين على دينهم ، أن الانسان الذى يفتح النوافذ على العالم هو انسانحر واثق فى عقيدته ليس خائفا ولا مترددا لأنه لا يخشى شيئا ، وان الانسان الذى يغلق علىنفسه هو انسان خائف ومتردد وعاجز وليس عنده شىء يضيفه ، ولا اعتقد اننا نقبل مثل هذهالصفات .

حسن حنفى : يبدو ان د. فتح الله خليفـاعطى معنى جديدا آخر للاغتراب على ما عرفنا من الابحاث . فاذا كانت الابحاث المقدمة تعنى نقدالانا فى الآخر خاصة فى بحث فويرباخ فيبدو ان الاغتراب بالفعل ، فيما يتعلق بواقعنا الخاص :ليس هو ضياع الانا فى الاخر بل حصار الاخر للانا ، بمعنى انه فى العصرالذى ندعو فيه للانفتاحالاقتصادى قد يسبب ذلك مزيدا من الاغتراب ، لان الانفتاح الاقتصادى سيضع الناس امام مزيدمـن الاشياء التى تأتى مـن الخـارج وتحاصره فسيصبح غريبا عن الفنادق العظيمة ، غريبا عنالصناعات العظيمة ، غريبا عن صناعات السلع المستوردة العظيمة ، وهو غير قادر على شرائها .وبالتالى فانه يحاصر اقتصاديا .

مع ان الانفتاح لدينا قديما كان انفتاحاحضاريا ، انفتاحا ثقافيا . بعد كل الترجمات التى اشار اليها د. خليف . تمثل المسلمون ذلكوانفتحوا عليها ولم يخشوا شيئا ، فكلما زاد الحصار زاد الاغتراب،وكلما خف الحصار ووثقتالذات بما لديها وانفتحت ثقافيا خفت وطاة الاغتراب . اذن استطيع ان اقول انه كلما كانتالذات واثقة بنفسها وبامكانياتها ، ورفضتجميع انواع الحصار المفروض عليها من الخارج ، والذىيشكك فى قدراتها ، فبالتالى يضيع الاغتراب ، ومن ثم تتحدد الذات وتحقق نفسها وحريتهاومشروعها ، اما اذا خافت الذات وتقلصت ؛ وحوصرت وتراجعت ، واصبحت عاجزة تماماوغير قادرة على الحركة فعندها يظهر الاغتراب وتنشا سراديب خلفية لتفريغ هذه الطاقة فىالهجرة الى الخارج او فى الهجرة الى الداخل .

**مراد وهبه :** اختلفمعالدكتور حسن حنفىفى تفسيره الذى يمكن ان يقال عنه انه تفسير ميتافيزيقى لظاهرة الاغتراب التى اشار اليهاموخرا د. خليف ، وفى تقديرى ان القضية التى اثارها د . خليف تستلزم استخدام منهجسوسيولوجي يطرح المضمون الاجتماعي . وفى تقديرىايضا ان طرحالمضمونالاجتماعي للحضارةقد يكون مفتاحا لتناول صحيح لقضية المثقف العربى المغترب وقضية الافكار المستوردة،واعتقدفى النهاية اننا قد اثرنا قضايا تدور حول اغتراب المثقف العربى او ازمة المثقف العربى ، فاذا شاءالمشاركون فى الندوة ان نكتفى بهذا القدر من الحوار على امل ان تثار قضية ازمة المثقفينالعربفى عدد آخر من مجلة عالم الفكر ، اذا وافق المسئولون عن هذه المجلة على تحقيق هذه الندوةالمقترحة بحيث تكون فاتحة شهية لاحداث تعديلات فى مجلة عالم الفكر حيث اننا ، وحتىهذا العدد ، نجد ان الابحاث المطروحة فيها تتسم بطابع اكاديمى او بطابع مجرد ، الامر الذى قديوحىعلى حد قول د. **حنفى فى دراسة خارجة عن هذا التسجيل ان مجلة عالم الفكر مجلة مغتربةعن العالم العربى وانا اترك للدكتور حنفى اذا شاء ان يفسر القول .**

**حسن حنفى :** برايى الشخصى انه منذصدور العدد الاول من مجلة عالم الفكر منذ عدة سنوات ، وبالتحديد فى ١/٤/١٩٧٠ ، فانها بدأتكحادثة بارزة فى الثقافة العربية والفكر العربى المعاصرين ، ولكن سرعان ما بدأ الناس يفترون قليلا(*) بالنسبة لها ، لانه غلب عليها الطابع ــ لا اقول الاكاديمى ، فالاكاديمية شيء محبوبولكن اقول الطابع ــ الكتبى ، اى انها اقتصرت على عرض المواد فى الكتب والتحليلات الكتبية منعلماء الفكر فى العالم العربى . ولكن ، والعالم العربى يموج ويغوص ويرتفع وينخفض ، اصبحتالمجلة لا تعبر عن نبض الواقع العربى . ومن ثم فنحن نرجو من خلال الندوة القادمة ، التىنقترحها على المجلة الان ، ان تعبر هذه المجلة عن نبض الواقع العربى ، وان تحاول ان تكون صورةحقيقية لما يحدث فىالوطنالعربي حاليا، خصوصا فيما يتعلق بازمة المثقفين . وليس فقط فيمايتعلق بازمة المثقفين بل بالهم الذى نحمله على

---

(*) سوف يجد القارىء ردا على هذا الحكم فى نهايةالحوار ــ مستشار التحرير .

صدورنا جميعا بالنسبة لجيلنا، خاصة وان العا . العربي بدات تظهر فيه عدة مجلات كانت قد توقفت ثم استأنفت نشاطها ، تحمل دماء عربيا وافكارا عربية نرجو ان تلحق بها مجلة عالم الفكر، خاصة وان الكويت بدات الان تنتدب كثيرا مر المفكرين العرب ، واصبحت صحافتها منبرا جيدا يمكن ان يعبر من خلالها عن الافكار العربية ، وكار الكويت الان تمر بنفس العصر الليبرالى الذى مرت به مصر فى اوائل العشرينات .

**خليف** : يودى ان اضيف كلمة هنا منبها الى ان الابحاث الجادة والعميقة التى اتسمت بها مجلة عالم الفكر يمكن ان تكون هى السبب فى اغترابها . واذكر هنا ما قاله برتراند راسل عندما اصدر كتابه Principia Mathematica اى اصول الرياضيات وهو الاسهام الاصيل لرسل فى الفلسفة ــ هذا الكتاب نشره على نفقته وبمساعدة بعض الهيئات العلمية ، ونشر منه عددا محدودا من النسخ وربما لم تنفذ هذه النسخ ، وظلت عبئا على صاحبها بينما يقول هو بتعبيره الدقيق ان مؤلفاته التى هى مجرد « سلق بيض » قد عادت عليه بثراء عظيم جدا نتيجة لاقبال الجمهور عليها .

فاعتقد ان العالم غريب وان الابحاث العلميا الدقيقة غريبة ايضا . انا هنا لست فى مجال الدفاع عن عالم الفكر ، لكننى اسأل الصديق العزيز الدكتور حسن حنفي والصديق العزيز الدكتور مراد وهبه : هل يمكن لمجلة اخرى فى العالم العربي الان ان تفتح صدرها لمثل هذه الابحاث وهذه المناقشات الجريئة الحرة ؟

**حسن حنفى** : بصراحة عندما سلمت بحثى للدكتور احمد ابو زيد لم يكن عندى ادنى امل فى قبوله لنشره . وكانت مفاجاة لى عندما حضر الدكتور ابو زيد فى الجلسة الثانية واعلن قبول البحث للنشر ، بل ورحب به بصدق .

**فتح الله خليف** : بصراحة يا دكتور حسن لقد كان ذلك مفاجاة لنا جميعا ، مفاجاة لى وللدكتور مراد وهبه وللدكتور حبيب الشاروني .

**مراد وهبه** : فى نهاية الندوة لا يسعنا الا ان نشكر الانسة سها فتح الله خليف كريمة الدكتور خليف بطب الاسكندرية على تفضلها بالتطوع لتفريغ هذه الندوة ، وهذه حمية نتطلع أن تصبح حمية عامة لدى الشباب المصرى فى خدمة الثقافة العربية . ونحن نتمنى لها كل توفيق ونجاح فى خدمة هذا الوطن .

**حسن حنفى** : كما نشكر الزميل الدكتور خليف على استضافته الندوة فى منزله رغم المشاق العديدة التي كلفناه اياها هو والاسرة الكريمة .

**فتح الله خليف** : بل اننى انا الذى اتوجه بالشكر لكم على المشاق التي تحملتموها فى السفر من القاهرة للاسكندرية ، كما انتهز هذه الفرصة لاعبر عن سعادتى بهذا الحوار المثمر بين الاصدقاء . وتأمل ان يظل الحوار متصلا بيننا فى كل القضايا التى تهم عالمنا المعاصر .

**تعقيب ( للدكتور احمد أبو زيد ) .**

كان من المفروض ان اشترك في هذا الحوار ،على الاقل لكي اعالج بعض النقاط التي تدخل في تخصصي ( العلوم الاجتماعية والانثربولوجيابالذات ) وحتى يكون النقاش والحوار اكثر اكتمالا وشمولا ، خاصة وان الاساتذة الاربعة الذين اسهموا في هذا الحوار جميعهم من اساتذة الفلسفة . وعدم اشتراكي في الحوار ـ نتيجة لظروف قاهرة ـ هو الذي دفعني الى هذا التعقيب القصير ، لا لكي اشرح وجهة نظري في الموضوع .ولكن لكي ارد على الحكم الذي اطلقه الدكتور حسن حنفي ، سامحه الله ، على مجلة عالم الفكر ، والذي كان يمكن الرد عليه في حينه لو انني كنت موجودا اثناء الحوار .

الظاهر ان الدكتور حسن حنفي هو ( المغترب ) عن ( عالم الفكر ) ـ اقصد المجلة ـ والا لكان على وعي بالاعداد التي خصصت لمعالجة مشكلات العصر مثل الطاقة والبيئة والمرأة وعالم الغد ومشكلات العلوم الانسانية وغيرها . وكثير من هذه الدراسات عالجت الواقع الذي نعيش فيه والمجتمع الذي تدخل في تكوينه ، واعتمدت على معلومات اساسية مستمدة من هذا الواقع ومن هذا المجتمع ، ولذلك فهي ليست مجرد تكرار لما جاء في الكتب والمراجع الاخرى كما يتصور ، وعليه فانني اعتقد ان هذا الحكم فيه كثير من الظلم للاساتذة الذين اسهموا في الكتابة في مجلة عالم الفكر على مدى السنوات التسع السابقة . ولقد كانت هذه المجلة وسوف تظل باذن الله مفتوحة لكل الاراء والافكار ، لان تبادل الراى والفكر هو السبيل الوحيد لكي يحدد الانسان العربي نفسه (وانسانيته) ولذا فلست ادرى لماذا كان هذا التخوف والشك اللذين عبر عنهما ! لقد تكلم حسن حنفي في مقاله العميق وهو يعرض لاراء فويرباخ عن الوهم والزيف وما اليهما ، وكثير من مفكرينا هم ضحايا الوهم . وليس امامهم ، للتخلص من هذا الوهم والزيف ، الا ان يكتبوا ويعبروا عن ارائهم ، ويخرجوا بها للقراء ويتقبلوا الراى الاخر بصدر رحب . ومن اجل هذا كله تصدر مجلة عالم الفكر .

ومن ناحية اخرى يكفى ان اشير الى تزايد الكمية المطبوعة من المجلة بحيث يطبع منها الان ستة عشر الف نسخة ولا يرتد منها نسخة واحدة الى ادارة المجلة ، مما ينفى حكم الدكتور حنفي عن ( البرود ) الذى تعامل به المجلة .

واخيرا ، لا يسعني الا ان اوجه كلمة شكر خالصة للذين اسهموا في هذا العدد بدراساتهم المستفيضة وآرائهم القيمة .

**( مستشار التحرير )**

# الاغتراب فى المسرح المعاصر
## من خلال مسرح برتولد بريشت

منى سعد أبو سنة

ظاهرة الاغتراب في النصف الثانى من القرن العشرين تعتبر ظاهرة عالمية ، فلا يجوز القول بانها مشكلة تخص الغرب فقط او الشرق فقط ، او المجتمعات الراسمالية دون الاشتراكية ، وانما اصبحت مشكلة انسانية ، والانسان فى القرن العشرين اصبح على وعي بنفسيته وهى تحرره من جميع الصور اللا انسانية التي تشوه العلاقة بينه وبين الآخرين .

فالاغتراب اذن ظاهرة تتصف بها الحياة المعاصرة . وهى تعالج كقضية فى شتى المجالات . ففى مجال النقد الادبى ، يتناول النقاد بالتحليل ظاهرة الاغتراب فى شتى الفنون والآداب مثل القصة والشعر والفنون التشكيلية والسينما والمسرح . وهم حينما يتكلمون من الاغتراب يقصدون عادة ان هذه الاشكال الفنية تعالج مشكلة من ادق مشاكل الانسان المعاصر . وانعكاس هذه الظاهرة على الحياة الادبية عامة وفي المسرح خاصة يتمثل فى نشوء تيار عرف بتيار (( **حركة الغضب** )) التى نشأت فى انجلترا فى بداية الستينيات . ويعتبر هذا التيار أحد الانعكاسات الاجتماعية لظاهرة الاغتراب ، باعتبار ان المسرح يمثل أحد الانشطة الاجتماعية .

---

* مدرس مساعد الادب الانجليزى بكلية التربية بجامعة عين شمس .

وتختلف وجهات النظر بالنسبة لقضية الاغتراب وهذا يرجع الى الايديولوجيا التى يتبناها المفكر او الاديب . وما يهمنا فى هذا المجال هو **وجهة نظر برشت فى الاغتراب .**

يجب اولا تحديد **مفهوم الاغتراب** كما هو مطروح فى المسرح عند برشت . والسؤال الاول الذى يتبادر الى الذهن هو :

هل مسرح برشت ، المعروف بالمسرح الملحمى ، مسرح اغتراب ، وبأى معنى ؟

للاجابة على هذا السؤال يلزم ان نعود الى الأصول التاريخية لفكرة الاغتراب فى مسرح برشت .

فى مقال له بعنوان«عن المسرح التجريبى»(١) يعرض برشت للمسرح البرجوازى المتمثل فى المسرح الالمانى . وينقده بشدة لأنه يفصل بين الجانب العقلى والجانب العاطفى . والفصل بين العقل والعاطفة ، طبقا لبرشت ، لايسمح للانسان ، بأن يقول بالتأويل وهى مرحلة من أجل التغيير ، لأن التأويل يعنى ان الانسان مجاوز للواقع . والفن البرجوازى يطرح تسلية فقط ولذلك فهو فن مغترب . ويعتمد برشت بان التراث المسرحي البرجوازى الالمانى قائم على الفلسفة المثالية عند شوبنهاور ومن نتائجه الـ « أنا وحديه » (٢)، ومضمونه ان هذا الكون من صنع الانسان ، اذن لامبرر للتغيير . ومن يتصور انه يريد ان يغير يقع فى وهم لان العالم عالمي ( أنا ) . ويرى برشت ان هذه فلسفة تخدم مصالح الطبقة البرجوازية وتثبت الوضع القائم . ويعتبر برشت الحركة التعبيرية فى المسرح ، التى تقوم على استكشاف العالم الباطنى للفرد ، انعكاسا للفن البرجوازى فى مجال المسرح يماثل مافعله ماخ Mach فى مجال الفلسفة . فكلاهما يعطى تبريرا للاغتراب ، لانهما يعبران عن البرجوازية والوعي المغترب من خلال استبعاد المضمون الانسانى . ان ماخ ،أبا الوضعية المنطقية ، يقول ان العلم مجرد وصف لاتأويل . وبذلك يحذف جانب التوعية لأن التوعية تعنى مجاوزة التأويل للوصف وهذا ، من وجهة نظر ماخ ، غير علمى . اذن فالمسرح الذى يتجاوز الواقع غير علمى طبقا لماخ . **ومن ثم يشعر برشت ان المسرح وليد فلسفتين : ماخ وشوبنهاور . وهذا مضاد لمسرح برشت لان مسرحه يركز على التاويل ويقول انه علمى وتسعفه الماركسية وتعطى له تبريرا . ان مسرحه يمكن ان يتجاوز الواقع فى عبارة ماركس : « ان الفلاسفة كانوا منشغلين بتاويل العالم مع أن المطلوب هو تغييره » (٣) .**

ولمعرفة القيمة الحقيقية لمسرح برشت ومدى تأثيره ينبغي ان تكشف عن الفكرة المحورية باعتبار ان اى مفكر لابد ان يواجه مشكلة معينة ويبحث عن حل لها ، وباقي الحلول تتفرع عن هذه المشكلة الاساسية وتدور حولها . والفكرة المحورية فى مسرح برشت هى مشكلة الاغتراب والحل : ازالة الاغتراب . ويقدم برشت تفسيره للاغتراب فى اطار ينطوى على رؤية جديدة للتغيير. وهذه الرؤية تعتبر مستقبلية لأنها تجاوز للوضع الراهن . لذلك فان

---

(١) Bertolt Brecht, "On Experimental Theatre, "Brecht on Theatre (ed).) John Willett (London : Methuen, 1978.

(٢) ترجمة يوسف مراد ، انظر المعجم الفلسفى ، القاهرة، دار الثقافة الجديدة ١٩٧١ ، صفحة ٥ .

(٣) Karl Marx, Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy (Peking : Foreign Languages Press, 1976), p. 66.

الدراسات النقدية التى تتناول نظرية برشت فى الاغتراب بالتركيز على الجانب الشكلى فقط ، كلها قائمة على اغفال المضمون الثورى لمسرح برشت ، ولذلك ولكي يكون هناك تقييم شامل وصادق للقيمة الحقيقية لمسرح برشت ، يلزم التركيز على الفكرة المحورية ، وهى الاغتراب ، لانها تشكل الفكرة الاساسية فى مسرحه ، وباقي المشاكل والحلول تتفرع وتدور حولها .

الاغتراب من وجهة نظر برشت يعتبر السمة المميزة للمجتمع الراسمالى ، ومن الجدير بالملاحظة ان تناول برشت لمفهوم الاغتراب واستخدامه لهذا اللفظ عند تحليل الظواهر الاجتماعية ـ السياسية ، هو بدون شك نتيجة تاثره بماركس . **ان اختيار برشت لمقولة الاغتراب واستخدامها كتكنيك مسرحي يرجع الى تصوره ان الاغتراب هو الصفة المميزة للبناء الداخلى للشخصية وللمجتمع في القرن العشرين .**

ويتقد برشت ان حالة الاغتراب التى يعانيها الانسان والمجتمع هى من نتاج الراسمالية . ومن خلال نقده للمجتمع الراسمالى استطاع أن يثبت في اعماله المسرحية كيف ان هذا المجتمع تسوده نظرة لامنطقية تجعل من خداع النفس حقيقة ، وتجعل ماهو غير طبيعي يبدو طبيعيا . ولذلك فهو يتقدم لكي ينزع القناع عن الحقيقة الكامنة فى النظام الراسمالي من خلال مفهوم الاغتراب . والهدف من الكشف عن أسباب الاغتراب فى الواقع العينى من خلال تقديم وتحليل التناقضات الكامنة فى النظام الراسمالي والتى تفرز الاغتراب ، هو حث المتفرج على القضاء على اسباب الاغتراب واقامة مجتمع غير مغترب . ان اى تفسير لتطور مسرح برشت يجب ان يستند الى خلفية تتلخص فى الاغتراب كمفهوم فلسفى وكمضمون اجتماعى وكتكنيك مسرحي ، هذا بالاضافة الى مشكلة الوعى . ويعتقد برشت ان الوعي الذاتى على المستوى المجرد يعتبر غير كاف من أجل ازالة الاغتراب . ان الاغتراب كحالة يمارسها الانسان مشروطة بعوامل اجتماعية واقتصادية ، وان ازالة هذه العوامل هى الخطوة الاساسية نحو اقامة مجتمع انسانى غير مغترب . هذا ويعتبر برشت الاغتراب واللاانسنة مترادفين . وهو لذلك يلجأ في اعماله المسرحية ومقالاته النظرية الى طرح الحل لمشكلة اغتراب الذات وتحول الانسان الى شيء . وبذلك يمكن اعتبار أن انتاج برشت المسرحى بالاضافة الى كتاباته النظرية يشكلان معا حركة منظمة ضد اللاانسنة التى يعانى منها الانسان في ظل نمو اسلوب الانتاج فى النظام الراسمالى ، وهو يفعل هذا من خلال عرض صادق لمحنة الانسان داخل المجتمع الراسمالى الطبقى المعاصر ، ولمختلف أساليب الاستغلال التى تحيل الانسان الى كائن ضعيف ، بلا حياة ، مغلوب على أمره ، مقهور ، مغترب .

ان نظرية برشت الشهيرة والمعروفة « بنظرية الاغتراب » أو تكنيك الاغتراب (٤) ، Alienation Effect " Verfremdung Effekt " عبارة عن شكل من الاشكال المسرحية استخدمه برشت لكي ينتقل الى الاغتراب ، كمفهوم ، **وهى ذات أبعاد ثلاثة :**

**بعد فلسفى ، وبعد اجتماعى وبعد استاطيقي** . والهدف من استخدام « تكنيك الاغتراب » هو رفع الاغتراب كفكرة . هنا يبرز الدور الاجتماعي لمسرح برشت . ان التوظيف الاجتماعي لمفهوم الاغتراب فى المسرح يهدف الى التغيير وتحقيق تكاملية الانسان . وهذا معناه ان يطرح أولا الانسان المشوه ،

---

( ) عبد الغفار مكاوى . يترجمها « أثر الاغتراب » ، مجلة « الشعر » القاهرة ١٩٦٤ ص ٦٧ .

المغترب ، فالهدف من « تكنيك الاغتراب » اذن هو ابراز الاغتراب من خلال توظيف اجتماعي يحدث وعيا اجتماعيا لدى المتفرج من خلال ايديولوجيا معينة تعالج الاغتراب من زاوية محددة . ولذلك فالعمل المسرحي يزيل الاغتراب عن المتفرج فكريا ويساعده على أن ينتقل الى ايديولوجيا جديدة . ومن نتائج « تكنيك الاغتراب » أن المتفرج يكتشف اغترابه ويكتشف نفسه كمغترب وهذا يجعله يتخذ موقفا يهدف الى التغيير ورفع الاغتراب . **اذن فالوعي بالاغتراب هو أول مراحل رفع الاغتراب والتغيير** . اذن لايمكن استخدام التكنيك بدون ذلك المضمون الثوري القائم على فضح الاغتراب من خلال الوعي .

ولذلك فان استبعاد المضمون والتركيز على الشكل يرتبطان بهدف معين وعن افراغ الشكل من المضمون والتركيز على الشكل ، وبذلك يطمس الوعي بالتغيير الاجتماعي من أجل الحفاظ على الوضع القائم . ولذلك نقول انه مع القوى التقدمية المضمون مهم لانه مرتبط بقضية الوعي ، ومع القوى الرجعية الشكل دون المضمون هو المهم ، لأن المضمون مرتبط بالوعي والتغيير الاجتماعي ، بينما الشكل مرتبط بتخلف الوعي ، وهذا يخدم اغراض الرجعية ، وهي الحفاظ على الوضع الاجتماعي وعدم تغييره .

● ● ●

## البعد الفلسفي والاجتماعي لنظرية الاغتراب عند برشت :

بالرغم من أن لفظة « الاغتراب » المعروفة في اللغة الالمانية بـ Verfremdung مستمدة جزئيا من مقولة الاغتراب في فلسفة هيجل والمعروفة بـ Entfremdung ، الا انها عند برشت مختلفة كيفيا . وهذا الاختلاف مردود الى الفلسفة الماركسية . فبرشت يرفض مذهب هيجل الفلسفي لانه يقدم تفسيرا مثاليا ومحافظا لمشكلة الاغتراب . ولكنه يحتفظ بديالكتيك هيجل بعد ان يضيف اليه التفسير الماركسي للاسباب السياسية والاقتصادية الاجتماعية لمشكلة الاغتراب .

من هيجل اذن استمد برشت تكنيك الديالكتيك بالرغم من أن نظريته في الاغتراب تختلف كيفيا عن مفهوم الاغتراب عند هيجل. ويرجع ذلك الى أن نظرية برشت لاتقوم فقط على النفي وانما تتضمن ايضا الخطوة الثانية في الديالكتيك وهي نفي النفي . وبذلك يجمع برشت الخطوتين في خطوة واحدة . فالخطوة الاولى هي تقديم ماهو مألوف بشكل يجعله يبدو غير مألوف ، ولكن الهدف من وراء ذلك ليس فقط جعل الظاهرة تبدو غريبة ، وانما تقديمها من خلال رؤية محددة تقود الى تغيير الواقع . وقد اختصر برشت هذه العملية في كلمة Pocess Verfremdung وهي تعني طبقا الناقد الالماني جريم « **اغتراب الاغتراب** » (٥) **الاغتراب الاول يتمثل ، الخطوة الاولى وهي النفي ، اى جعل ظاهرة الاغتراب تبدو غير مألوفة ، وهذه الخطوة تنطوى على الخطوة التالية وهى اغتراب الاغتراب ، وهي خطوة ايجابية لانها تنفي الاغتراب بما ينطوى عليه من الوعي باسباب الاغتراب ، بالاضافة الى الرؤية المستقبلية .** ولو أن برشت قدم الخطوتين منفصلتين لكان

---

( ٥ ) "Verfremdung der Entfremdung" Reinhot Grimm, "Verfremdung : Beitrage zu Wesen and Ursprung eines Begriffes," Revue de la Literature, Comparee, Vol. 35, 1961.

راينهولت جريم ناقد المانى متخصص فى تحليل اعمال برشت وله اكثر من دراسة في هذا المجال . وهو أول من فسر وحلل نظرية الاغتراب شكلا ومضمونا .

من الممكن ان ينشأ سوء فهم لدى المتفرج ، بمعنى انه يمكن أن يتصور أن تقديم الظاهرة بشكل غير مالوف هدف فى حد ذاته . وبذلك يتوقف عند الشكل . لذلك لجأ برشت الى جمع الخطوتين في خطوة واحدة ملخصا بذلك العملية باكملها ، ومتيحا بذلك المجال للمتفرج للعمل على تغيير الواقع استنادا الى رؤيته ( الكاتب ) وهذا يجعل تكنيك برشت مختلفا اختلافا كيفيا عن ديالكتيك هيجل .

فعبارة هيجل : « اننـا لا نتعرف علـى المعروف لأنه معروف »

"Das Bekannte uberhaupt ist darum weil es bekant ist, nicht erKaunt" ( The Known, because it is Known, is not recognised.)

تتحول عند برشت الـى : « ان تكنيك الاغتراب يهدف الى ان يتعرف المرء علـى الشيء وأن يراه غريبا في نفس الوقت » .

" Eine verfremdende Abbildung ist eine Solche, die den gagenstand zwar er Konnen, ihn aber doch zugleich fronod erscheinen täBt."

"A representation that alienates is one which allows us to recognize its subject, but at the same time makes it seem unfamiliar."

ويتضح من المقارنة بين هاتين العبارتين ان اسـتخدام برشت للمنهج الديالكتيكى ، فى تحليل ظاهرة الاغتراب فى مجال المسـرح ، يختلف كيفيا عن استخدامه عند هيجل لأنه ينطوى على رؤية جديدة . الرؤية الجديدة التى يتضمنها تكنيك برشت رؤية ماركسية بالمعنى الواسـع المتمثل فى عبارة ماركس عن فلسفة التأويل والتغيير ، وهي دعوة الـى الثورة ، الهـدف منها تحقيق مجتمع غـير مغترب ، لأن برشت ، مثل ماركس ، مهتم بالجانب الاجتماعـى الاقتصـادى لمشـكلة الاغتراب .

**يتخذ برشت موقفا محددا ويدعو المتفرج الى ان يشاركه وجهة نظره . هذه المشاركة ليست مفروضة على المشاهد وانما تصل اليه من خلال عملية التاويل** . والتأويل هنـا لايعني مجرد التامل السلبى ، وانما يتطلب مشاركة فعالة وذاتية من جانب المتفرج تقوم على تمثل مايشاهده ، وذلك عن طريق الوعي باسباب اغترابه ومجاوزة الواقع بممارسـة تفكيره النقدى فى الواقع ، اى خارج المسرح، وتحقيق التغيير في ذلك الواقع . وعلى ذلك ، فالانسان بفهمه للواقع يلجأ الـى التاثير في الواقع وتغيير العالم . بذلك يخلق الانسان نفسه بنفسه ويحقق حالة من عدم الاغتراب من خلال الوعى بالاغتراب ومن خلال الوعى الذاتى بالظروف الموضوعية القائمة . وهـذا يجعل مشاركة المتفرج فى العرض جزءا عضويا من المسرح البرشتى . والهدف مـن هـذه المشاركة يتميز من اى مسرح غير برشتى ، وهو مجاوزة واقع المسرحية الى الواقع الفعلى الخارجي والتاثير فيه وتغييره .

● ● ●

## البعد الاستاطيقى لنظرية الاغتراب

فى بداية تكوين النظرية(فى اواخر العشرينات وبداية الثلاثينات ) كان برشت يطلق علـى مسـرحه الجديـد المسـرح اللاارسـطى Non-Aristotelian وذلك قبل أن تتبلور النظرية وتكتمل ، وكان يطلق لفظ المسرح الملحمى Epic .

والسؤال الذى يبرز لاول وهلة هو : لماذا برشت فى مواجهة ارسطو ؟

باعتبار ان ارسطو هو ابو الدراما فهو أول من حلل الاشكال المسرحيـة : التراجيديـا والكوميديا . فلابد أن هناك شيئا التفت اليه برشت في ارسطو وتأثر به ثم بدأ ينقده ، ومن هنا يحدث التطور .

**تأثر برشت بارسطو له جانب سلبي وجانب ايجابي . الجانب السلبي يتمثل في رفضه للمسرح الارسطي ، والجانب الايجابي ينعكس في ايجاد البديل .**

**نتناول اولا الجانب السلبي** . وهذا يستلزم أن نرجع الى أرسطو نفسه . فارسطو هو الذى أشاد بقدرة الانسان على التجريد ، ذلك ان العملية الاساسية فى المعرفة ، عنده ، تبدأ من المحسوس الى المعقول .

ولكن فى مجال المسرح ، الى أى حد استطاع ارسطو ان يلفت نظر الانسان الى هذه العملية الاساسية ، اى عملية التجريد ؟

ان مسرح ارسطو يقوم على فكرة محاكاة الطبيعة وتطهير الانسان من انفعالات الشفقة والخوف ، وكان ينبغي ان يقوم على كشف حقيقة كيان الانسان ، وحقيقته أنه كائن عاقل على حد قول ارسطو نفسه ، قادر على التجريد ، والتجريد مجاوز للواقع ، والمجاوزة تعنى القدرة على التغيير . وهنا تصبح العلاقة بين الانسان والطبيعة علاقة رأسية وليست افقية ، بمعنى ان على الاديب الا يحاكي الطبيعة بل يغيرها . ويكتشف برشت هذا التناقض بين فلسفة أرسطو ومسرحه ، ولهذا فان مسرح برشت الايدلوجى يعمل على رفع هذا التناقض وعلى اصلاح ما أفسده أرسطو . ومن هنا يمكن القول بأن برشت هو ضد ارسطو ، بفضل أرسطو ، لان ارسطو اكتشف قدرة العقل على التجاوز وعجز عن الربط بين العقل والتغيير ، اى بين العقل والثورة ، العقل من حيث انه قادر على المجاوزة وعلى التغيير . والمفروض أن المسرح يكشف عن هذه الرابطة لكن برشت يلاحظ ان المسرح عند أرسطو يخلو من هذه الرابطة لانه يقف عند حد الانفعالات فيتجاهل قدرة العقل على التغيير فتنتهي المسألة الى تكيف الانسان مع الطبيعة . وهذا التكيف لكي يتحقق ، يستلزم تهدئة الانفعالات ومن هنا يأتى معنى التطهير ، وبذلك يصبح ماهو غير طبيعي في الانسان ، اى التكيف ، هو المعيار الذى يقاس به الانسان ، اى يصبح ما هو ثانوى هو الاساس .

محاولة برشت لرفع التناقض الموجود في مسرح ارسطو قائمة على ربط الانسان ككائن عاقل قادر على التجريد بالمجاوزة والثورة ، وعلى تحويل المحاكاة والتكيف مع الطبيعة الى التحكم فى الطبيعة وتغييرها ، وهذه هي الوظيفة الاجتماعية لمسرح برشت . وبناء على ذلك يمكن القول بان مسرح برشت فكر ارسطوي معدل .

ويزيد برشت الامر ايضاحا فيبين الفروق الاساسية بين مسرحه الملحمى ومسرح أرسطو فى الجدول التالي (٦)

**ويحرص برشت على تأكيد ان مسرحه ليس ضد ارسطو** Anti-Aristotelian
**وانما لا ارسطي** Non-Aristotelian
**بمعنى ان الفروق التي يوضحها بين مسرحه الملحمي ومسرح أرسطو الدرامي تمثل تغييرا فى مستوى الاهمية او التركيز على اشياء دون اخرى .**

ولكن هل تكنيك الاغتراب كما يوضحه الجدول المذكور يعتبر تكنيكا جديدا أم كلاسيكيا . ؟

واذا كان كلاسيكيا فكيف طوره برشت ؟

ان المسرح الملحمى كما طرحه برشت من خلال تكنيك الاغتراب يعتبر شكلا كلاسيكيا

---

(٦) B. Brecht, Brecht on Theatre, p. 37.

| ملحمي | درامي |
|---|---|
| narration | action |
| سرد رواية | حدث |
| يتحول المتفرج الى مشاهد ولكن يستحث قدرته على action الفعل يدفعه الى اتخاذ قرار | ينغمس المتفرج في موقف مسرحي يقلل من شأن قدرته على الفعل |
| | يزوده بالاحاسيس sensations |
| صورة للعالم | تجربه |
| المتفرج يواجه شيئا ما argument | ينفعل بشيء ما suggestion |
| جدل | ايحاء |
| يدفع المتفرج الى الفهم | يحتفظ بالمشاعر الغريزية |
| المتفرج يقف خارجا ليدرس | ينغمس في الحدث ويشارك في التجربة |
| | is taken for granted |
| الانسان موضوع البحث | الانسان |
| الانسان متغير وقادر على التغيير | غير قابل التغيير |
| | finish |
| التركيز على المسار | التركيز على النتيجة |
| كل مشهد قائم بذاته | كل مشهد يعتمد على الاخر |
| مونتاج | نمو |
| تطور في منحنيات | تطور خطي |
| قفزات | حتمية متطورة |
| | evolutionary determinism |
| الانسان كحركة متطورة | الانسان كنقطة ثابتة |
| | fixed point |
| الوجود الاجتماعي يحدد الفكر | الفكر يحدد الوجود |
| العقل | العاطفة |

موجودا في المسرح الياباني والصيني، والمسرح الديني في العصور الوسطى متمثلا في طريقة التمثيل وطريقة استخدام الكورس الموسيقى، والاقنعة من اجل ازالة عنصر الايهام عن المسرح ويعلق عبد الغفار مكاوي على هذه النقطة فيقول « يتأثر مسرح برشت بالمسرح الصيني القديم والمسرح الديني عند الجزويت في العصور الوسطى والمسرحيات المدرسية في عصر النزعة الانسانية ... انه يحتفظ بالشكل القديم المقدس ولكنه يملؤه بمضمون دنيوي عادي .. انه يجرد الشعر من طموحه الازلي . ويربطه بعجلة الزمن والاحداث المعاصرة له . »

ان برشت اعطى لونا جديدا لهذا التكنيك القديم وقد فعل ذلك لان ثمة قضية تشغله ، وهي قضية الاغتراب . وقضية الاغتراب ليست قضية كلاسيكية ، بالرغم من ان الادباء والمسرحيين قد انشغلوا بقضية تحرير الانسان من قديم الزمن . ولكن الجديد هو تحرير الانسان من خلال قضية الاغتراب . وهذا يستلزم تكنيكا جديدا ، لكنه يستند على القديم

اذن ماهو الجديد الذى استخلصه برشت من القديم ؟

ان عزل المتفرج عن المسرح يهدف الى مساعدة المتفرج على ممارسة التفكير النقدى ، بمعنى ان يحاول العثور على الاجابة على الاسئلة التي تطرحها المسرحية وذلك بفضل المسافة بين المتفرج والعرض ، وبفضل ماتقدمه المسرحية من حقائق عينية .

اذن فالتبرير الذى دفع برشت الى تجديد وتطوير تكنيك الاغتراب هو المضمون ، وهو الذى دفعه الى اعطاء لون جديد للتكنيك قديم فاذا حكمنا بالشكل فقط يحدث خداع بصر لان الحكم يجب ان يكون من خلال المضمون ، لانه هو الذى افرز الشكل ، والشكل بدوره يؤثر ويعدل في المضمون .

ان ما اراد برشت ان يفعله في مجال المسرح هو تغيير العلاقة التقليدية ، في المسرح الالماني بين جمهور المتفرجين والممثل والعرض ، على التعاطف مع بطل او بطلة المسرحية الى حد التطابق . والنتيجة المترتبة على هذا التطابق ان المتفرج يعجز تماما عن رؤية الاحداث من زاوية غير شخصية ، اى كما هي مطروحة في الواقع الموضوعي ، لان نظرته تظل محدودة داخل شخصية البطل المسرحى . فمثلا في مسرحية (( **أوديب ملكا** )) لسوفوكليس نحن نتعاطف تماما مع مأساة اوديب الى الحد الذى نعجز فيه تماما عن النظر الى ما هو جوهرى في العرض وهو البحث عن الاسباب التي جعلت من قصة اوديب مأساة ، اى الوعى بالظروف الاجتماعية والاقتصادية التي تسببت في هذه المأساة ، ونقد تلك الاسباب من وجهة نظر المتفرج بهدف تغييرها . هذا غير وارد تماما في مسرح ارسطو . فان المتفرج يتقبل دون ادنى شك الظروف التي تحيط بالمأساة ، وكذلك يتقبل الحكم الذى يصدر على البطل ، بمعنى انه يتقبل حالة الاغتراب التي يعاني منها البطل على انها وضع طبيعي وذلك لانه دون مستوى الوعى الذى يجعله يستوعب فكرة الاغتراب . يقول برشت « ان الدراما اللا ارسطية تحرص تماما على عدم تقديم الاحداث على انها من صنع قدر يقف الانسان في مواجهته ضعيفا بالرغم من جمال ردود فعله تجاه هذا القدر . وعلى العكس تماما فان المسرح اللاارسطي يدرس ذلك القدر دراسة واعية ويظهره مؤكدا انه من صنع الانسان » . (٨)

---

( ٧ ) المصدر السالف الذكر ، ص ٦٨ .

( ٨ ) Brecht, Brecht on Theatre, p. 87.

**وتاسيسا على ذلك فان برشت عندما يعالج قصة ما ، يقدمها بشكل يحث المتفرج على ان يسال عما يحـدث فى مجتمعه وفى علاقاتـه السياسية والاقتصادية والطبيقية ، وعمـا اوصله الى حالة من عدم القدرة على عمل هذا او ذاك ، او حالة يكون فيها مرغما على عمـل شيء ضد ارادته . ونظريا ، يامل برشت انه عند هذا الحد الذى يسال فيه المتفرج هـذه الاسئلة ، يكون قد قرر بعد مغادرته المسرح ان يمارس تفكيره النقدى في حياته اليومية ، ويكون من شان هذا التفكير ان يضعه في موقف يمكنه من القيام بعمل سياسي للتغلب علـى مساوىء المجتمع وتغييره تغييرا جذريا .**

ان العلاقة التقليدية بين المتفرج والعرض تجعل المتفرج مغتربا عن ذاته ، لانه لايكتشف ذاته الا من خلال التطابق بينه وبين الاخـر ، وهو فى هذا التطابق لايرى الا ذاته فى البطل . فكان جزءا من ذاته انفصل عنه واصبح يسيطر عليه ، هذا الجزء انتزعه البطل حين فرض عليه ان يندمج فى ذاته ، اى ذات البطـل . والنتيجة الحتمية اغتراب المتفـرج . فـان المعنى المتمثل في عبـارة سـقراط (( **اعـرف نفسك ، بنفسك** )) هو ان الانسان في حاجـة الى الاخر لكى يكتشف ويفهم نفسه ، وبذلك يصل الى حالة من التكامل ، وهذا غير وارد تماما فى مسرح ارسطو ، وهو ما يحاول برشت فى مسرحه ان يبعثه ويؤكده من خلال مقولة الاغتراب . . لذلك فالوعى الذى ينقله المسرح التقليدى الارسطى وعى مزيف لانه ، طبقـا لالتوسير (٩) يقوم على ديالكتيك مزيف . وهذا الديالكتيك المزيف يوجـد فى داخـل نفسية البطل ، ولايتجاوزه الى الواقع الموضوعي . نفس الشيء يحدث بالنسبة الى المتفـرج ، وبذلك يظل جاهلا ، يتعرف على مايراه لكنه لايعرفه ، بمعنى انه لايفهمه ، وذلك نتيجة عملية التطابق . ويرى التوسير ان الوعـي الجدلي الزائف الذى ينقله المسرح الارسطي ويعمل على تثبيته يكمن في الوضع الراهن Status quo . ويطرح التوسـير مشكلـة اغتراب المتفرج في المسرح التقليدى من خلال الزمن ، بمعنى ان الاحداث التي تعـرض فى المسرحية القائمة على التطابق مـع شخصية البطل هي من وجهة نظر البطل . وبالتالي الزمن فى المسرحية يطرح رؤية البطل التـي هي عموما مرتبطة بالوضع الراهـن ، وهـو حاضر مغترب . والمتفرج بالضرورة محدود داخل هذا الزمن لايستطيع منه فرارا . وفى مواجهة الوعى الجدلى السليم الذى يقوم بين الواقع المزيف الوهمي وبين واقع اخر يحقق فيه الانسـان انسانيته ويتخلص من الاغتراب .

ونحن نتساءل :

كيف يجيىء هذا الوعى الجديد ؟

انه لاياتي حتما فى اطار الوضع الراهـن . ولكنه يأتي من خلاله وبفضله . وعلى الرغم منه ، بحيث يكتشف من خلال الوعى الجدلي السليم . . . ولكي يحدث ذلك لابد ان يتـم من خلال رؤية مستقبلية يظهر فيها الوضـع الراهن مزيفا . وهذا يعنى ان الوضع الراهن في حد ذاته ليس كافيا لتنمية الوعى الجدلى السليم ، ولابد ، في مواجهة الوضع الراهن ، من طرح واقعمستقبلي من خلالهتكتشف زيف الوضع الراهن .

ان مجاوزة برشت لمسرح أرسطو يشير الى انه اكتشف التناقض داخل النسق الارسطى من خلال فكرته عن الاغتراب وعـن واقـع مستقبلي يتم فيه ازالة الاغتراب ، وهـو ان التطهير معناه تثبيت الاغتراب بدلا من ازالته

(٩) Louis Althusser, For Marx (London : NLB, 1977), p. 144.

وبما ان التطهير عند ارسطو يرسخ الاغتراب اذن فهناك تناقض . ولم يحاول برشت ان يحل هذا التناقض من داخل النسق الارسطي لانه قائم على فكرة الطبائع الثابتة ولذا فهو مغترب . ولذلك ترك برشت النسق بما فيه من تناقض واوجد نسقا جديدا اخر يعالج فيه هذا التناقض الارسطي الصوري غير المشروع لانه يستبعد الحركة والتغيير .

ويعلق والتر بنجامين (١٠) على ذلك بقوله ان برشت برفضه لفكرة التطهير القائم عليها المسرح الارسطي فعل ما فعله ريمان Riemann عندما رفض الهندسة الاقليدية القائمة على مصادرة التوازي . ورفض ريمان لهذه المصادرة يوازي رفض برشت للتطهير ، واقامة للهندسة اللااقليدية انطلاقا من رفض النسق القديم ، يوازي ايضا اقامة المسرح الملحمي اللاارسطي انطلاقا من رفض نسق أرسطو .

**من اهم المصادر التي استمد منها برشت البعد الاستاطيقي في تاسيسه لنظرية الاغتراب الناقد الادبي الروسي فكتور شلوفسكي الذي يعتبر رائدا للحركة الشكلية Formalizm في الادب السوفيتي بخاصة ،ففي مقاله الشهير « الفن كمنهج » الذي ظهر عام ١٩٢١ يحدد مفهوم الاغتراب المعروف بالروسية ostranenije ليس معناه تقريب ماهو غير معروف ، وانما اغتراب ماهو مالوف بمعنى تقديمه في ضوء جديد » . (١١)**

وهذه العبارة لها ارتباط مباشر بمفهوم وصياغة تكنيك الاغتراب عند برشت . ويؤكد جون ويليت هذا بربطه بين زيارة برشت لموسكو عام ١٩٣٥ وتعرفه على مقال شولوفسكي والمدرسة الشكلية عموما ، وبين بداية صياغة نظرية الاغتراب في عام ١٩٣٦ ، اي بعد زيارته للاتحاد السوفيتي مباشرة (١٢) .

ولكن الفرق بين مفهوم كل من برشت وشلوفسكي لتكنيك الاغتراب يكمن في أنه بالنسبة لشلوفسكي يكون التركيز على الشكل فقط دون المضمون . والامثلة التي يقتبسها من روايات تولستوي لشرح نظريته لا تكاد ترتبط بمفهوم الاغتراب في علاقته بالنقد الاجتماعي . ويعلق فكتور ارليش مؤرخ الشكلية الروسية Russian Formalism بقوله : « ان البعد الاجتماعي ثانوي وعرضي للتكنيك بالنسبة لشلوفسكي ، اذ أنه لايهتم بالمضمون الايديولوجي للتكنيك (١٣) .

بما ان الفكرة المحورية في مسرح برشت هي الاغتراب وازالته ، فانها مرتبطة ارتباطا منطقيا بمشكلة الوعي ، ولهذا فان الوعي يمثل البداية والنهاية في مسرح برشت .

**وثمة وسائل لتفجير الوعي من البداية الى النهاية ، والمسرح ، عند برشت ، احد هذه الوسائل .** الوعي في صميم مسرح برشت لانه الوسيلة لازالة الاغتراب ، وهذا على الضد من مسرح أرسطو الذي يستبعد الوعي ، لأن التناقض الذي يتضمنه هذا المسرح يعتبر تناقضا مزيفا ، طبقا لعبارة آلتوسير . يطرح

---

(١٠) Walter Benjamin, **Understanding Brecht** (London : NLB, 1977, p. 18.

(١١) Victor Shlovsky, **Art as Method** (Moscow, 1959).

(١٢) John Willett, **The Theatre of Bertolt Brecht** (London : Methuen, 1977), p. 178.

(١٣) Viktor Erlich, **Russian Formalism** (The Hague, 1955), p. 38.

برشت الوعي الجدلى الذى يعتبر فى صميم الحياة وسمتها الحركة والتغيير . وهو بذلك يهدف الى رفع مستوى وعى المتفرج الى مستوى الوعي الجدلى . ولقد مر مسرح برشت بثلاث مراحل تعتبر كلها تطويرا وتعميقا للوعي الجدلي من زاوية الخلق (علاقة المؤلف بالنص ) ومن زاوية التلقى ( علاقة المتفرج بالنص ) . والمراحل الثلاث تمثل اتساع وتعميق رؤية برشت للاغتراب بحيث تصل الى التكامل .

**هذه المراحل الثلاث هى : مرحلة الوعي الذاتى - الوعي الاجتماعى - الوعي الانطولوجي .**

في المرحلة المبكرة ( ١٩١٨ - ١٩٢٦ ) قبل صياغة نظرية الاغتراب كان يركز على الفرد ويطرح مشكلته الاساسية على انه مغترب عن ذاته وعن مجتمعه .

وتوضح المسرحيات المبكرة ان عدم وعي الانسان بانه مغترب ينشأ عن مشكلة الوعي المغترب ، لأن الانسان منقسم على ذاته ويتوهم انه متكامل . وازالة الاغتراب تستلزم الوعي بجميع جوانبه الذاتية والموضوعية ، اذ يدخل البعد الاجتماعي والاقتصادى والسياسى ليعطى صورة متكاملة عن شتى اشكال الاغتراب حتى يصل الانسان الى مرحلة الوعي المتكامل .

ولكن الملاحظة ان المسرحيات المبكرة تطرح مشكلة الاغتراب على المستوى الفردى ، بطرح البعد السيكولوجي مع بعد سوسيولوجى ساذج ، بمعنى انه لم يكن يكشف عن أسباب الاغتراب في الواقع العينى ( الاسباب الاقتصادية والاجتماعية المتمثلة فى الصراع الطبقى كما فعل فيما بعد ) وانما يركز فقط على الصراع النفسى .

ولتوضح ذلك ننتقى من المسرحيات المبكرة مسرحية « فى غابة المدن » ( سنة ١٩٢٣ ) ، التى تعتبر مثالا للتدخل على أن تقديم مشكلة الاغتراب فى شكل مسرحي جديد كانت مسألة تشغل برشت منذ بداية حياته الفنية .

ان مفهوم الاغتراب هو الذى يحدد ويرسم العلاقة بين الشخصيتين الرئيسيتين فى المسرحية جارجا وشلينك ، لأن الاغتراب هو السمة السائدة في العالم الذى يتحركان فيه .. ان هذا المضمون يتضح في اللقاء الذى يتم بين الاثنين فى المشهد العاشر ، هذا اللقاء عبارة عن لحظة اكتشاف تلقى الضوء على طبيعة الصراع بين الرجلين ، والذى يشير بالتالي الى طبيعة الاغتراب كما تعالجه هذه المسرحية ، والمتمثل فى رمز الغابة . ونشير هنا الى الحوار الذى يتم بين جارجا وشلينك فى المشهد العاشر ، والذى يحاول فيه شلينك أن يشرح طبيعة الصراع بينه وبين جارجا ، وان يتعرف على العالم الذى يتحركان فيه بربطه بعالم آخر مشابه ومختلف فى نفسه الوقت .

شلينك :

« لقد لاحظت الحيوانات : الحب ، دفء الاجسام عند الاحتكاك ، هو النعمة الوحيدة التى تتجلى لنا في الظلام . ولكن الالتحام يكون بين الاعضاء فقط ... انهم يتحدون لكى ينتجوا كائنات تساندهم في غربتهم البائسة ... اذا ملأت سفينة بالاجسام البشرية سوف تتجمد كل الاجسام بفعل الوحدة ... نعم . ان احساس الانسان بالوحدة عظيم لدرجة يستحيل معها الصراع . الغابة .. هناك كانت بداية الانسان .. كثيف الشعر ، فكاه يشبهان فكي القرد ، الحيوانات الطيبة . كانت تعرف كيف تحيا .. كل شيء كان سهلا للغاية ... انهم ببساطة كانوا يمزقون بعضهم البعض اربا . انى اراهم بوضوح بمخالبهم القوية ، يحلقون فى عيون بعضهم

البعض .. ويغرسون اسنانهم فى اعناق بعضهم البعض . وينحدرون الى اسفل » .

ان تشبيه المدينة بالغابة الطبيعية ـ أو الغابة الخرسانية كما يقول برشت فى احد قصائده ، مردود الى الاحساس بالوحدة ، وهذا الاحساس يكمن في ظاهرة الاغتراب التى تكمن في عدم قدرة الانسان البدائى على السيطرة على الطبيعة وتطويعها لاحتياجاته. ولكن الذى يميز الانسان البدائى عن الانسان المتحضر المعاصر هو الوعي بالاغتراب . ان البعد السوسيولوجي الساذج لمفهوم الاغتراب الذى تتضمنه المسرحية يتضح فى تصوير طبيعة الصراع بين جارجا وشلينك على انه صراع شخصي بين فردين . بيد ان هذا الصراع يمثل بشكل غير واع من جانب برشت طبيعة المجتمع الراسمالى القائم على المنافسة.

ان الانقسامات التى حدثت فى المجتمع هى احد اهم أسباب الاغتراب . وهي تشير الى ان محاولة الانسان السيطرة على الطبيعة مرت بمرحلة نكوص انشغل فيها الانسان بالصراع الطبقي . والنتيجة ان الانسان منع من السيطرة على الطبيعة من خلال تعامله معها ، لان التناقض الاجتماعى فى مرحلة المجتمع الطبقى تطغى على التناقض بين الانسان والطبيعة اللذين كانا يسودان انسان الغابة ، الى الصراع الطبقى . واهتمام برشت هنا هو تقديم الصراع فى المجتمع الطبقى .

تظهر المسرحية كيف ان العلاقات الاجتماعية في ظل النظام الراسمالى تحيل الانسان الى سلعة . ففى المشهد الاول عندما يذهب شلينك الى المكتبة لشراء سلعة ، لا يفرق فى عقد صفقاته التجارية بين الانسان والسلعة . وعندما يرفض جارجا ان يبيع له رأيه عن كتاب ، يعرض عليه شلينك أن يشتريه هو شخصيا . وينجرف جارجا رغبة فى التحدى ويقبل أن يشترى . ومن هنا تبدأ العلاقة المغتربة بين الاثنين لانها قائمة على اعتبار جارجا سلعة . فهنا بدلا من الغابة الطبيعية البدائية نجد السوق الذى هو المدينة المعاصرة التى تحكمها قوانين القيمة التبادلية للسلعة ، ويصبح لكل رجل ثمنه الذى يباع ويشترى به مثله فى ذلك مثل اى سلعة اخرى .

ويعبر اللقاء الاخير بين جارجا وشلينك عن الوعى المغترب لدى كل منهما ، ولكن شلينك الذى يمثل الطبقة المالكة ، لا يشعر بالغربة لانه يعتبر اغترابه ظاهرة طبيعية لانه يمنحه مظهر الوجود الانسانى ، بينما جارجا الذى ينتمى الى الجماهير المستغلة ، يرى فى اغترابه واقعا لا انسانيا يسحقه . وهذا ما تؤكده نهاية المسرحية . فشلينك لا يجد مخرجا له الا الانتحار للهرب من الجماهير الغاضبة التى كانت لا محالة ستتخلص منه، بينما جارجا يهرب الى مدينة اخرى لعله يلقى مصيرا أقل تدميرا .

**ان المفهوم الاقتصادى الساذج الذى تطرحه المسرحية باستبعاد المفهوم الطبقي يؤدى الى تثبيت الاغتراب . كذلك معالجة** برشت التالية للصراع ادت الى تثبيت الاغتراب . انهروب جارجا ومحاولته اليائسة لحرق مصنع الخشب ، وصيحات الجماهير الغاضبة التى تعبر عن الاحتجاج فقط ( لانها من النوع الابيض على حد تعبير شلينك ) ، كل هذا لا يطرح اى بديل لحالة الاغتراب الشاملة .

السؤال الذى يجب أن يثار الان هو :

الى اى حد نجح مسرح برشت القائم على نظرية الاغتراب في توجيه المتفرج خارج نفسه والى الواقع الخارجي بمعنى تقديم ما هو نفسى على انه انعكاس لما هو اجتماعى ؟

الاجابة على هذا السؤال تتطلب تتبعمراحل التطور التى مر بها مسرح برشت من المرحلة المبكرة التى يقدم فيها مشكلة الاغتراب على

انها مشكلة فردية داخلية وليست انعكاسا لواقع اجتماعي موضوعي ، ومراحل التطور تمثل الانتقال من التمرد الى الثورة . ويجدر بنا في البداية ان نحدد مفهومي التمرد والثورة .

**يقول البير كامي في كتابه « التمرد » :**

من هو المتمرد ؟ انه الانسان الذي يقول لا . . ولكن رفضه لا يعني الانكار ، انه ايضا الانسان الذي يقول نعم عندما يبدا في التفكير في نفسه »(١٤) .

ويتضح من مفهوم كامي للتمرد انه الشخص الذي لا يجاوز الواقع ، فهو محكوم بالظروف الموضوعية ، وكل هدفه هو أن يحدث تغييرات جزئية في هذا الواقع مع تسليمه بالاطار العام . ، وهو لا يحدث اى تغيير الا في داخل الاطار العام،بينما الثورة تعنى التغير الجذرى للواقع ، فالثوري يتجاوز الواقع، فهو محكوم وغير محكوم بالظروف .

غير محكوم لانه يريد ان يتجاوزها ، ولانه يستطيع ان يتجاوزها فهو غير محكوم بها ، وهو بذلك يحدث تغييرا جذريا ، في الشكل والمضمون . فالاغتراب مثلا ومجاوزته لايمكن أن يوجد الا في مستوى الانسان . والانسان لا يمكن ان يرد نفسه الى جملة الظروف الخارجية فهناك عوامل ذاتية ، وعوامل موضوعية . العامل الذاتي يعني ان الانسان غير محكوم بالواقع والعامل الموضوعي يمثل هذا الواقع .

ان بداية برشت بالتمرد على قيم البرجوازية ورفضه لها ادت الى تراكمات كمية كان بفضلها وعلى الرغم منها ان تطور، وانتقل الى المسرح الثورى الملحمي ذى الابعاد الشاملة ، مع وجود عوامل موضوعية ساعدت على التطور . ولقد تمثل العامل الذاتي في اهتمام برشت بدراسة كتاب « راس المال » في عام ١٩٢٦ من اجل اكتشاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى تفرز ظاهرة الاغتراب ، وقد وجدها بالفعل في هذا المؤلف الضخم . وبذلك عثر على الطريق الذي يرغب أن يوجه المتفرج الى التغيير في اتجاهه لانه سوف يحقق تحرر الانسان من الاستغلال والاغتراب . والصياغة المسرحية لهذا المفهوم تمثلت في المسرحية التعليمية Lehrstück وهى عبارة عن قطعة من الدعاية السياسية تهدف الى توعية الطبقة العاملة ورفع مستوى وعيها السياسي ، وذلك بشرح الاغتراب الذى يعانون منه والناتج عن أسلوب الانتاج فى النظام الرأسمالي وفى العلاقات الاجتماعية فى ظل هذا النظام . اما الظروف الموضوعية فقد تمثلت فى الظروف الاجتماعية والسياسية التى مرت بها المانيا ما بين عامى ١٩١٩و١٩٣٢ وهى محاولة الانقلاب الشيوعى الفاشلة فى سنة ١٩١٩ التي انتهت بمقتل زعيمى الحركة روزا لوكسمبورج وكارل ليبكنشت ، كذلك فشل الحركة التي تلت ذلك في عام ١٩٢٠ والمعروفة بـ Putsch والتى كانت تبدو عليها سمات الثورة الحقيقية .ثم نجاح الديمقراطيين الاشتراكيين فى الاستيلاء على الحكم .

اما الموقف الاقتصادى فقد كان يتمثل فى التضخم المتزايد وارتفاع نسبة البطالة والانهيار الكامل للاقتصاد الالماني وانتشار المجاعة فى أنحاء المانيا . اما سياسيا فقد تمثل الانهيار فى نشوء الفاشية في ايطاليا تحت زعامة موسيليني ،وفي المانيا تحت زعامة هتلر (١٥).

---

(١٤) Albert Gamus, The Rebel (London : Penguin, 1977), p. 19.

(١٥) James Joll, Europe Since 1870 (London : Penguin, 1976).

وهي مرحلة شرسة من مراحل الراسمالية، كما كان يرى برشت .

هذه الظروف الموضوعية القوية كان لها تأثير مباشر على تفكير برشت لانها زودته بالمعطيات اللازمة من اجل اعادة صياغة مشكلة الاغتراب .

ان الصياغة المسرحية الجديدة المعروفة بالمسرحية التعليمية هي عبارة عن تركيبة جديدة تختلف اختلافا كيفيا عن المسرحيات المبكرة وعن « مسرحية » في غابة المدن « بشكل خاص ، لانها تمثل تغيرا في معالجة برشت للاغتراب من الزاوية الاجتماعية وكمنهج مسرحي . أنه الان يوجه المشكلة خارج الذات . هذا التغيير الكيفي كان افرازا للتراكمات الكمية التي تمثلت في العاملين الذاتي والموضوعي السابقي الذكر .

يقول لوكاتش في كتابه التاريخ والوعي الطبقي :

« ان المعرفة التاريخية تبدأ بمعرفة الحاضر، وبالمعرفة الذاتية للموقف الاجتماعي وبتوضيح اهميته »(١٦) .

هذه المعرفة التاريخية التي يقدمها برشت للمتفرجين من خلال المسرحية التعليمية هي اغتراب الانسان في ظل الراسمالية ، وهي معرفة تتضمن فكرة تغيير هذه الحالة من الاغتراب عن طريق تنمية وعي المتفرج بالمشكلة وحثه على التفكير والعمل ـ بعد أن يغادر المسرح ـ طبقا لتفسير برشت للمشكلة .

وفي نهاية مسرحية « الام » تلقي فلاسوفا الحكمة المقصودة من المسرحية ملخصة بذلك هدف المسرحية .

على من يعيش الا يقول : ابدا .

اليقيني ليس يقينا .

انه لا يبقى على ما هو عليه .

عندما ينتهي الحاكمون من حديثهم(١٧)

فسوف يتحدث المحكومون !

ان رؤية برشت عن التغيير في هذه المسرحيات تشكل ثورة ضد قوى القهر والاستغلال التي تمثلها الراسمالية .والهدف من ذلكهو أنيشاهد المتفرجحالة الاستغلال، وان يركز على ما تنطوي عليه هذه الحالة من معان فلسفية واجتماعية وسياسية ، وذلك بالكشف عن ميكانيزم الراسمالية واشكالها المختلفة الفاشية والبربرية .

نذكر على سبيل المثال من هذه الفترة مسرحيتين « **القرار** » ومسرحية بادن التعليمية عن **الموافقة** » .

في مسرحية « القرار »يطرح برشت اغتراب الانسان في النظامالراسمالي من خلالشخصية التاجر الذي ينظر الى اي نوع من الانتاج ، على أنه مجرد وسيلة من أجل الربح .ويوضح برشت أن كل من له علاقة بالتبادلات التجارية هو مغترب تماما . فالراسمالية من أجل ذلك تعني اغتراب الانسان عن منتجاته وعن نشاطه الذيمن خلاله ينتج هذهالمنتجات، أي عن البيئة المحيطة به وعن باقي البشر .. تلك المفاهيمالمجردةتتخذ شكلامعينا فيشخصية التاجر ، وأحيانا يحدث تطابق بين المفهوم المجرد والتكنيك ، واهم وسيلة من الوسائل الفنية لتحقيق هذا التطابق هي الاغنية في مسرح برشت ، وهي للربط بين المستوى الفلسفي والمستوى الدرامي لمفهوم الاغتراب:

---

(١٦) Georges Luckacs, History and Class Consciousness

(١٧) ترجمة عبد الغفار مكاوي عن مقال « قصائد مـنبريخت في مجلة الشعر/القاهرة ، ص ٦٣ . »

فمثلا في أغنية السلعة التي تعتبر جزءا من تكنيك الاغتراب يوضح برشت مفهوم الاغتراب بشكل صارخ .

ما هو الارز ؟

هل اعرف ما هو الارز ؟

كيف لي ان أعرف من يعرف ماهو الارز ؟

كل ما اعرفه هو سعره .

ما هو الانسان ؟

كيف لي ان اعرف من يعرف ما هو الانسان ؟

انى لا اعرف ما هو الانسان .

كل ما اعرفه هو ثمنه .

فى حالة تحكم السلعة يتحكم الانتاج فى المنتج وتصبح الاشياء أقوى من الانسان ، لانها تسيطر عليه بدلا من أن يسيطر هو عليها .

فى ظل هذا الاسلوب من الانتاج يتحول انتاج الانسان الى قوة معادية تسحق كيانه بدلا من ان تؤكده ، والحل الذى تطرحه المسرحية يتلخص في اغنية الكورس :

من ذا الذى لا يجلس العادل معه

لكى ينصر العدل ؟

اى دواء لا يصبر على مرارته

من يرقد على فراش الموت ؟

اى انحطاط لا يحق لك ان تقدم عليه

لكى تقضى على الانحطاط ؟

ان لم تستطع فى نهاية المطاف ان تغير العالم

فكيف تعد نفسك طيبا ؟

من أنت ؟

تمرغ في الرغام

عانق سفاك الدماء

ولكن غير العالم

فهو يحتاج الى التغيير(١٨) .

ان الحل الذى تطرحه المسرحية يعبر من نفي النفي ، اى نفي الاغتراب ، اى نفي ضياع كيان الانسان وسيطرة السلعة . وهذا الحل ذو طبيعة سياسية بحتة ، بمعنى ان الحل يتحقق من خلال العمل الحزبى . . وهذا الحل يعبر عنه الكورس فى «مسرحية» بادن التعليمية عن الموافقة » :

الكورس العالم :

عندما تحسنوا العالم

When you improve the world

حسنوا العالم الذى سبق أن حسنتموه

Improve the world you have improved

استسلموا Give it up

قائد الكورس العالم

للامام سر Forward march

الكورس العالم :

اذا حسنتم العالم فقد حسنتم الحقيقة

If, improving the world, you have perfected truth.

واذا حسنتم الحقيقة حسنتم العالم

Then perfect the truth youhave perfected the world

استسلموا

---

( ١٨ ) ترجمة عبد الغفار مكاوى ، نفس المصدر السالف الذكر .

( ١٩ ) ترجمة عبد الغفار مكاوى نفس المصدر ص ٦٧ .

قائد الكورس العالم :

للامام سر

الكورس العالم :

اذا حسنتم الحقيقة فقد غيرتم البشرية

If, perfecting truth, youhave changed mankind.

غيروا البشرية التي غيرتموها

Then change the mankind you have changed.

استسلموا

قائد الكورس العالم :

للامام سر .

الكورس العالم :

بعد أن تغيروا العالم غيروا انفسكم .

استسلموا

قائد الكورس العالم :

للامام سر .

الرسالة هنا واضحة تماما :

تنازل عن فرديتك فى سبيل الحزب وناضل من أجل بناء الحركة الثورية العالمية . يتردد هذا المعنى فى معظم المسرحيات التعليمية ففى مسرحية « القرار » نجد نفس المعنى فى اغنية الكورس تحت عنوان « فى مديح الحزب » :

للفرد عينـان اثنتان فقط

للحزب الف عين

الحزب يرى سبع بلدان

الفرد يرى مدينة واحدة

الفرد يملك ساعته هو فقط

الحزب له أكثر من ساعة

الفرد يمكن ان يقضى عليـه

لكن الحزب لا يمكن القضاء عليه

انه طليعة الجماهير

يقود معاركها

مستندا الى مناهج الكلاسيكيين المستمدة من الواقع According to the method of our classics, which are derived from the recognition of reality.

وهكـذا نـرى ان الحـزب فى المسرحيـة التعليمية يحتل مكان الصدارة باعتباره عنصر التوسط الضرورى من اجل تحقيق واقـع متغير وغير مغترب . ان غياب هذا العنصر فى مسرحية « فى غابة المدن » ادى الى تثبيت الاغتراب . ان تفسير برشت الميتافيـزيقى لمشكلة الاغتراب فى المسرحيات المبكرة ادى به الى اعتبار تلك الظاهرة جـزءا من الكيـان الانسانى لا يمكن القضاء عليه . اما فى المرحلة الجديدة فقد اصبحت هذه الظاهرة مرتبطة بواقع اجتماعى متمثل فى اسباب اقتصادية . والقضاء على هـذه الاسباب ممكـن لتحقيق مجتمع غير مغترب من صنع الانسان . هذه الدعوة الى التغيير انطلاقا من مشكلةالاغتراب، ينقلها برشت فىمسرحية «الاستثناء والقاعدة» على لسان الكورس :

نحن نناشدكم فى صراحة

الا تروا فيما يحدث كل يوم

شيئا طبيعيـا .

لانه ما من شيء يوصف بانه طبيعى

فى مثل هذا الزمن الذى

يسوده الارتباك الدموى

والفوضى المنظمة ، والتعسف المدبر

والانسانية المتنكرة لانسانيتها .

حتى لا يستعصى شيء على التغيير .

●●●

من الملاحظ ان المرحلة الثانية التى تعرضنها المسرحيات التعليمية تمثل الوعى الاجتماعى الذى يربط بين العامل الذاتى والعامل الموضوعى لمشكلة الاغتراب فى علاقة جدلية . وبالرغم من ان الحل كما هو مطروح فى تلك المسرحيات يجنح نحو المثالية احيانا ، الا انه يعتبر مرحلة متغيرة كيفيا عن المرحلة السابقة ، لانها تطرح البديل اى الحل لمشكلة الاغتراب . ومن ايجابيات تلك المرحلة انها ترفع التناقض الى مستوى أرقى . والتناقض هنا ليس بين الفرد وذاته او بين فرد وآخر وانما بين العامل الذاتى والعامل الموضوعى . اذن البداية تمرد فى حدود الذات ، صراع نفسى ذاتى ، ثم انفتاح ثورى ، بمعنى الخروج بالصراع النفسى الى المجال الاجتماعى ، والعلاقة الجدلية تكمن فى ان العامل الذاتى يثرى النظرة الاجتماعية . والعامل الموضوعى يكشف عن ابعاد ذاتية جديدة فى النفس الانسانية ، وبذلك يتجاوز برشت الفرويدية التى تهتم بالحياة الداخلية للفرد ، ويثرى بها الحياة الاجتماعية فى النقلة الى الثورة .

تطور مسرح برشت من حيث المضمون يمثل انتقالا من الانسان كذات فردية فى مرحلة التمرد الى الانسان كذات اجتماعية فى مرحلة الثورة باعتبار ان الانسان مجموعة علاقات اجتماعية .

بعد ازالة اشكال الاغتراب عن طريق الوعى بالواقع الاجتماعى ومن ثم ادراك اهمية تغييره ، وبعد احداث هذا التغيير (الثورة الاشتراكية) تاتى مرحلة اكثر تقدما . وهى المرحلة الثالثة التى ترفع التناقض الى مستوى أرقى ، وتطرح مشكلة الاغتراب والحل المتمثل فى الوعى بالاغتراب على المستوى الانطولوجى ، وهذه المرحلة تمثل نقلة كيفية من الذات الاجتماعية الى الذات الانسانية .

**فى هذه المرحلة انتج برشت مسرحياته العظيمة وهى فترة المنفى ما بين عامى ١٩٣٣و ١٩٤٧** وتتسم هذه المسرحيات بانها مسرحيات تاريخية ، واهم تلك المسرحيات هى «جاليليو» ( النسخة الاولى فى سنة ١٩٣٨ ، والنسخة الثانية سنة ١٩٤٧ والنسخة الثالثة سنة ١٩٥٤ ) مسرحية « **الام شجاعة واولادها** » ( ١٩٣٩ ) ومسرحية الانسان الطيب ( ١٩٤٠ ) ومسرحية « **دائرة الطباشير القوقازية** » (١٩٤٤) .

اذا نظرنا الى فكر برشت كفكر غير متطور وكفكر يتناول قضايا متعددة من الحياة ، او اذا طرحناه فى خط مستقيم فى عرضه لمختلف القضايا ، فان القضايا فى هذه تبدو كانها متجاورة ، ولكنها ليست كذلك . ان فكرة برشت تكمن فى الفكرة المحورية التى تدور حولها القضايا الفرعية فى شكل حلزونى . والقضايا المطروحة فى الحد الادنى ( المسرحيات الاولى ) غير المطروحة فى الحد الاعلى ( المسرحيات المتطورة ) . وبما ان الحركة تبدأ من الادنى للاعلى فانها تعطينا الفرصة لكى نفهم الادنى من خلال الاعلى . من هذه الزاوية نكشف عن وحدة الفكر البرشتى فى مستوياته المتنوعة ، الوحدة من خلال التنوع ، كما تتمثل فى قضية الاغتراب فى تطورها من الذاتى الى الموضوعى . بذلك نستطيع ان نفهم المسرحيات الاولى من خلال فهمنا للمسرحيات الاخيرة وليس العكس . وعلى ذلك يمكننا الكشف عن الانسان بكل ما يحمله فى ثناياه من وحدة وتنوع .

**فى المرحلة الاخيرة ما بين عامى ١٩٣٣ — ١٩٤٧** التى انتج فيها المسرحيات الناضجة ، تبرز الشخصية الفردية ، ولكن بعد أن تكتسب ابعادا ملحمية وتاريخية . ان معالجة برشت للاغتراب فى هذه المسرحيات ترفع المفهوم الى المستوى التاريخى ، اى انها تعالج التاريخ على أنه تاريخ مغترب فى علاقته بالوعى كحل للمشكلة وكوسيلة لتحرير الانسان من الاغتراب ، ولتحقيق تاريخ حر ، انسانى ، غير مغترب .

ولكن نسأل أولا :

باى مفهوم يعالج برشت التاريخ ؟

**ان معالجة برشت للتاريخ مستمدة من المادية التاريخية التي تحدد قوانين تطور المجتمع ، بمعنى** ان التاريخ من صنع الانسان وان التاريخ هو تطور الوعى من الاغتراب الى تحرر الانسان من الاغتراب عن طريق نشاط الانسان . فالتاريخ هنا اذن لا يعتبر مجرد تراكم احداث او افعال رجال عظماء ، او مجرد فترات متلاحقة على شكل مد وجزر ، أو انماط متكررة او من صنع قوى غيبية . ان التاريخ ، بما انه احد منتجات الانسان ، هو بالضرورة وفى الواقع الحاضر مغتربا نتيجة ظروف الانتاج في ظل الملكية الخاصة وتقسيم العمل . ان رؤية برشت للتاريخ تتفق تماما مع المادية التاريخية ، وتستخدم مشكلة الاغتراب كنقطة انطلاق لدرجة انه يضع فكرة الاغتراب كتكنيك Verfremdung والتاريخية Historisierung كأحد الوسائل الاساسية في مسرحه الملحمى ، فى مستوى واحد . ان معالجة السلوك الانسانى والعلاقات الانسانية من زاوية المؤرخ بمعنى « تأريخ » الدراما أو وضعها فى مستوى التاريخ ، هو أحد الوسائل التي يتبعها برشت فى مسرحه لكى يلغى الفجوة التي أحدثت الاغتراب بين النشاطين منذ ارسطو باعتباره التاريخ على النقيض المباشر من الادب .

ولهذا يرفض برشت مفهوم ارسطو عن التاريخ ، لانه فى عهد **هيرودوت وبلوتارك** لم يكن التاريخ قد تطور بعد الى علم يستند الى قوانين ، ولكنه كان مجرد وصف بيوجرافي للاحداث والشخصيات . وهو يرفض كذلك فكرة ارسطو عن الطبيعة الانسانية ، والسلوك الانساني على أنها ثابتة وابدية . فالطبيعة الانسانية عند برشت ، ليست مطلقة ولكنها مشروطة بظروف ، متغيرة وقادرة على التغيير ، نتيجة للعلاقة الجدلية بين الظروف التاريخية ونشاط الانسان القائم على الوعى . ومن ثم يعتقد برشت أن الانسان يمكن أن يصاغ ، اى انه رفض وضع الانسان فى قالب أو نموذج لأن التقولب يمنع التطور ويحدث الاغتراب .

وهذا الفارق الاساسي بين مفهوم كل من ارسطو وبرشت للتاريخ مردود الى الفرق بين موقف كل منهما من الوظيفة الاجتماعية للمسرح . فاعتبار ارسطو الادب مطلقا يسلبه القدرة على التأثير في الواقع ، واعتباره الادب فوق الواقع يجعله مغتربا عن الواقع . ومن ثم كان الادب عند ارسطو ، يقدم علاقات بين اشخاص بهدف تثبيت حالة الاغتراب الراهنة بدلا من مجاوزتها . وبسبب ذلك ان أرسطو استبعد الوعى كعامل هام فى الوظيفة الاجتماعية لمسرحه ، وركز على احداث تناغم فى عواطف المتفرج Harmonization وبذلك رسخ الاوضاع الاجتماعية بعد ان حولها الى مطلق . والنتيجة ان المتفرج فى مسرح أرسطو يتحول الى كائن سلبى ضعيف متكيف ، مغترب . وفي الجانب الآخر نجد ان الوظيفة الاجتماعية لمسرح برشت هي « تقديم الواقع بهدف التأثير فيه » (٢٠) أن هدف مسرح برشت من « التاريخ » هو تطوير الوعى ومجاوزة الواقع . ولهذا فان رؤية برشت للتاريخ تتيح الفرصة للمتفرج أن « ينقد السلوك الانساني من وجهة نظر اجتماعية» (٢١) فالتاريخ بالنسبة لبرشت ليس مجرد وصف احداث ولكنه اكتشاف علاقات . وهذا يعنى تدخل العقل الانساني وبالتالي العامل الذاتي الذى يفرض تأويل الكاتب للحدث التاريخي . ان الذاتية تعلو على

---

(٢٠) Brecht, Brecht on Theatre, p. 68.

(٢١) Brecht, Brecht on Theatre, p. 72.

التاريخ وتتيح للمؤرخ والمفكر الفرصة لتطويره. ولكن ذلك يستلزم رؤية مستقبلية . وتأويل الماضي ، استنادا الى رؤية مستقبلية ، يدفع الماضي والحاضر في مسار معين .

**وبرشت يهدف من تأويله للتاريخ الى ان يحرره من الاغتراب وذلك لاعتقاد برشت ان الانسان يصنع التاريخ من خلال رؤية مستقبلية .** ومعنى ذلك ان فصل الانسان عن التاريخ يحدث اغترابا . ولكي لا يشعر الانسان بالاغتراب تجاه تاريخه فانه ملزم بتحرير التاريخ من الاغتراب بمعنى احداث تغيير في مجرى التاريخ ، وهذا يتم بان يدخل الانسان في تحديد مسار التاريخ ، يتحرك به ومعه وفيه .

تفصيل ذلك :

نبدأ بأول مسرحية كتبها برشت في المنفى وهي « جاليليو » ونسأل : الى اى حد يعتبر جاليليو برشت ، جاليليو القرن العشرين مغتربا عن جاليليو التاريخي ؟

ان الموقف الاساسي لكل من الشخصيتين يكاد يكون واحدا من زاوية ان شخصية جاليليو التي رسمها برشت ليست ضد الدين وانما ضد السلطة كما تتمثل في الكنيسة والاقطاع ، وهي بوقوفها ضد السلطة تدافع عن حرية البحث العلمي والعالم . ولكن جاليليو البرشتي يتميز عن جاليليو التاريخي لانه في مستوى أرقى من حيث انه يمثل تجارب الاربعمائة عام التي تفصل بين القرون الوسطى والقرن العشرين . وبالرغم من ذلك فان هناك وحدة تجمع بين الشخصيتين وبين العصرين في المسرحية . وهذه الوحدة تتمثل في ظاهرة الاغتراب المعاصرة . من هذه الزاوية فان رؤية جاليليو العصري بالنسبة لمشكلة حرية العالم تضيف الى رؤية العالم التاريخي وتطورها .

ان برشت في هذه المسرحية يقدم الماضي في ضوء التطور المعاصر . ومدى اختلاف او تطابق الزمن في تطور حركة التاريخ والحضارة يظهران من خلال الرجوع في الزمن من أجل معالجة شخصيات وموضوعات تاريخية واسطورية احيانا من أجل تفجير الوعي الذاتي من خلال الوعي الاجتماعي . اذن فعنصر الزمن عامل من عوامل اثارة الوعي لدى المتفرج بحركة التاريخ . ان مأساة جاليليو هي العلم المغترب : فالعلم من صنع الانسان ومع ذلك يوجه ضده. والحل هو : التوظيف الاجتماعي للعلم في اطار ايديولوجيا ليصبح العلم في خدمة الانسان . وبذلك يزال الاغتراب . فبرشت يثير الوعي بالاغتراب لدى المتفرج عن طريق معالجة موضوعات وشخصيات تاريخية ، ومهمة المتفرج ربط الاحداث بالزمن المعاصر ، ثم مجاوزة الحاضر من خلال الرؤية المستقبلية التي تطرحها المسرحية وهي التوظيف الاجتماعي للعلم . اذن فالوعي بالاغتراب هو أول خطوة نحو ازالة الاغتراب . وهذا سلب يفرز اللا اغتراب وذلك ايجاب .

ان برشت يتوقع من المتفرج أن ينظر الى **الماضي والحاضر** بهدف طرح التاريخ برؤية مستقبلية وبذلك يعود الى الماضي من أجل معالجة قضايا معاصرة وعرض حركة التاريخ بمعنى انعكاس الماضي في الحاضر لطرح الرؤية المستقبلية . اذن ما هو دور المتفرج في حل التناقض الذي يسببه الزمن في المسرحية ؟ ان للمتفرج دورا فعالا وعليه أن يساهم في اعادة خلق المسرحية في الواقع .

ان برشت يتوقع من المتفرج ان ينظر الى جاليليو التاريخي وأن يحكم عليه من خلال محنة جاليليو المعاصر ، اى باعتبار انه المسئول الاصلي عن محنته . ان « الخطيئة الاولى » التي ارتكبها جاليليو التاريخي يدفع ثمنها العالم المعاصر في سنة ١٩٤٥ في عصر القنبلة الذرية والحروب المدمرة . يقول برشت :

« ان القنبلة الذرية كظاهرة تكنيكية واجتماعية تعتبر نتاجا كلاسيكيا لاضافة جاليليو الى العلم وهي كذلك دليل على انه خذل المجتمع ».(٢٢)

**فلماذا يعتبر برشت جاليليو مجرما ؟**

**نفس الوقت .**

**اذن لماذا يعتبر برشت جاليليو مجرما ؟**

**للاجابة على هذا السؤال يلزم ان نطرح مشكلة مسئولية العالم الاخلاقية تجاه مجتمعه.** فبالرغم من ان برشت يدعو بطله مجرما احيانا ، الا انه لا يدينه كما انه لا يمتدحه ايضا . ان موقف برشت تجاه شخصية جاليليو التي صنعها هو انه بالرغم من ان جاليليو اضاف كثيرا الى العلوم الطبيعية باكتشافاته وابحاثه الا ان موقفه الاجتماعي جعل من اضافاته العلمية كارثة على الانسانية لضعف وعيه الاجتماعي . يقول برشت : « في الواقع ان جاليليو أثرى علم الفلك والفيزياء ، ولكنه في نفس الوقت سلب من تلك العلوم جانبا هاما جدا من اهميتها الاجتماعية . ان الذى يفصل ويوحد بين الشخصيتين هو الاغتراب الذى عانى منه الاثنان تحت ظروف تاريخية وفى ظل ابنية اجتماعية مختلفة . ان ظهور العلوم الطبيعية واكب نشوء وصعود الطبقة البرجوازية . فى ذلك الوقت كانت تلك العلوم تعمل من اجل التقدم ، ولكن بتقدم صعود البرجوازية ثبت ان هذا التقدم فى تلك العلوم ضد مصلحة الانسانية ، لان الاكتشافات العلمية التي كانت تعتبر ثورة فى مجال العلم لم يواكبها ثورة اجتماعية تضع تلك العلوم في خدمة الطبقة العاملة . ولذلك ظلت المكتشفات العلمية ملكا فى يد الطبقة الحاكمة تستعملها من اجل تحقيق مصالحها . وهذا بالتالى ادى الى حروب مدمرة . ان الفكرة البرجوازية عن حرية البحث العلمى وعن استقلالية العالم عن المجتمع ، جعلت الطبقة الحاكمة تستخدم العلوم الجديدة ضد المجتمع . ونقاء العلوم الطبيعيةوعدم اهتمامها باساليب الانتاج جعل هذه العلوم تتطور فى اتجاه مضاد ومدمر للانسانية .

ان المسئولية الاخلاقية للعالم تكمن فى حل التناقض بين العلم والمجتمع ، والحل هو التوظيف الاجتماعى للعلم . ومسئولية العالم الاجتماعية والاخلاقية فى تحقيق هذا التوظيف من اجل ان يصبح الانسان متحكما فى انسنة العلوم ، اى جعلها في خدمة الانسان فيالمجتمع وهذا ينطوى على تغيير المجتمع تغييرا جذريا لان الهدف من جعل العلم فى خدمة المجتمع هو ازالة اغتراب الانسان ، واول اشكال الاغتراب هو اغتراب الانسانعن العلم . وبدون انسنة العلم من اجل تحقيق تقدم الانسانية يظل التناقض قائما بين العلم والمجتمع ، وبالتالى يصبح انتصار العلم بالضرورة ضد المجتمع وضد الانسانية .

**ان التناقض بين العلم والمجتمع اى العلم المغترب يجعل العلم يفوز نقيضه : الجهل والخرافة . وهذا** ما يظهره المشهد الاخير ( مشهد ١٥ ) فى المسرحية عندما يحاول اندريا تلميذ جاليليوان يشرح للاطفال ان العلم والخرافة لا يمكن ان يلتقيا . فى هذا المشهد يريد برشت ان يؤكد ان هؤلاء الاطفال الذين يمثلون الجيل الصاعد، جيل يؤمن بالخرافات والشعوذة وهم النتيجة الحتمية لموقف العالم من مجتمعه وعدم تحمله اية مسئولية تجاه الجماهير التى هي فى حاجة الى عمله والذى يجب ان يكون في خدمتها . ان قول اندريا للاطفال الثلاثة : « يجب ان تتعلموا ان تفتحوا عيونكم » . دليل على ان هذا الجيل الذى يمثل جماهير المجتمع لم يتعلم بعد ابسط

---

( ٢٢ ) Brecht, Galileo (London : Methusen), p. 16.

مبادىء العلم وهي الملاحظة . وذلك لان علم جاليليو لم يصل اليهم .

ونسأل : هل العالم وحده هو المسئول من هذا الوضع ؟

هل هي مسئولية العالم وحده أم مسئولية المجتمع ؟ أم الاثنين معا ؟

هنا يبرز دور المجتمع المغترب في تحويل العالم من انسان واع بذاته وبهويته الى انسان مغترب .

**ان اغتراب العالم عن منتجاته ، اى عن اكتشافاته العلمية يعبر عن طبيعة اسلوب الانتاج فى المجتمع الراسمالى الذى يحول اى شىء حتى الانسان الى سلعة .**

ان اكتشافات جاليليو العلمية هي احد منتجاته الفكرية ، وهي تخارج لذاته لكنه لا يستطيع ان يتحكم فيها لانها تخارجت واغتربت عنها . والسلطة تتقبل العلم فى حدود المحافظة على مصالح الطبقة الحاكمة التى تطوع العلم للواقع داخل حدود السلطة . وبذلك يتكيف العالم مع الواقع بدلا من ان يتجاوزه . وبذلك يصبح العلم مجرد سلعة ويتحول الى علم مغترب من خلال السلطة .

ان هناك منهجا تستخدمه السلطة فى ارهاب العالم لتحويله ضد المجتمع ، كما تستخدمه فى ارهاب الجماهير ، وهو تذكيرهم آن العالم يهدد مطلقهم اى معتقدهم . فتربط بين الابداع العلمى وبين تهديد هذا الابداع المطلق القائم . وهذا ما فعلته الطبقة الحاكمة بجاليليو عندما اتهمته انه ضد الدين ووجهت اليه تهمة الهرطقة مع انه لم يكن ضد الدين ، وذلك للتمويه على الدلالة الحقيقية لاكتشافاته . ان اكتشاف جاليليو لدوران الارض كان له دلالة اجتماعية بالدرجة الاولى لان الانعكاس الاجتماعى لحركة الارض هو حركة المجتمع ، وهذه الحركة تنطوى على التغير بمعنى ان الذين في القاع يصبحون بفعل حركة المجتمع في القمة . وهذا ما كان يهدد كيان الطبقة الحاكمة المتمثلة فى الاقطاع والكنيسة .

ان الرؤية المستقبلية التى تطرحها المسرحية تتلخص فى علمانية الدولة .

ان التناقض الموجود بين جاليليو والسلطة سببه التناقض بين التفكير العقلانى والحرية من جانب والدكتاتورية اللاعقلانية من جانب آخر . ان السلطة تدعى انها تؤمن بالانسان وبحقه فى الحياة والحرية . وفى نفس الوقت تمارس الارهاب والتعذيب على كل من يحاول ان يحدث اى تغيير في النظام القائم ، وهذا معناه أن الدولة تجمع بين نقيضين . ونتيجة هذا التناقض ان الانسان يصبح مغتربا وهو مغترب بسبب الدين فى هذه الحالة . وطبقا لفيورباخ ان الدولة التى تقوم على الدين تفرز التناقض حتى لو كانت تدعو الى العقل والسبب هو وجود العنصر اللاعقلانى . اما اذا حذفنا هذا العنصر فاننا نحذف التناقض .

## كيف يتصرف العالم ازاء مجتمع مغترب ؟ وما هو المنهج ؟

هذا السؤال يطرح مشكلة العالم الفرد فى مواجهة السلطة . حين يقف بمفرده تكون عملية انتحارية . وجاليليو يعلم هذا . اذن ليس المطلوب من المفكر ان يقوم بهذه العملية . المطلوب منه أن يعرف الى اى حد فى ظل هذه الظروف الموضوعية ، يستطيع المجاوزة من خلال تفكيره وانتاجه ؟ هل يستجيب ويستكين ام يتراجع عن نظرياته ، أم يصمد فى مواجهة السلطة ؟

ان المفكر او العالم فى مواجهة السلطة يحاسب على مدى تراجعه . في انتاجه .ولكن جاليليو اتم كتاب Discorsi بالرغم من السلطة .

اذا اخذنا معيارا آخر : الصدام مع السلطة . فالظروف الموضوعية غير متوفرة . ان جاليليو لا ينتمي الى حزب حتى يمكن ان يكون هناك مشروعية للصدام . ان وجوده بمفرده يختلف عن وجوده في الحزب . ولهذا فان أسلوب العالم من خلال الحرب متميز عن اسلوبه لو كان منتميا الى حزب . وهذه التفرقة هامة في محاسبة العالم . ومن أجل ذلك ينبغي الالتفات الى العامل الذاتي . ان جاليليو قد استخدم اسلوب الخبث ، cunning التغلب على السلطة ومن أجل التفرغ لابحاثه . ولكن باقتراح أسلوب الخبث كوسيلة يستخدمها العالم ضد السلطة المسرحية يبدو أن برشت يريد أن ينقد هذا الاسلوب وذلك باظهار الجانب السلبي ، وهو يتمثل في ايجاد ظاهرة البطل. ان بروغ جاليليو كبطل تعبير عن التناقض بين البطل والمجتمع . طالما انه يوجد بطل يوجد تناقض مع الجماهير . لان معناه ان الفرد انسلخ عن المجتمع واغترب عنه . وبانسلاخه من مجتمعه يظل العالم مغتربا عن الجماهير ، وهو لذلك لا يستطيع ان يحقق ذاته لانه لايمكن ان يحققها الا من خلال الجماهير لان العالم كانسان كائن اجتماعي لا يحقق ذاتيته الا من خلال المجتمع . وعلى ذلك يظل العالم البطل مغتربا عن نوعه وعن مجتمعه .

وهذا طبقا لبرشت معناه أن البطل واقع في تناقض وازالة هذا التناقض تكون بايجاد مجتمع لا يفرز أبطالا ، افراده اناس مستقيمون مع المجتمع . وفي هذه الحالة يكون التناقض الحقيقي بين الانسان والطبيعة وليس بين الانسان والمجتمع . ان جاليليو كان في تناقض مزدوج ، مع مجتمعه ومع الطبيعة . وكان من نتيجة التناقض ان توقف جاليليو عن البحث العلمي ، لان تناقضه مع المجتمع كان أقوى من تناقضه مع الطبيعة. اذن لكي يغزو الانسان الطبيعة عليه ان يزيل التناقض بين البطل ومجتمعه بحيث ينصرف الكل لغزو الطبيعة والتحكم فيها من أجل تغيرها . وهذا هو المغزى العميق للعبارتين الاتيتين على لساني جاليليو واندريا في المشهد الثالث عشر ؟

« تعيس ذلك المجتمع الذي يخلو من ابطال » .

« لا وانما تعيس ذلك المجتمع الذي يحتاج الى ابطال » .

في مجتمع لا يفرز ابطالا لن نجد تمايزا بين الافراد الى الحد الذي يبرزه فيه البطل . وهذا يعني من وجهة نظر برشت ان الانسانية تكون أفضل بلا أبطال . لان هذا من علامات السعادة ، ولان اختفاء الابطال من حيث هي كائنات المغتربة من نتاج مجتمع مغترب معناه ايجاد مجتمع صحي وسعيد . لو كان ، المجتمع الذي عاش فيه جاليليو ذا طبيعة علمية لكان جاليليو أحد آلاف العلماء المبدعين ، ولكنه الان بطل العصور الوسطى. وبطولة جاليليو تكشف عن تدهور مجتمعه .

**في مسرحية جاليليو البطولة نتيجة عدم نضج المجتمع وعدم نضج البطل لان البطل في هذه الحالة يتوهم ان في امكانه التحكم في مسار التاريخ** . أي ان العامل الذاتي يحكم العوامل الموضوعية . في نفس الوقت المجتمع عاجز عن التحرك جماعة فيحدث لاغتراب البطل والمجتمع . ومن خلال مسرحية قائمة على البطل يطرح برشت السؤال الاتي: الى أي حد يمكن ان يتحكم الفرد؟ انه يأخذ من المسرح البرجوازي الفرد أو الذات ويضيف من عنده رؤيته عن الاغتراب مؤكدا انه لعدم نضج الوعي الاجتماعي لدى الفرد ، يدمر الفرد ولا يحقق احلامه ، ولذلك يجب أن يواكب وعيه وعي الطبقة التي يعمل من أجلها . ان وعي جاليليو لم يواكب وعي الطبقة البرجوازية الصاعدة التي كان يعمل من أجلها وذلك لان موقفه الطبقي كان ضعيفا وكان يجب أن يحدث له تثوير بحيث يواكب هذه الطبقة الجديدة .

● ● ●

يطرح برشت نفس موضوع مسرحية « جاليليو »وانما على مستوى الجماهير وليس الفرد هذه المره فى مسرحية **الام الشجاعة وأولادها (١٩٣٩)** تتناول المسرحية الجانب الاخر من المشكلة وهي مسئولية الجماهير بالنسبة للتغيير الاجتماعى . ان برشت مثل ارسطو . مهتم بنوع احداث الماضى اكثر من اهتمامه بالوقائع الجامده . ولكن ، على العكس من ارسطو ، تختلف طبيعة نوع الاحداث الماضيةالتى يقدمها برشت فيمسرحية الام الشجاعة . ان مسرح برشت عموما فى الفترة المتاخره يركز على اكتشاف الاثر الذى تحدثه الاحداث التاريخية ومواقف الصراع من وجهة نظر ومصالح الانسان المعاصر . ان نوع الانسان المعاصر الذى يطرحه برشت في مسرحياته هو ما يميز مسرحياته التاريخية. ان انتقائه لطبقة اجتماعية معينة التى من خلالها يقدم الاحداث التاريخية يحدد نظرته للتاريخ . ويقرر ديكسون : « ان برشت يحتفظ بشخصيات المؤرخ بين جناحيالمسرح. والمسرح يسوده عدد هائل من الجماهير من الفلاحين والجنود المجهولين ( ٢٣ ) .

يقدم برشت الاحداث الماضية من خلال وعى الجماهير غير المحددة المعالم والشخصية باعتبارهم هم الصناع الحقيقيون للتاريخ . وهو يعالج تطورهم من اللاوعى الى الوعى باغترابهم ويقدم قدرتهم على التغيير التى لا يدركونها ، على انها الدافع الذى يحرك التاريخ نحو مستقبل انسانى غير مغترب . ومن أجل ان تعى الجماهير قدرتها على صنع التاريخ ، لابد أولا ان تعى أسباب اغترابها . ولذلك فان وعيها بتلك الاسباب يعتبر ضرورة تاريخية .من أجل تخلص الجماهير من اغترابها وتحركها لتحرير نفسها من تلك الحالة .. بعد ان تتخلص الجماهير من الاغتراب تصبح ذات وموضوع التاريخ فى آن واحد . ذلك الوعى بأسباب الاغتراب يتضمن معرفة حركةالتاريخ والقوانين التى تحكم تلك الحركة . والسؤال الذى تثيره المسرحية هو :

**على اى مستوى يتم الوعى بحركة التاريخ ؟**

**هل يتم على مستوى الوعى الفردى ، أم انه يتطلب الوعى الجماعى للجماهير المغتربة ؟**

**ان مشكلة الوعى بحركة التاريخ مرتبطة بقيمة معينه تكاد تسود المسرحيات التى كتبها برشت فى فترة المنفى ، وهى الحرب .** وبالذات فى « جاليليو » « والام الشجاعة » اللتين كتبتا خلال الحرب العالمية الثانية . ان تلك المسرحياتتمثل حملة منظمه من جانب برشتضدالحرب. انمسرحية«الامالشجاعة» تدور خلال حرب الثلاثين عاما التى اجتاحت اوربا ما بين عامى ١٦١٨ — ١٦٤٨ — وهى تتناول الحرب على أنها احد منتجات الانسان المتضمنة فى التاريخ . ويؤكد برشت هذا المعنى بعبارته : « ان حرب الثلاثين عاما هي اول الحروب العملاقة التى جلبتها الراسمالية على أوروبا » .

ويريد برشت ان يؤكد مضمون المسرحية عندما يكتب فى ملاحظاته المصاحبة لها : « فى الحروب لا يمكن ان يقوم صغار القوم بعقد صفقات كبيرة . ان الحرب استمرارللصفقات بطرق اخرى . وهى تجعل الفضائل الانسانية

( ٢٣ ) Keith Dickson, ,,History and Brecht's Chronicle of the Thirty Years War''

مهددة حتى لاولئك الذين يمارسونها . وان اى تضحية فى سبيل مقاومة الحرب ضرورية ولازمة » . ان هذه التحذيرات من جانب برشت هي الدرس الذى لاتتعلمه الام الشجاعة خلال المسرحية بالرغم من خسائرها الفادحة بموت أولادها الثلاثة . انها لا تفهم ان موت اولادها نتيجة حتمية لمحاولتها الاستفادة من الحرب عن طريق التجارة والربح في ظروف الحرب لان المجال ليس مجالها ولانها بحكم موقعها الطبقى يجب ان تناضل ضد الحرب لا أن تستغلها لمصلحتها الشخصية . بالرغم من انها تقول : «ان الحرب ليست الا تجارة» فهى تجهل دلالة هذا المعنى بالنسبة اليها . انها لا تدرك انها فى الجانب الخاسر . لانها بحكم مكانها الاجتماعى مستقلة من قبل المنتفعين الحقيقيين من الحرب أى الذين يشنون تلك الحروب من أجل مصالحهم ، وانها هي مجرد سلعة مثل باقى السلع التى تتاجر هي بها . وانها لذلك سوف تسحقها الحرب التى تعتبرها مصدرا لرزقها . يقول برشت : «ان الام الشجاعة تتعرف على الاساس التجارى للحرب ، وهذا ما يهمها فقط . انها تؤمن بالحرب حتى النهاية » .

**ان شجاعة مثل جاليليو تفتقد الى الوعى الاجتماعى . اذا كان جاليليو يؤمن فى البداية باستقلال العلم عن المجتمع ، فان الام الشجاعة لا ترى العلاقة بين الحرب كتجارة والمجتمع .** وعلى هذا فهى لا تفهم موقعها من كل هذا . ان جهلها بهذه الامور يثير مشكلة الوعى على مستوى الجماهير . ان وعى الجماهير المتخلف كما تظهره المسرحية نتيجة تاثير الاسطوره وهو لذلك وعى مزيف كما يقول التوسير ويعكس « أيديولوجيا غير منقودة » .

المألوف ، المعروف ، الاساطير الشفافة التى يتعرف فيها مجتمع ما او عصر ما على نفسه ( ولكنه لا يعرف نفسه ) انها المراة التى ينظر فيها من أجل التعرف على ذاته . ولذا يجب كسرها اذا رغب المجتمع او العصر معرفة نفسه . . . ان ايديولوجيا اى مجتمع أو اى فترة تاريخية تكمن في وعى ذلك المجتمع او تلك الفترة بنفسها . . وهى عادة تجد اشكال ذلك الوعى فى صورة عن الوعى . . . في شفافية اساطيرها .

**ان الاسطورة باعتبارها احد المكونات الثقافية فى حضارة اى بلد تشكل احد اشكال تزييف الوعى** ، وهى تستخدم عامة عندما يعجز الانسان عن التفسير العقلانى اى ايجاد براهين وادلة لتفسير ظاهرة معينة . وتستخدم أيضا لتثبيت قيم بالية وذلك لتحقيق مصالح معينه . وتستخدمها القوى الرجعية لتثبيت مصالحها . ولاضعاف وعى الجماهير بهدف ابعادها عن مصالحها وحقوقها ولجعل وعيها يتحجر عند قيم بالية . وهذا اغتراب لوعى الجماهير . ان تخلف وعى الام الشجاعة يجعلها مغتربة ومغلوبة على أمرها حتى النهاية يجرفها تيار الحرب من بلد الى بلد وهى تتبعه كالماخوذة لانها لا تملك القدرة على التحكم فى مصيرها وهذا ما يظهره المشهد الاخير الذى تدور فيه الام الشجاعة بعربتها حول نفسها وهذه الحركة رمز على استلاب ارادة الشخصية التى تمثل الجماهير المستغلة فعدم وعيها بحركة التاريخ يجعلها تدور داخله مدفوعة بقوة الاحداث . بدلا من أن تتحرك مع التاريخ وبه ومن خلال الوعى الذاتى ببيان حركة التاريخ من صنع الانسان . وانها تملك القدرة على تحريكه . وان مسئوليتها تكمن في تحريك التاريخ .

**ويعالج برشت الاسطورة مرة ثانية في مسرحيتين من تلك الفترة هما الانسان الطيب. ودائرة الطباشير القوقازية » ولكن هذه المرة** يقدم الاسطورة كأحدعناصر «تكنيك الاغتراب» واستخدام للاسطورة يعتبر رجعة للوراء من أجل التقدم لانه يرغب ان يعرض الحاضر والماضى من خلال المستقبل ليعطى تأويلا جديدا للماضى فى ضوء الرؤية المستقبلية . ولذلك فهو يفرغ الاسطورة من مضمون رجعى ويصل فيهامضمونا تقدميا مرتبطا بتغيير المجتمع من أجل ازالة الاغتراب المتمثل فى استغلال الانسان للانسان .

ان القيمة الرئيسية فى مسرحية الانسان الطيب هى الشخصية المنقسمة على نفسها والتى تمثلها شان تى ( فتاة الليل الطيبة المستغلة ) وشوى تا ( التاجر الراسمالى القاسى المستغل وتقوم الممثلة بالدورين بالتبادل عن طريق استبدال الملابس ووضع قناع يمثل شخصية شوى تا الشريرة . ولكن المسرحية لا تعالج هذا الانقسام من زاوية سيكولوجية ، بالرغم من انها تعالج في مجال التحليل النفسى على انها ظاهرة نفسية )ولكن برشت يقدمها على أنها مشكلة اجتماعية ذات ابعاد اقتصادية . وهذا الانقسام وهو مظهر من مظاهر اغتراب النفس هو انعكاس للصراع الاجتماعى . فهو يعالج التوتر النفسى في حقيقته اى كانعكاس للتوتر الاجتماعى ان ما تعانيه الشخصية من توتر نفسى هو أصلا توتر اجتماعى يقوم فى التوتر بين قوى الانتاج وتخلف علاقات الانتاج القائمة على الاستغلال والملكية الخاصةوهو مايمثله شوى تا .وذلك يخلق التوتر بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج وينعكس على نفسية الفرد . والسؤال الذى تطرحه المسرحية فى النهاية هو : **الى اى حد يمكن ازالة التوتر فى الواقع الاجتماعى ؟**

ان انهيار شان تى في نهاية المسرحية وصرختها اليائسةعندمالرفض الالهةمساعدتها وتتركها عائدة الى السماء . يتلوه الابلوج الذى يلقيه الممثلون والذى يلخص مضمون المسرحية في تركيبه تجمع التناقض وتشير الى حل التناقض .

ما هو ردكم ؟

هل يجب أن يكون الناس افضل ؟

هل يجب تغيير العالم ؟

أو الالهة فقط ؟

أم يجب الا يكون هناك الهة على الاطلاق ؟

ان هناك حلا واحدا نعرفه :

وهو أن تفكروا بعد انصرافكم

أى القرارات توصون بها

لمساعدة الناس الطيبين فى الوصول الى نهاية سعيدة

سيداتى سادتى . نحن نضع ثقتنا فيكم :

يجب ان تكون هناك نهايات سعيدة ، يجب يجب ، يجب .

ان برشت يفرغ المضمون الخرافى للاسطورة ويستبدله بمضمون دنيوى علمانى لكى ينقل رؤيته عن الاستغلال فى المجتمع الراسمالى المعاصر .

فمثلا هو يحتفظ بالالهة ولكن بعد أن ينزع عنها الهيبة والغموض عندما يقدمهم على المسرح فى ثياب فاخرة واقدامهم مغروسة فى الارض ويتبادلون حديثا عاديا جدا يبدون فيه خوفهم من غضب رؤسائهم فى السماء فى حالة

فشلهم في مهمتهم التي نزلوا من أجلها الى الارض . ان تقديم الالهة في صورة دنيوية وبأسلوب ساخر هو احد وسائل تكنيك الاغتراب والهدف منه هو أن يرى المتفرج أن مصير الانسان يحدده الانسان وليس قوى غيبية . والالهةهنا ترمز الى المثالية البرجوازية المسئوله عما يحدث من استغلال بمحاولة تغليف ما يحدث بغلاف من الغموض بحيث يتوهم الانسان المستغل أن مصيره تحدده قوى غيبية ، وان حياته الحقيقية التي سيستمتع بها ليست في هذا العالم وانما في عالم اخر .

ان شا نتى الطيبة الضعيفة المستغلة تتحول الى شوى تا الشرير القوى المستغل لكي تحمى نفسها من استغلال الاخرين . ويؤكد برشت أن العلاقات الاجتماعية القائمة على الاستغلال تجعل الانسان مغتربا وتفرض عليه أن يتعامل بأسلوب المغترب . فكل الفضائل والصفات الطيبة في الانسان كالحب ومساعدة الاخرين تعتبر رذائل فى المجتمع المغترب لانها تنقلب ضد الانسان بمعنى انها تساعد على تثبيت الاوضاع القائمة . اما ما تحتاجه الجماهير المستغلة ليس الحب والمساعدة (اى القيم البرجوازية) وانما الحب والوعى وهو ما يدفعهما لتغيير وضعها الاجتماعي وهذا مايشير اليه الابيلوج .

فالقضية الرئيسية في مسرحية دائرة الطباشير هى القانون والتغير الاجتماعى . يعرض برشت القانون على أنه من صنع الطبقة الحاكمة ولخدمة مصالحها التى تتلخص في الملكية الخاصة ، وهو بالتالى مغترب من الجماهير . والقيم الاجتماعية المترتبة على مجتمع الملكية الخاصة هى الدافع والمحرك وراء قصة جروشار والطفل . والقيمة الاجتماعية التى تطرحها المسرحية كبديل هى على الضد من ذلك . يقرر امير اسكندر في مقاله « برشت الفن والسياسة » الاتى : المغزى الاجتماعى للمسرحية هو فى بساطة توقف امكانية الحصول على شيء ما على قيمة العمل الذى يبذل من أجله

فالملكية بمعناها التقليدى فى المجتمعات الاشتراكية ليست مشروعه في نظر كاتب المسرحية طالما ان العمل من اجلها لم يعادلها .. ان الام الشرعية للطفل لم تبذل من أجله ولم تضح فى سبيله مثلما فعلت جورشا بل لعلها لا تريد الطفل الا لانه الوريث لاملاك ابيه .. اماجروشا الخادمه البائسة والوحيدة فهى التي ضحت من أجله . هى التى تحملت العذاب في المرتفعات الشمالية فى سبيله وفقدت خطيبها وتحملت المهانة حتى لا تهدد حياته .

وتصل المسرحية الى هذه النتيجة عن طريق استخدام الاسطورة الصينية القديمة دائرة الطباشير وهى التي يلجأ اليها القاضى ازدك لكى يحكم ببنوة الطفل وحكمه يأتي مؤكدا المعنى الاجتماعى الجديد الكامن فى المسرحية

ان الفكرة الاجتماعية التى يرغب في نقلها الى المتفرج تتلخص فى اغنية المغنى فى نهاية المسرحية .

لاحظوا معنى الاغنية القديمة :

ان ماهو موجود سوف يؤول لمن يستحقونه

فالاطفال سيؤولون الى الذين يرغبون فيهم والعربات للسائقين المهرة يقودونها بمهارة .

والوادى الى من يرويه حتى يطرح الفاكهة

• • •

**في الاحتفال بمرور ثمانين عاما على مولد برشت اقيم مهرجان لعرض مسرحياته في برلين الشرقية وانعقدت مؤتمرات وندوات وكان الموضوع الرئيسى الذى نوقش في الندوه الرئيسيه هو برشت بين التراث والمعاصرة ونشيرها الى مقال امير اسكندر الذى كان احد المشتركين فى هذه الندوة :**

● وقد يكون مفيدا ان اذكر في هذا المجال عبارات قالها لى يوما ارنست شومخر استاذ علم الجمال والدراما بجامعة همبولت في برلين. وكان الحديث يدور ساعتها عن مستقبل مسرح برشت قال شوبخر ماذا علينا ان نصنع البرلينز انسامبل ان علينا ان نقرر الان هل نتركها تركز جهودها على الصراع الطبقى وهو امر لم يعد الان في مركز الصدارة من تفكيرنا وحياتنا أم نحولها الى متحف يزوره الاجانب ؟ وساعتها تعجبت لهذا القول فالمعنى الذى ينطوى عليه هو ان مسرح برشت لايصلح الا لمرحلة تاريخية معينة ولا يتناسب الا مع طور محدد من اطوار التغير الاجتماعي ، اى انه فى النهاية فن مؤقت مرحلى محدود القيمة والاثر محدود ذلك الطور التاريخى — الراسمالى فى حياة المجتمعات وقلت يومها لشومخر : ان الفن العظيم ان كان عظيما بحق يعيش على مر القرون وشاهدنا الاكبر هو المسرح الاغريقى نفسه . ولكن شومخر رد قائلا . ان علينا ان نقدر ما في المسرح الاغريقى من جوانب تاريخيه متقدمه .. وان نكشف عن التطور التاريخى من خلال الفن ولكن علينا ايضا ان نوضح الحدود الخاصة — لهذا التطور اى علينا ان تكشف ما هو متقدم ، عما هو محدود فى نفس الوقت اننا نحتاج دائما الى نظرة تاريخية

ان فكرة تحويل مسرح برشت الى مسرح كلاسيكى بالمعنى التقليدى يتعارض مع منهجه لانه متطور ، والتناقض الذى سيظهر من خلال هذه المشكلة هو ان الاعمال العظيمة لكونها عظيمة تصبح كلاسيكية ، اى جزءا من التراث ولكنها فى نفس الوقت تصبح عقبة امام ظهور اعمال جديدة تحاول تطويرها والمشكلة بالنسبة لبرشت هى : لانه عظيم لابد ان يصبح كلاسيكيا وهو عندما يتحول الى كلاسيكى يكون عقبة امام تطويره ولازالة هذا التناقض على من يحاول ان يطور مسرح برشت ان يلتفت الى الفكرة المحورية فى مسرحه والتى عبرنا عنها فى هذا المقال .

ان اى مسرح جديد يقوم على تطوير مسرح برشت يجب ان يتجاوز المرحلة الثالثة التى عالج فيها برشت الوعى على المستوى الانسانى وعلاقته بمشكلة الاغتراب بمعنى انه يجب عليه ان يرفع التناقض الى مستوى ارقى . اذا كان منهج برشت يقوم على الكشف على التناقضات في مجتمعات الراسمالية من خلال علاقات بين شخصيات المسرحية بهدف ابراز حالة الاغتراب الناتجة عن الملكية الخاصة والاستغلال ، فهل زوال الملكية الخاصة والاستغلال معناه زوال مسرح برشت ؟ ان الفكرة المحورية هي الاغتراب والوعى كحل لمشكلة الاغتراب وهذا مجاوز للمجتمع الطبقى الراسمالى لانه بزوال هذا المجتمع لا يزال التناقض وانما يرتفع الى مستوى ارقى بمعنى ان يصبح بين الانسان والطبيعة . ان قدرة الانسان المتزايدة على التحكم فى الطبيعة بمساعدة العلم والثورة التكنولوجية المصاحبة للثورة الاشتراكية تجعل مسار تطور المسرح يبدو غامضا . اذا كان المسرح فى اصل نشاته جزءا من الطقوس الدينية بمعنى انه تعبير عن اغتراب الانسان عن الطبيعة وعدم قدرته على التحكم فيها واذا اعتبرنا تاريخ المسرح تعبيرا عن اغتراب لانسان ومحاولته تجاوز هذا الاغتراب ، اى ان تاريخ المسرح تعبير عن النكوص الذى مرت به الحضارة البشرية فى مسارها نحو اللاغتراب ، فهل يعنى هذا أن الانسان فى حالة اللا اغتراب وسيطرته على الطبيعة يصبح في غنى عن المسرح . والمطلوب هو الاجابة على هذا السؤال .

## المراجـــع

1. Arihusser, Louis,. **For Marx.** London : NLB, 1977.

2. Aristotle, **Poetics**

3. Benjamin, Walter. **Understanding Brecht.** London : NLB, 1977.

4. Brecht, Bertolt. **Brecht on Theatre** (ed.) John Willett. London : Methuen, 1978.

5. Erlich, Victor. **Russian Formalism.** The Hague, 1955.

6. Grimm, Reinholt. „Verfremdung : Beitrage zu Wesen und and Ursprung sines Begriffes,'' **Revue de la Litterature Comparee,** vol. 35, 1961.

7. Marx, Karl. **Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy,** Peking : Foreign Languages Press, 1976.

8. Joll, James. **Europe Since** 1870. London : Penguin, 1976.

9. Shlovsky, Victor. **Art as Method.** Moscow, 1959.

10. Willett, John. **The Theatre of Bertolt Brecht.** London : Methuen, 1977.



مطالعات

أحمد أبو زيد

# أصوات من الماضي

لم يحظ علم من العلوم في السنوات الاخيرة بمثل العناية والاهتمام اللذين حظي بهما علم آثار ما قبل التاريخ ، او اركيولوجيا ما قبل التاريخ Prehistoric Archaeology . فلقد شاهدت السنوات الاخيرة ظهور عدد كبير من الكتب والدراسات التي تناولت تاريخ ذلك العلم ونشأته والانجازات التي تمت فيه على ايدي الانثربولوجيين الاركيولوجيين بوجه خاص ، وعلماء الآثار بوجه عام ، بحيث بدات الانثربولوجيا الاركيولوجيا تحتل مكانا بارزا بين فروع الانثربولوجيا الاخرى ، وبحيث بدأ عدد من علماء الاركيولوجيا او علم الآثار العام يتحولون الى انثربولوجيين اركيولوجيين ، يهتمون بقراءة الآثار القديمة التي ترجع الى عصور ما قبل التاريخ السحيقة ، بقصد الوصول الى حياة تلك الشعوب ونظمهم وثقافتهم وانماطهم الحضارية والفكرية ، والقيم التي كانت تحكم سلوكهم . وقد افلح كثير من هذه الكتب في ان يجعل الاحجار والصخور والنقوش القديمة تتكلم وتنطق بلغة انسانية مفهومة ومشتركة ، كما افلحت في أن تقدم بذلك للقراء صورة حية نابضة بالحياة والحركة عن تلك الجماعات التي خلفت وراءها تلك الكنوز الحضارية الضخمة الفنية .

ولقد شغل كثير من الباحثين والعلماءانفسهم فى الآونة الاخيرة بالكتابة فى مناهجالبحث فى الاركيولوجيا واساليبها وطرائقها والوسائلالمتبعة فى الحفر والتنقيب ، واهم الاكتشافات التي تم العثور عليها والمخاطر التي يتعرض لهاالباحثون اثناء تلك العمليات ، وملأوا تلك الكتابات بقصص مثيرة تكشف عن الجانبالانساني فى تلك العمليات ، وهو جانب يتمثل فى التضحيات والآمال والآلام التي يتعرض لهاالباحثون ، ولكنها ـ وهذا هو المهم ـ تكشف عن مدى ايمان هؤلاء العلماء برسالتهم ، وكيفان ذلك الايمان يذلل الكثير من الصعاب ويدفع الى تحمل العناد والمشاق لتحقيق الرسالةوالعمل على تبليغها للآخرين . ويمتلىء سجل علم الآثار باسماء كثيرة خليقة بالاحترام والتبجيلمن امثال جلين دانييل Glyn Daniel وسير مورتيمر هويلر Sir Mortimer Wheeler ومن قبلها بت ريفرز General Pitt-Rivers الذى قام بكثير من الحفائر فيأواخر القرن الماضيوانفق عليها الكثير من ماله الخاص ، ثم وهب كل ما عثر عليه الى جامعة اكسفورد بحيث اطلقاسمه على متحف الاثنوجرافيا في تلك الجامعة العريقة . ولا يخلو ذلك السجل من أسماء عددمن العلماء العرب والمصريين بوجه خاص من امثال سليم حسن وسامي جبره وغيرهما ممنأسهموا فى الكشف عن جانب كبير من الحضارة المصرية القديمة. وهؤلاء جميعا انفقوا من اموالهمالخاصة لكي يبعثوا الحياة من جديد فى روح بعض الحضارات البائدة المدفونة ، ولكى يصلواالحاضر بالماضى ويضعوا امام ابصارنا الصورة الكملة لحياة الجنس البشرى منذ اقدم عصورهالتي امكن التوصل الى معرفتها حتى الوقت الحالي . وليس من شك فى ان الكثير مما توصلواالیه خليق بأن يدفع الى تغيير بعض آرائنا وافكارنا عن ( بدائية ) الانسان فى مراحله الاوليوالمبكرة ، والى اعادة النظر فى قدرة الانسان فى تلك المراحل على الخلق والابتكار والابداعوعلى ( صنع ) الحضارة .

وكما يقول فيليب باركر Philip Barker فى بداية كتابه عن «اساليب الحفر الاركيولوجي» The Techniques of Archaeological Excavation « أن الحفر والتنقيب يستردان من الارضالادلة والبيانات الاركيولوجية التي لا يمكن الحصولعليها بغير هذه الوسيلة . فالتربة وثيقة تاريخية تحتاج بالضرورة ـ كما هو الامر بالنسبة لكلالوثائق والسجلات الاخرى ـ الى من يحللها ويترجمها ويفسرها قبل ان يمكن استخدامها ،وذلك لان الحفر هو بالنسبة لفترات ما قبل التاريخ الطويلة جدا من تاريخ الجنس البشرىهو تقريبا المصدر الوحيد للمعلومات ، كما انه بالنسبة للفترات شبه التاريخية والعصورالتاريخية احد المصادر الهامة عن الادلة حين لا توجد الوثائق ، او حيث تكون الوثائق المتاحةغير كافية او غير واضحة ، وكلما كانت اساليب وطرق الحفر والتنقيب دقيقة كانت التفسيراتوالتأويلات التي تصل اليها اكثر دقة واكثر صحة وصدقا » (صفحة ١١) .

وربما كان هذا هو الدافع الاساسي الذىدفع باركر الى ان يكتب هذا الكتاب ، ولكنه يعترف بانه لا يهدف الى أن يكون كتابه مرشداًاو دليلا كاملا للحفر والتنقيب ، كما انه لم

يحاول أن يتعرض بالوصف لمختلف طرق الحفرفى مختلف الاماكن والمواقع ومختلف انواع التربة ، وانما كان يهدف منه الى ان يعطىللقارىء صورة لما كان يعانيه هو نفسه من صعوبات ومتاعب ، وما يقابله من مشكلاتتحتاج الى الحل السريع اثناء وجوده فى (الميدان) او ( الحقل ) أو اثناء محاولته قراءة وتفسيرنقش من النقوش ، أو اثناء وقوفه امام ( لوحة الرسم ) « ومعظم هذه المشكلات كانت تظهر ـفي رايه ـ من نقص وعدم ملاءمة اساليب ووسائل الحفر والتنقيب ، ومن هنا كان يتعينعليه ـ فى هذا الكتاب ايضا أن يحاول ( تنقية ) هذه الاساليب والطرق على امل ان يؤدى ذلكالى الحصول على ادلة اكثر دقة وتعقيدا ، مع الاعتراف فى الوقت ذاته بان الحصول على مثلهذه الادلة والشواهد سوف يستلزم بالضرورة الالتجاء الى اساليب اخرى فى التصنيفوالتفسير والتاويل ، ولكن هذا كله يهون مادام يؤدى فى آخر الامر الى مزيد من الفهم العميقللماضي . والمهم هنا هو أن الحفر ليس الا وسيلة للحصول على المعلومات وعلى اكبر قدرممكن من الادلة والشواهد ، وهو أشبه شيء بالجراحة ليس فقط من حيث الخطورة ولكنأيضا من حيث الدقة التي يجب مراعاتها فى كل خطوة وفى كل ضربة فاس او ضربة مبضع . الاأن الحفر يختلف عن الجراحة من حيث ان ضربات الفاس تؤدى الى تدمير الموقع الذى يقومالاركيولوجي بالحفر والتنقيب فيه . فكل موقع اثرى هو بمثابة وثيقة يمكن قراءتها بواسطةباحث منقب ماهر ، ولكن هذه الوثيقة يتم تدميرها تماما اثناء عملية القراءة ذاتها . ومنناحية اخرى فان دراسة الموقع عن طريق الحفر والتنقيب يمكن اعتبارها تجربة لا يمكن اعادتهااو تكرارها باى حال من الاحوال نظرا لتدمير ذلك الموقع اثناء القراءة الاولى . وعلى ذلك نجدانه بينما يمكن اثبات صحة او كذب التجارب فى مختلف العلوم من طريق اعادة اجراء التجربةوملاحظة النتائج بدقة فان المعلومات التي نحصل عليها من عمليةالحفر الاولى يصعب اثبات صحتهااو كذبها بنفس الطريقة ( اى عن طريق اعادة الحفر ) ، خاصة وانه لا يمكن العثور على موقعيناثريين متماثلين تمام التماثل ، سواء من حيث الظروف العامة او من حيث التفاصيل . ( صفحة ١٢ )

وهذا كله معناه فى آخر الامر ان مسئوليةالاثرى مسئوليه ضخمة الى ابعد حد ، لانه اذا مضى فى قراءة وثائقه ( الاكتشافات التي يعثرعليها ) في الوقت الذى يدمر فيه الموقع الذى عثر فيه على تلك الوثائق فان المعلومات التييدلى بها الى القراء او الباحثين سوف تكون خاطئة بالضرورة دون أن يمكن تصحيحها اوتصويبها ، بل وحتى دون أن تكون هناك فرصة لمعرفة ماذا كانهناك خطا فى التفسير والتاويل. ومن هنا كان باركر يعتقد أن المهمة الاولى التى يجب أن يضطلع بها الباحث الاركيولوجي هي أنيقدم لغيره من الباحثين والدارسين اكبر قدر ممكن من الادلة والشواهد الاركيولوجية السليمةالتي لم يمسسها التشويه والتزوير والتحوير ؛ وأن يضعها امامهم بطريقةيتمكنون معها منالافادةمنها واستخدامها في ثقة واطمئنان الى سلامة الاسلوب الذى اتبعه فى الحفر وفىالتصنيف والقراءة والتفسير . بل الاكثر من

ذلك فان من واجب الاركيولوجي أن يعمل علىنشر تلكالمعلومات علىأوسع نطاق ممكن وبمختلف الطرق والوسائل حتى تصل ، ليس فقط الىالمتخصصين ، بل وايضا الى عامة الناس وذلك عن طريق عرضها فى المتاحف او تقديمها من خلالالبرامج الاذاعية والتلفزيونية . فهذه فى نظرى امور لا تقل اهمية عن النشر العلمي الدقيقالذى يقوم بهالباحث لتعريفالعلماء والمتخصصين بنتائج بحوثه واكتشافاته .

والواقع ان هذه المسالة كان قد انتبهاليها ونبّه عليها بت ريفرز Pitt-Rivers عام ١٨٨٧ ، اذ يقول فى الجزء الاول من كتابهالضخمالذى يقع فى اربعة أجزاء بعنوان Excavations in Cranborne Chase « ان المنقبين ـكقاعدة عامة ـ يسجلون فقط تلك الاشياء التي تبدو لهم مهمة وقت ممارستهم عملية الحفر .الا ان ثمة مشكلات جديدة فى الاركيولوجيا والانثربولوجيا تطفو دائما على السطح ومنالصعب أن تخطئها عين عالم الانثربولوجيا .. بحيث يجد ـ حين يعود الى الوصف القديمللبحث عن مزيد من الشواهد والادلة ـ انالنقاط التي تعتبر فى نظره ذات أهمية بالغة قد اغفلت تماما لانها لم تثر حينذاك اى اهتمام . ولهذا كان الواجب يقتضي منالباحث المنقب ان يسجلجميع التفاصيل بطريقة تتيح الرجوع اليها فى سهولة ويسر ، كما يجب أن يكون الهدفالرئيسيلعالم الآثار هو العمل على تجنب اصدار الاحكام والآراء والتقديرات الشخصية بقدر الامكان » (P. XVII) ثم لا يلبث بت ريفرز أن يذكر فى **الجزء الثاني** الذى نشره عام ١٨٨٨ أنه حاولان يسجل فى كتابه كل المعلومات التي توصل اليها بالفعل اثناء الحفر والتنقيب ، حتى تلكالتي لا تستخدم فى المستقبل على الاطلاق ، بل وايضا تلك المعلومات التى قد يثبت في المستقبلانها عديمة الجدوى والفائدة ، كما انه حاول ان يقلل ما استطاع من ان تتدخل ميوله واهواؤهالشخصية فى اختيار المادة التي يضمنها فى ذلك الكتاب رغم صعوبة ذلك .

ولقد حدثت تغييرات اساسية فى اسلوبالحفر والتنقيب منذ أواخر القرن التاسع عشر ، على ما يقول باركر . ذلك ان معظم الاركيولوجيينكانوا يميلون في أول الامر الى التنقيب الافقي ثم تحول الاتجاه الى التنقيب الراسي والعمودى ،ثم لم يلبث هؤلاء الاثريون أن ارتدوا مرة ثانية الى اساليب وطرق الحفر الافقي .... كانالاركيولوجيون الاوائل يفضلون ان يقوموا بالحفر والتنقيب فى مواقع ممتدة ومساحات كبيرة علىأمل ان يتعرفوا على الموقع ككل ، ولكنهم وجدوا ان ذلك كثيرا ما يضيع عليهم فرصة التعرف علىالدقائق والتفاصيل ، كما انه كثيرا ما كانت تفوتهم بعض المعلومات والشواهد التي تختفيداخل الطبقات والتي يحتمل ان تساعد فى فهم التتابع الزمني فى الموقع . ولقد تعرض لهذهالاخطار بالذات الاثريون الاوائل فى انجلترا الذين اهتموا بالحفر فى مواقع المدن الرومانية من امثال Carowent وروكستر Wroxeter ، ولذا عدل عن هذا الاسلوب فى الثلاثينات تحت ضغطومعارضة سير مورتيمر هويلر الذى كان يوصي بالتركيز على مواقع محددة بالذات ، وان كانهو نفسه جمع بين اسلوبي الحفر لكي يصل

الى اكبر قدر ممكن من الشواهد والمعلومات . ولكن الملاحظ ان تلاميذ هويلرركزوا تركيزا شديدا على الحفر فى مساحات اصغر ، وبالغوافىذلك مبالغة شديدة فى كثير من الاحيان بحيث اخطأوا الهدف مرات ومرات . الا ان هذالا ينفى ان هؤلاء التلاميذ حصلوا على تفاصيل دقيقة جدا من المواقع الصغيرة التي حفروا فيهاعلى اعماق كبيرة . وكان لهؤلاء التلاميذ والاتباع مبرراتهم في الالتجاء الى هذا الاسلوب ، وهىمبررات تتصل بطبيعة بناء المدن الرومانية ذاتها، والفترة الطويلة نسبيا التى كانوا يريدونتغطيتها فى حفائرهم ، والتي تصل الى حوالي اربعمائة سنة ، ولكن هذه الطريقة لمتكن لتجلب اليها علماء الاركيولوجيا المتخصصين فى عصور ما قبل التاريخ حيث يكون من الصعبتحديد المواقع بدقة ، وبخاصة فيما يتعلق بحدود المباني والمساكن والمآوى . وعلى الرغممن رجوع معظم الاركيولوجيين فى الوقت الحالى الى الاساليب الافقية فان مساحة المواقع التيىيحفرون فيها الآن اقل بكثير جدا مما كان عليه الوضع فى اول الامر .

ومع ان باركر يشير فى كتابه الى جهودالاركيولوجيين البريطانيين بوجه خاص فان ما يقوله عنهم ينطبق الى حد كبير على غيرهم منالاثريين والمشتغلين بالحفر والتنقيب . والمهم هنا ان الاركيولوجى يتحتم عليه ان ينشر اكبرقدر ممكن من المعلومات التفصيلية الدقيقة عن اكتشافاته لان ذلك خليق بان يبعث الثقة فىنفوس القراء ويبعد عنه مظنة اساءة التأويل والتفسير ، وان كان هذا لا يعني بالضرورة انتفسيراته هو تخلو تماما من الخطأ ، او حتى من التاثير بالاهواء الشخصية والنظرة الذاتية ، فلكلباحث وجهة نظره الخاصة فى التفسير . ولكن تسجيل الحقائق والمعلومات يتيح الفرصةلغيرهلاعادة النظرفىالتفسيرات السابقةومراجعتها واخضاعها للنقد ، مما يؤدى في اخر الامر الىالوصول الى تفسيرات ونظريات اخرى قد تكون اكثر دقة واقرب الى الصدق .

ومع ذلك فلابد من ان ناخذ في الاعتبار انالدراسات الحقلية التي يقوم بها الاركيولوجيون لا تتم عشوائيا ، وانه لابد ان تكون موجهة منذالبداية نحو دراسة مشكلات معينة بالذات ، وان كانت الآراء تتضارب تضاربا شديدا حول هذهالنقطة الاخيرة . فبعض علماء ، الاركيولوجيا ممن يؤمنون بضرورة تطبيق المنهج العلميالتجريبي بحذافيره يعتقدون بضرورة وجود مشكلة محددة توجه البحثويحاول الاركيولوجيأن يجد حلا لها ، وان الهدف الاخير من عملية الحفر والتنقيب هو القاء بعض الاضواء على عددمن التساؤلات التي يلقيها هؤلاء الاركيولوجيون على انفسهم او التي تدور في اذهانهم . الا انهذا الاتجاه ، وان كان سليما من الناحية النظرية البحتة فانه يصطدم بكثير من الصعوبات ، لانالاركيولوجى الذى يقوم بالحفر لا لشيء الا للبحث عن حقائق وبيانات وشواهد تتعلقبالتساؤلات التي تدور فى ذهنه دون ان يهتم باى شيء آخر سوف تفوته معلومات وحقائقاخرى كثيرة ، او على الاقل سوف يغفل عن ملاحظة كثير من التفاصيل والمعلومات فى نفسالطبقة التي يقوم بالحفر فيها او فى الطبقات الاخرى او فى العصور الاخرى التي لا تدخل فىدائرة اهتمامه . والادهى من ذلك ان هذه

الشواهد والادلة والبيانات كثيرا ما تدمر تدميراتاما اثناء عملية الحفر وتضيع كلية دون أن تجد من يقوم بتسجيلها ودراستها ، وفى ذلك خسارة كبيرة على العالم .

والمشكلة الرئيسية هنا هي ان المنهج العلمي التجريبي لا يمكن اتباعه وتطبيقه بدقة على ما يقول باركر . فليس فى الامكان اجراء التجارب فى مجال الاركيولوجيا ، كما انه من المستحيل تكرار التجربة ان كنا نعتبر عملية الحفر ذاتهــا بمثابة التجربة في العلوم الطبيعية ــ على ما ذكرنا من قبل . فكل موقع يختلف اختلافا يكاد يكون تاما عن اى موقع آخر مهما كان صغير المساحة ، وبذلك فانه لا يمكن التعميم او الاستشهاد بمايتم العثور عليه فى موقع على ما يمكن ان يتوفر فى موقع آخر . يضاف الى ذلك انه من الصعب ان لم يكن من المستحيل ــ اختبار أية مشكلــة جزئية عن طريق الحفر نظرا لان الموقع يكون في العادة شديد التعقيد حتى وان كانت مساحتــه محدودة للغاية . بل الاكثر من ذلك فان القيام بعملية الحفر من اجل الاجابة على سؤال محدد بالذات كثيرا ما ينتهى الى العثور على شواهد وبيانات ومعلومات وادلة لم تكن متوقعه علــى الاطلاق ، بل وقد لا تكون لها صلة من قريب أو بعيد بالمشكلة الاصلية التي وجهت عملية الحفر فى بداية الامر ، وكثيرا ما تثــير هــذه المعلومات والقرائن من المشكلات اكثر مما تحل .

ومع ذلك فان باركر يؤمن بانه ليس هناك من علماء الاركيولوجيــا من يقدم على احــدى عمليات الحفر والتنقيب دون أن تكون فى ذهنــه بعض المسائــل او المشـــكلات ، أو علــى الاقل دون ان تكون لديه فكرة ولو عامة عما يمكن أن يؤدى اليه الحفر وما يتوقع العثــور عليه ، والا لما كان هناك مبرر يدعوه الى الحفر فى ذلك الموقع بالذات دون غيره من المواقــع . فالحفر او التنقيب عملية ( انتخابية ) دائمــا والانتخاب أو الاختيار يقوم على المفاضلة بين مختلف المواقع ويتأثر الى حد كبير بالتوقعات وبما يعتقده الاركيولوجى عن أهمية المعلومات التى يتوقع الوصول اليها . وعلى أية حــال فان هذه التساؤلات لابد من أن تكون واســعة وعريضة بقدر الامكان حتى لا تصطدم بالواقع الذى قد يخالف كل التوقعات ويهدمها تماما . ومــع ذلك فالاغلب ان الباحث الاركيولوجــى يعــدل ويغير مــن تساؤلاته اثناء عملية الحفــر حسب الشواهد التى يعثر عليها ، اى أن ما يعثر عليه يثير لديه تساؤلات وتوقعــات جديدة، لم تخطر على باله من قبل ، وهذه التساؤلات والتوقعات قد تجعله يغير حتى من أســلوب الحفر واستراتيجيته . فكأنه يتعين على الباحث الاركيولوجي اذن ان يتوقع ظهور اشياء لــم يكن يحسب لها حسابا من قبل ، وأن يكــون على استعداد لتغيير موقفه وتعديله حســب ما يعثر عليه ، وان يعطى لكل ما يتوصل اليه من معلومات ما تستحقه من عناية واهتمام حتى ولو تعارضت مع توقعاته الاصلية .

وليس الحفر بالعلمية السهلة الهينة، كما انه ليس من السهل الميسور ان يكشف الباحث الاثرى خلال فترة زمنية محدودة عن كل مــا يحتويه الموقع من شواهد وبيانات ومعلومات ، الا اذا كان ذلك الموقع محدود المساحة الى حــد كبير جدا . ومن هنا فانه ليس من المحتمل ان

يتم الكشف تماما عن كل ما يضمه الموقع من معلومات ، خلال حياة ذلك الباحث ، خاصة ان اساليب الحفر والكشف قد بلغت في الوقت الحالي درجة عالية جدا من التعقد والدقة بحيث تساعد على الكشف عن شواهد لم يكن من الميسور العثور عليها او التوصل اليها باستخدام الاساليب والطرق التقليدية القديمة . فالحفر اذن بقصد الكشف عملية بطيئة للغاية ؛ ومن الافضل ان يضع الباحث الاركيولوجي منذ البداية خطة طويلة المدى بحيث يستمر العمل حتى بعد وفاته ، كما انه يتعين عليه للسبب ذاته ان يسجل كل ما يتم العثور عليه أولا بأول وبدقة متناهية حتى تفيد منه الاجيال التالية.

ومهما يكن من شيء ، فان المسئولية الكبرى التي يجب على الاركيولوجي ان يضطلع بها ازاء العلم والحضارة وازاء غيره من العلماء والباحثين هي — في رأي باركر — نشر نتائج حفائره بأسرع ما يمكن ، وان يكون امينا فيما يقوم بتسجيله ونشره وتوصيله الى الآخرين .

● ● ●

ويبدو ان العمل الاركيولوجي والحفر والتنقيب وما يكتنفها كلها من مخاطر ومتاعب ومشوقات قد جذبت الى ميدان الاركيولوجيا أعدادا كبيرة من العلماء والدارسين من مختلف التخصصات ، وممن كانوا قد بداوا حياتهم في مجالات أخرى غير علم الآثار ، ولكنهم لم يلبثوا امام نداء الماضي السحيق وما يفتحه امام الباحث من آفاق واسعة وعريضة وعميقة ومن تحديات أن تركوا مجال تخصصاتهم الاصلية ووهبوا حياتهم وجهودهم ، بل وأموالهم ايضا الى علم الآثار والى الحفر والكشف عن كنوز الماضي .وقد افلح بعض هؤلاء ( الهواة — المحترفين ) من أن يحققوا كثيرا من النجاح وان يبلغوا في ذلك الميدان شأوا كبيرا ، بحيث تركوا بصماتهم على تاريخ الحفر والتنقيب او على الاقل على تسجيل الآثار التي كشف عنها غيرهم ،كما افلح الكثيرون منهم في تقريب هذه العمليات والاكتشافات لأذهان القراء ، سواء منهم المتخصص أو غير المتخصص ، وان يعرضوا ذلك كله بأساليب كثيرة ومتنوعة ومثيرة . وقد ادى هؤلاء الهواة المحترفون بذلك خدمات جليلة لعلم الآثار أو الاركيولوجيا ، بل وللانسانية ايضا حيث افلحوا في ان يربطوا — بأسلوبهم الخاص — الحاضر بالماضي ، وان يضفوا على ذلك الماضي مسحة رائعة من الحياة ، وان يبرزوا مافيه من جمال وجلال وعمق وانسانية .

ويعتبر دوجلاس مازونوفيتش Douglas Mazonowitch أحد هؤلاء الهواة المحترفين الذين ارتادوا ميدان الاركيولوجيا — وبخاصة اركيولوجيا عصو ما قبل التاريخ — وهم في أواسط العمر ، وبعد ان كانوا قد وجهوا حياتهم نحو جوانب من النشاط العلمي والاقتصادي لاتمت الى الاركيولوجيا بصلة؛ فاذا ببعض الاحداث تعترض حياتهم بطريق الصدفة البحتة فتغير مجرى هذه الحياة تماما ،وتوجههم الى الاهتمام بعلم الآثار وبعمليات الحفر

او التسجيل والتفسير والتأويل والكتابة فيما يقومون بالحفر للبحث عنه او فيما يقومون بتسجيله وشرحه وتفسيره . ومازونوفيتش نفسه يعترف فى الصفحة الاولى من كتابه الشيق الطريف « أصوات من العصر الحجري Voices From the Stone Age الذي يسجل فيه قصة البحث عن فن الكهوف والمآوى والجدران بذلك كله حين يقول « ان تغيير نمط حياة الفرد بطريقة فجائية وكاملة يحتاج الى قوة عاطفية دافعة وعارمة ، وبخاصة حين يكون ذلك الانسان قد بلغ أواسط العمر حيث تكون العادات قد رسخت وثبتت واصبح من الصعب تغييرها او الخروج عليها . ولكي يبدأ المرء عملا جديدا تماما فى بلد غريب عليه ولا يعرف من لغته شيئا على الاطلاق فان الامر يحتاج الى بذل الكثير من المجهود العنيف المركز ، كما ان اتخاذ مثل هذا القرار وتنفيذه لن يتحققا الا اذا وجد المرء كثيرا من التشجيع والمؤازرة العملية من عدد كبير من الناس » . والظاهر ان دوجلاس مازونوفيتش قد وجد مثل هذه المؤازرة وذلك التشجيع حين فكر فى تحويل مجرى حياته الى عالم الاهتمام بفن الكهوف فى العصر الحجري ، فقد لقي ذلك الاتجاه تشجيعا وتحمسا من عدد من معارفه ممن يهتمون بالآثار والفنون والمتاحف ، اذ وجد نفسه بعد وقت قصير نسبيا وقد هجر مهنته الاصلية كفنان ورسام عادى ، وكمدرس في بعض كليات الفنون الجميلة ، لكي يتنقل بين كهوف العصر الحجري متتبعا للرسوم والدراسة التي تركها انسان ما قبل التاريخ على جدرانها ، فيقوم بتسجيلها ونشرها ويتخذ من ذلك وسيلة للعيش والدراسة واشباع الهواية معا ، ثم ليصدر لنا فى آخر الامر هذا الكتاب الطريف « اصوات من العصر الحجري » ( الناشر George Allen and Unwin, London, 1975

وبقلم الفنان الرقيق المبدع الذى يعرف كيف يستخدم فرشاته فى الرسم والتعبير بالخطوط والالوان عما يجول فى فكره وخاطره وقلبه يقص مازونوفيتش قصة اكتشاف كهوف الطميرة ( التاميرا Altamira ) فى شمال اسبانيا عام ١٨٧٩ ، وهو الكشف الذى تم بطريق الصدفة البحتة حين عثرت فتاة صغيرة تدعى ماريا Maria على نقوش تلك الكهوف اثناء نزهتها مع ابيها . وربما كان ذلك هو أول كشف على الاطلاق عن رسومات ونقوش العصر الحجرى لدى قانص الحيوانات ، وهى فى عمومها نقوش وصور على درجة عالية جدا من الجمال والدقة والقدرة على التعبير ، فقد افلح فنان عصور ما قبل التاريخ في ان يسجل بنجاح ما يصادفه هؤلاء الصيادون من متاعب واخطار ، وما قد يحققونه من نجاح فى رحلاتهم ومطاردتهم للحيوان ، او ما يلاقونه من فشل . بل ان هذه الصور والنقوش تمثل اكبر خطأ وقع فيه انسان تلك العصور السحيقة ، وهو خطأ كاد يودى بالجنس البشرى عموما ويؤدى الى اختفائه تماما ونعنى به المبالغة الشديدة فى قنص الحيوانات وقتلها ، بحيث كان يظل هناك دائما فائض هائل من اللحوم التى لم يكن باستطاعة الانسان الحجرى استهلاكها . وهذا كله معناه ان انسان تلك العصور ــ شأنه فى ذلك شأن الانسان الحديث ــ لم يكن يعطى بالا للمستقبل ، وما قد يترتب على الزيادة الهائلة فى السكان مع النقص السريع فى عدد الحيوانات وفي الثروة الحيوانية نتيجة لتلك التصرفات .

ولقد بدات رحلة مازونوفيتش فى هــذاالمجال الجديد منذ خمس عشرة سنة فى لندن ، ثم نقلته الرحلة الى فرنسا واسبانيا وصحراءالجزائر والولايات المتحدة ، ولا تزال الرحلــة مستمرة حتى الان دون أن يقف صاحبها عندحد ، وانما هو مشغول دائما بفن العصر الحجرى الذى يعتبر اقدم ما امكن العثور عليــه من فن الانسان البكر . ويتمثل هــذا الفن فى عشرات الآلاف من الصور والنقوش التى سجلها انسانما قبل التاريخ على جدران الكهوف والمــآوى الصخرية فى اعالى الجبال وفى باطن الصحــراءوجدران الاخاديد أو فى الغابات المظلمة الكثيفة ، وكلها صور ترجع الى حوالى عشرين الف سنةمضت ، ولكن الطبيعة حفظتها سليمة خــلال كل هذه القرون الطويلة . ولم يبدأ الكشف عــن هذه الكنوز الا منذ قرنواحد نتيجةلتلك المصادفة التى قادت ماريا الى أحد تلك الكهوف كما ذكرنا،وكما سنعود الى ذلك مرة اخرى فيما بعد .

وكما قادت الصدفة ماريا الى ذلك الكهــفالشهير قادت أيضا مازونوفيتش ذات يوم من ديسمبر عام ١٩٥٩ الى أحد شوارع الحىالغربىفى لندن ، وبالمصادفة البحتة قرأ لافتة على أحد معارض الفن هناك تشير الى ان ذلك اليوم كانهو آخر أيام عرض نقوش العصر الحجرى مــن شرق اسبانيا . ودخل المعرض وبدات الرحلــة.. وكما سبق ان ذكرنا ، فان مازونوفيتش كان فى الاصل فنانا ورساما يتيمش من بيع لوحاتهومن التدريس فى بعض معاهد الفن فى لنــدن ، ولكنه بعد هذه الزيارة لذلك المعرض انصرف الىدراسة فنون ما قبل التاريخ ، وكتب عــددا من المقالات عن فن الكهوف ثم رحل من انجلترا الىأمريكا حيث يعيش الان فى كاليفورنيا ، ولكنــه لا يزال يقوم برحلات عديدة الى اوروبا حيثيعكف من جديد على زيارة مزيد من الكهــوف ليدرس ما فيها من نقوش ورسوم ، ثم ينقلتلك الصور بأسلوبه الخاص ويطبعها ويبيعها . ويعتبر المعرض الذى يملكه فى كاليفورنيا هــوالمعرض الدائم الوحيد فى العالم عن نقوش ما قبل التاريخ . ولقد بلغ من تاثير مازونوفيتشوشهرتهوانقطاعه لهذا العمــل أن متحــف كارنيجى Carnegie Museum الشهير عينه باحثامشاركا فيه عام ١٩٦٨ ، وهى وظيفة شرفية هامة تضفى كثيرا من المجد على شاغلها .

وربما كانت قصة مازونوفيتش مع نقوشكهوف لاسكو Lascaux فى فرنسان تصلح مثالا طيبا لذلك الانقطاع والولاء لهذا النوع منالفن ، كما تصلح مثالا للعنادالذى قد يصادفه الباحثون فى فنون ما قبل التاريخ ، فضلا عــنالذين يشتغلون بالحفر والتنقيب عنها .. فحين وصل مازونوفيتش الى ذلك المعرض فى شــارعبوند Bond Street لم يكنأمامه سوى ستلوحات فقط تحاكى بعض نقوش كهوف لاسكو . ولقدجذبته هذه اللوحات بشدة اليها وملكت عليــه قواه وانتباهه نظرا لما فيها من حركة تتمثل فىمطاردة الحيوان ، بكل ما تتضمنه هذه العملية من حياة وعنف وحيوية . وكانت هنــاك لوحــةبالذات لاحد الحيوانات الضخمة تتصدر المعرض، وهى لوحة منقولة بالالوان المائية من كهف لاسكو،وكان كثير من الهواة ومحبى الفن قد طلبوا من صاحب المعرض أن يبيعها اياهم . وسأل صاحبالمعرض مازونوفيتش ، وكان يعرفه أثناء الزيارة، اذا ما كان يستطيع أن يقوم برسم نسخ من تلكاللوحــة حتى يلبى رغبــات عملائه ، وقبــل مازونوفيتش العمل . وكانت المكافاة التى حصلعليها هى اول مبلغ من المال يخصص للانفاق على

رحلاته وزياراته للكهوف ذاتها لنقل ما عليها من نقوش ورسوم بدقة . ولم يلبث أن باع المنزل الذي كان يملكه حتى يوفر لنفسه ما تحتاج اليه الرحلة من مال . وهكذا يكشف لنا عن مدى ما قد يتحمله علماء الاركيولوجيا والانثروبولوجيا في سبيل تمويلهم لرحلاتهم ولاشباع رغباتهم في التغلغل الى أعماق الحضارات والثقافات الانسانية المختلفة .

ولقد تحمل مازونوفيتش الكثير من العناء والنفقات في رحلته الاولى الى فرنسا . وجزء من ذلك الجهد والمال ضاع في سبيل الحصول على اذن السلطات الفرنسية بالدخول الى الكهوف ونقل ما عليها من نقوش ، ولكنه حين ذهب الى لاسكو نفسها وجد أنها منطقة تعج بالسياح والزائرين الذين يقومون بالشرح السريع ، ولم يكن يسمح لاى مجموعة بالبقاء في داخل الكهوف لاكثر من عشرين دقيقة ثم تأتي بعدها مجموعة أخرى وهكذا . ولم يكن في استطاعته أن يقنع المسئولين في المنطقة ذاتها ـ رغم كل ما يحمل من تصاريح وتراخيص وتوصيات ـ بأن يسمحوا له بالبقاء طول اليوم داخل الكهف لنقل ما على جدرانه وسقفه من روائع الفن ، وبذلك لم يكن أمامه الا أن ينضم الى هذه المجموعات واحدة بعد الاخرى، فما ان ينتهي من الزيارة مع مجموعة حتى يسارع باللحاق بالمجموعة التالية ، وهو يدفع ثمن تذكرة الدخول في كل مرة ( ثلاثة فرنكات جديدة ) . وبهذه الطريقة وحدها امكنه أن يسجل دقائق بعض اللوحات ، وما تكشف عنه من قدرة فنية عالية .

ولم يكن مازونوفيتش ليقنع بمجرد نقل هذه الصور والنقوش . فلقد احس بأنه لكي يتفهم ذلك الفن وما به من عمق فلا بد له من أن يتوفر على دراسة الثقافة التي أنتجته وأن يتغلغل الى أعماق الاسرار التي تغلف ـ حسب تعبيره ـ نقوش كهوف ما قبل التاريخ . وكان يشعر طيلة الوقت بأنه يسارع الزمن ، لان كهوف لاسكو كانت قد بدأت تتعرض لكثير من التلف نتيجة لتعرضها للتقلبات الجوية بعد اكتشافها وفتحها للجمهور ، وكذلك نتيجة لتعرض اللوحات لضوء الشمس وللهواء وأنفاس الزائرين واضواء التصوير بعد أن ظلت مدفونة تحت طبقات كثيفة من الرمال والاحجار لعشرات القرون . وقد دفع ذلك السلطات الفرنسية الى التفكير في اغلاق المنطقة الا لفترات محددة من السنة . وقد تم ذلك بالفعل بعد سنة واحدة من زيارة مازونوفيتش ونقله تلك النقوش ، ومن هنا فان اللوحات التي نقلها تعتبر وثيقة هامة من هذا النوع من الفن ، لا يزال يتوفر على دراستها عدد كبير من العلماء والدارسين .

ولقد أمكن له أثناء هذه الزيارات اليومية العديدة وعمله بالكهوف أن يتعرف على جاك مارسال Jaques Marsal الذى قص عليه قصته لاكتشاف الكهف ... وهذه قصة تكشف بدورها عن الدور الذى تلعبه المصادفة في تاريخ الكشف الاركيولوجي ...

في يوم ١٢ سبتمبر ١٩٤٠ كان مارسال في الرابعة عشرة من عمره يلعب مع ثلاثة من أصدقائه ومعهم كلبه الصغير روبو Robot ويتنزهون على بعد ميل من مدينة مونتنيال Montignac . وصادف الكلب في لهوه حفرة فدخل فيها ولكنه لم يستطع الخروج ، وكان لابد من انقاذه : فتبعه أحد الصبية الاربعة ، ولكن الارض استجابت له ووجد نفسه داخل كهف فيه الكثير

من الصور والنقوش ، فدعا زملاءه الذين راعهم صور آلاف الحيوانات الجميلة على جدران الكهف الواسع ، فادركوا باحساسهم مدى أهمية هذا الكشف الذى يرجع الفضل فيه الى كلب صغير ، اذ لولا ذلك الحادث لكان من المحتمل ان تظل تلك الرسوم التي انقضى عليها عشرون ألف سنة مدفونة عشرين الف سنة أخرى ... وبانتشار خبر ذلك الكشف جاء الاب بروبل Abbe Breul نفسه — وكان يعتبر اكبر علماء ذلك الحين فى فن ما قبل التاريخ — الى المنطقة ، وادرك مدى اهمية ذلك الكشف ... وكوفىء الصبية الاربعة بأن سمح لهم بأن يعيشوا فى خيمة على نفقة الدولة لكي يحرسوا الكهف . ولا يزال مارسال حتى الآن هو كبير المرشدين في الكهف الذى عثر عليه مع زملائه .

وبعد عدة شهور من العمل المضنى فى الكهف شبه المظلم عاد مازونوفيتش الى لندن ومعه تخطيطات دقيقة لنقوش عدد من الحيوانات من كهف لاسكو ، وعكف على استكمالها ثم اقام معرضه الاول عام ١٩٦١ . ووجد المعرض صدى واسعا فى أوساط لندن الثقافية وبين محبي الفن وعلماء الاركيولوجيا والانثربولوجيا ولدى رجال الصحافة والاذاعة والتلفزيون . وضاعف من طبع نسخ جديدة عادت عليه بالكسب الادبي والمادى معا مما عوضه عن العمل فى الكهف المعتم . وهيأ له الفرصة لتمويل رحلات أخرى الى مناطق جديدة . وربما كان افضل كسب له هو ما عرضه بروبل . الذى كان قد بلغ فى ذلك الحين الرابعة والثمانين من عمره — أن يصحبه معه فى رحلته التالية الى اسبانيا ، ولكن ذلك لم يتحقق لان بروبل مات فجأة بعد مدة قصيرة في تلك السنة ، وبذلك حرم العالم من أكبر علماء ما قبل التاريخ فى العصر الحديث .

الا أن ذلك لم يمنع مازونوفيتش من الذهاب الى اسبانيا ... وكانت وجهته كهف التاميرا الشهير .

فى كهوف التاميرا كانت الحيوانات الضخمة — حيوانات ما قبل التاريخ — وبخاصة الجاموس الوحشي ( البيسون ) هي الموضوع الغالب فى النقوش والصور ، كما ان الكثير من تلك الصور تعطى فكرة واضحة عن تفاصيل رحلات الصيد والقنص .... ففى ظلام تلك الكهوف كان صيادو العصر الحجرى يمارسون طقوسهم السحرية التي تمثل عملية الصيد والهجوم على الحيوان واقتناصه وقتله ، بكل ما فى تلك العملية من تفاصيل دقيقة ، على اعتقاد منهم بأن ما يقومون به اثناء تلك الطقوس والمراسيم سوف يتحقق في الواقع ، وأن تغلبهم على الحيوان فى الخيال وفى ظلام تلك الكهوف ورسم وتصوير ما يريدون انجازه كفيل بأن يبلغهم غايتهم . وهذه فى اساسها نظرية شهيرة فى السحر ، عبر عنها سير جيمس فريزر Sir James Frazer فى كتابه الضخم الرائع « الغصن الذهبي The Golden Bough » ( انظر ترجمتنا العربية لهذا الكتاب ) باسم ما اسماه بسحر المحاكاة . ولكن هناك نظرية اخرى يميل مازونوفيتش الى الاخذ بها ، وهي أن الصياد القديم كان يخشى دائما احتمال عدم ظهور الحيوان ، ولذا كان يريد ان يرسم لنفسه صورة واقعية بقدر الامكان تمثل المصدر الرئيسي لطعامه ، على اعتقاد ان ذلك كفيل بان يحقق له استمرار ذلك المصدر وبقاءه ، اى استمرار الحيوانات التي يعتمد عليها فى قوته ومعاشه وحياته .

وقد اراد صياد ما قبل التاريخ ان تكون الصورة واقعية بقدر الامكان ، فاختار بعناية انواع الصخور في الكهوف ، وبدأ في تلوينها بالالوان الطبيعية المتاحة له في ذلك الحين ، لكي يعطي للمنظر كله بعدا جديدا يجعله نابضا بالحياة . وقد بلغ في ذلك اوج الدقة وبخاصة في الصور والنقوش التي رسمها على سقف كهف التاميرا في شمال اسبانيا . وكانت المواد التي يستخدمها في التلوين هي المغرة والفحم وبعض المواد الاخرى التي كان يحصل عليها عن طريق استخراجها من الارض ، باذلا في ذلك كثيرا من الجهد والصبر ، ثم يمزجها بعد طحنها بمقادير متفاوتة من دهن الحيوان ونخاع العظام اوالزيوت النباتية . ولم يكن أمامه من الالوان الا الاحمر والاصفر والاسود ، ولكنه استخدمها بدقة وبراعة لكي يلقى الظلال المناسبة التي تعطى الصورة تجسيما رائعا . وقد لا نستطيع ان نعرف بالتأكيد كيف كان الانسان منذ عشرين الف سنة يفكر ويتصرف ، او ماذا كان يدور في ذهنه ، ولكن من المؤكد ــ كما تكشف تلك الصور والنقوش ــ انه كان يتمتع بدرجة عالية من الذكاء والاحساس الفني على عكس ما يعتقد الكثيرون الآن ، وان حياته الاقتصادية البسيطة وانشطته المحدودة في الحياة اليومية كانت تترك له كثيرا من وقت الفراغ الذى شغله بالرسم والتصوير والنقش الذى افلح في أن يبقى طيلة هذه الآلاف العديدة من السنين ، وهذا برهان قوى على مدى ما كان عليه هذا الانسان ( البدائي ) من تقدم وذكاء . واذا كانت هذه العصور السحيقة تعرف باسم العصر الحجرى فان ذلك يرجع الى ان معظم المصنوعات التي عثر عليها في باطن الارض والتي ترجع الى ذلك التاريخ كانت مصنوعة في الاغلب من الحجارة او من العظام . ولكن هذا لم يمنع بطبيعة الحال ذلك الانسان من ان يتخذ ملابسه واحذيته واغطيته من جلد البيسون ، بل وان يصنع منه مسكنه أيضا ، كما أنه كان يصنع الشموع للاستضاءة من دهن الحيوانات ، ويتخذ من قرون الغزلان اسلحة ، وهكذا . بل ان انسان العصر الحجرى استطاع ان يكتشف ما في الاعشاب البرية من قوى طبية فاتخذ منها ادوية لعلاج الامراض . وان كانت فترة الحياة اقصر بغير شك بكثير مما هي عليه الآن . وكان الموت امرا محتوما في النهاية ، ولكنه كان أمرا خليقا بالرهبة والاجلال والتقديس ، وقد عرف هؤلاء البشر كيف يقيمون طقوس الموت ، ويدفنون موتاهم . وليس من شك في أن الانجازات الفنية التي حققها انسان العصر الحجرى كفيلة بان تغير الصورة القديمة عنه كانسان بدائي متوحش أو همجي ، وانه لا يعرف الحياة في مجتمع ، ولا تحكم سلوكه اية قواعد اخلاقية .

ومهما يكن من أمر ، فانه منذ اكتشاف فن ما قبل التاريخ ازداد اهتمام الناس به واصبح موضع اثارة للكثيرين من المثقفين ، وازداد عدد الذين يترددون على كهوف فرنسا واسبانيا زيادة رهيبة ومطردة . ففي عام ١٩٦١ مثلا كان عدد الذين زاروا كهف لاسكو وحده يزيد على مائة ألف زائر . وعلى الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذتها حكومة فرنسا لتوفير المناخ والجو ودرجة الحرارة والرطوبة الملائمة داخل الكهف للمحافظة على الرسوم والنقوش ، فان هذه الاحتياطات لم تكن كافية ، واصيبت جدران الكهف بنوع من الطحالب الخضراء الغريبة . وكان هذا نذيرا بالخطر الذى يهدد ذلك الفن القديم الراقي ، بحيث اضطرت حكومة فرنسا

فى عام ١٩٦٣ الى اغلاق الكهف ومنع زيارتـهـحتى يتم القضاء على ذلك الوباء الخطير الذى كان قد بدأ يتسع وينتشر فى شكل بقع خضراء . وقد جندت فرنسا لذلك اعدادا كبيرة من علمائها للقضاء على هذا الوباء ، وازالة تلك البقع المتعفنةدون أن تصاب النقوش ذاتها بضرر ، ثم اتخذت الترتيبات اللازمة لاقامة نموذج مجسم لباطنالكهف الى جانب موقع الكهف ذاته بحيث يعطى للزوار صورة تفصيلية عن جزء من الكهف ، معوضع دائرة تليفزيونية مغلقة لكى تنقل اليهم بعض الانطباعات التي يخرج بها المرء من رؤيتهلروائع كهف لاسكو ومحتوياته .

اما فى اسبانيا فقد امكن للسلطات ان تحلالمشـكلة بطريقة اخرى فيها نوع من محاولـة التوفيق بين رغبات الناس والمحافظة على تلكالكنوز الفنية الرائعة ، وذلك بأن يغلق كهـف التاميرا وغيره من الكهوف المهمة بمجرد انقضاءفصل الصيف اغلاقا تاما ومحكما ، على امل ان الظلام والرطوبة والبرودة التي تسود فى الكهفسوف تكون اقرب الى المنـاخ والى الظروف الطبيعيةالتي كانت توجد فىالكهف قبل اكتشافه،وان ذلك قد يؤدى الى القضاء على كل البكتريا التي تعيش عليها هذه الطحالب ، بحيث ينعدمتماما كل اثر للحياة فى هذا الجو المغلق المظلم ، الى ان يبدأ موسم جديد للزيارة . والمعتقد انفترة الاغلاق بين اكتوبر ويونيو من العام التالي كفيلة بتحقيق ذلك . ويبدو ان هذه الطريقة هيالوسيلة الوحيدة الآن للوقوف فى وجه هـذا الخطر ، على الرغم من عدم كفايتها ، وللمحافظةعلى تلك الكنوز والتراث الانسـاني العظيم ، الى ان يتم العثور على وسائل أخرى أفضل واكثرفعاليـة حتى يمكن تحقيـق رغبات النـاس ، والتعريف بهذه الثروة الضخمة مع المحافظـةعليها في الوقت ذاته .

بيد ان تجربة مازونوفيتش مع السلطاتالاسبانية حول السماح له بدراسة آثار كهوف انسان ما قبل التاريخ ، وانسان العصر الحجرى،ونقل صور عنها تختلف اختلافا تاما عن تجربته مع السلطات الفرنسية التى كانت تتمنت تعنتاواضحا وتضع الصعوبات والعراقيل امامه . فقد وجد من السلطات الاسبانية كل تعاون وعـونوتفهم لموقفه ورغباته ، كما وجد من المرشدين فى منطقة الكهوف ذاتها كثيرا من الصداقة والالفةوالعلم والخبرة . . لقد كانوا ـ حسب ما يقولـ يتبرعون بمساعدته وشرح ما قد يدق على فهمهدون ان يتوقعوا منه اىمقابل مادى ـ رغم فقرهم الواضح « . . لقد كانوا يريدون الصداقة وليسالمال » . وقد ساعده ذلك على ان يتعمق فىدراسة النقوش وبخاصة فى كهف التاميرا ، وكانت هذهالنقوش تكشف عن درجة من **الثقة المتناهيـة لا تتوفر فى نقوش وصور كهف لاسكو ، على الرغممن ان الحيوانات فى نقوش لاسكو كانت مليئـة بالحركة بينما تظهر ساكنة بدون حراك فى كهفالتاميرا** . الا أنه وجد في ذلك السكون المسـتمر نوعا من العمق والجلال والروعة يتناسب وروعةالكهف ذاته ، وهو أمر لا يتوفر فى كهف لاسكو . وحين فحص سقف الكهف بدقة بدا الأمر كما لوان 'فنان ما قبل التاريخ كان يختار فى أول الامر أجزاء بارزة من الجدار ونتوءات معينة فى الصخر فيعمـل على تنظيفها وتسويتها بعناية فائقة وحرص زائد ، ثم يحفر فيها هيكل جسـم الحيوان بكل تفصيلاته ، ثم يعكف علـى تلوينه بالالوان الحمراء والسوداء والصفراء ــ وهـىالالوان التى كانت متاحة له هنا أيضا فى ذلـك الحين ،وأخيرا جدا يعيد تلوين الخطوطالخارجيةلهيكل جسم الحيوان بلون أسود داكن باستخدام المنجنيز أو الفحم .

ولقد اكتشف فن انسان ما قبل التاريخ لاول مرة فى كهف التاميرا . وقصة الكشف ذاتها قصة مثيرة تستحق أن تروى ، وهى تبين ـ كما هو الحال بالنسبة للكشف عن كهوف لاسكو فيما بعد ـ الدور الذى تلعبه المصادفة فى الكشوف الاركيولوجية . وقد تم العثور على التاميرا عام ١٨٦٦ أثناء نزهة خلوية كان يقوم بها رجل مع كلبه فوق سفوح التلال فى المنطقة ، وفجأة انطلق الكلب يجرى وراء ثعلب ليصطاده فاذا بهما يختفيان فى حفرة ، ويتبع الرجل كلبه الذى كان قد انحشر بين قطعتين من الصخر . وحين ازال الرجل الصخرة لكي يخلص كلبه تكشف له الأمر عن وجود كهف كبير ، ولكنه لم يهتم بذلك كثيرا ، لأن المنطقة مشهورة بكثرة ما فيها من كهوف .

ولكن فى عام ١٨٧٥ خرج أحد الباحثين الاركيولوجيين ممن يعيشون فى المنطقة وكان يدعى مارشلينو ساوتولا Don Marcelino Sautuola لاختبار وفحص الكهف ، على أمل ان يعثر فيه على بعض الآثار والمصنوعات التاريخية . وكان يعود فى كل مرة ببعض عظام الحيوانات او بعض شظايا الصوان التي يبدو عليها آثار الجهد الانساني لتشذيبها . وفى عام ١٨٧٩ قام بأعمال مكثفة في المنطقة ، وفى احدى المرات اصطحب معه ابنته ( ماريا ) وكان عمرها اثنتي عشرة سنة . وقد أصاب الفتاة الصغيرة كثير من السأم والضجر من متابعة عمل ابيها الرتيب ، فانطلقت تلعب وحدها بين الكهوف ، وفجأة ارتفعت صيحتها وهي تنادى أباها « **انظر يا أبي هذه الثيران الملونة** » . **وكانت هذه الصيحة هي اول علامة واول اعلان على الاطلاق عن وجود فن ما قبل التاريخ .**

وقد عكف ساوتولا بجد على دراسة ذلك الفن الذى كان قد انقضى عليه كل هذه الآلاف من السنين . وكان السؤال الذى يخامره هو : اذا كان الفنان الذى قام برسم وتصوير هذه الصور على كل هذه المعرفة الدقيقة بتلك الحيوانات وتفاصيل اجسامها فلا بد من انه كان يعيش معها فى فترة واحدة ، اى انه كان يرسم من خبرته الذاتية . ولم يكن من السهل عليه أن يصدق ذلك ؟ اذ لم يكن مقبولا منذ مائة عام أن انسان ماقبل التاريخ كان يتمتع بمثل هذه القدرات . بل ان ساوتولا نفسه تعرض لاتهام الكثيرين له بانه هو الذى قام بتزوير هذه الصور والزعم بأنها ترجع الى عصور ما قبل التاريخ ، اذ كان الرأى السائد منذ قرن مضى هو أن انسان ما قبل التاريخ لا يرتفع مستوى ذكائه عن مستوى ذكاء القردة العليا ، وهو مستوى لا يسمح بانتاج مثل هذا الفن الرائع الرقيق . وساعد على الشك فى امكان رجوع ذلك الفن الى تلك الفترة السحيقة شدة التباين بين هذه النقوش والصور وبقية المخلفات المادية التي تم العثور عليها فى منطقة الكهف مثل الادوات والاسلحة الحجرية ، اذ كانت على درجة كبيرة من الفجاجية والبداءة . كذلك لم يكن الناس يصدقون امكان معرفة الرجل البدائي فى عصور ماقبل التاريخ بهذه الالوان التي يمكن ان تقاوم عوامل الزمن وتظل محتفظة برونقها طيلة هذه القرون . ذلك أن نقوش التاميرا كانت تحتفظ بجمالها وبريقها ورونقها بحيث كانت تبدو وكأنها لم يمض عليها سوى سنوات قليلة . وأخيرا ، فان ساوتولا نفسه كان اول من يعترف بانه لم تكن هناك أية آثار اخرى للحياة **داخل** تلك الكهوف تدل على انها كانت مسكونة . ولقد كان المعروف ان انسان عصور ما قبل التاريخ لم يكن يعيش داخل الكهوف والى جانب فتحاتها ،

وقد عثر على الكثير جدا من مخلفاته المادية امامهذه الفتحات ، وعلى ذلك فانه كان من المنطقي ان يتساءل الناس عن الاسباب التي كانت تحدوذلك الانسان الى ان يرسم ويلون تلك الجدران والسقوف بمثل هذه العناية والصبر والمهارةما دام لا يعيش الى جوارها ولا يراها ولا يتمتع بها ... والواقع ان هذه مشكلة لم نجد لها حلامقنعا حتى الآن .

ورغم هذه الاعتراضات ، ورغم أصـوات‌التكذيب والتشكيك ، ظل ساوتولا ومعه أحـد أصدقائه الذين آمنوا به وصدقوا دعواه ، واسمه**خوان دوفيلانوفا اى بييرا** Juan de Vilnova Y Piera يدافعان عن هذه المكتشفات ويحاولان‌اقناع الآخرين بصدق ساوتولا . ثم حـدث فى عام ١٨٨٦ ، وبعد ستة أعوام كاملة الكفاح ،ان جاء احد كبار علماء عصور ما قبل التاريخ الى المنطقة وشاهد النقوش ، واذا به يعلن ان‌تلك الصور لا تكشف عن أية ملامح او خصائص فنون العصر الحجرى القديم ، ولا حتى عـن‌ملامح اى فن آخر من فنون الحضارات‌المعروفة، وانما هي مجرد تخطيطات ورسوم لاحد طلاب‌الفن من اتباع المدرسة الحديثة ، وهو على اية حال طالب متوسط المستوى ومتوسط القدرةعلى التعبير ... وكان فى ذلك قضاء على آمال ساوتولا .. ومع ذلك وخلال السنوات الخمسعشرة التالية ، تتابعت الاكتشافات عن فن‌العصر الحجرى القديم فى عدد كبير من كهوف اسبانياوفرنسا ، الى ان اعترف العالم والعلماء برغمهم بوجود ذلك الفن وعظمته ... ولكن حين تحققذلك كان ساوتولا وبييرا قد انتقلا الى العالم الآخر تملؤها الحسرة والمرارة وخيبة الامل .

وخلال السنوات القليلة التالية كانت كل‌الكهوف المعروفة فى جنوب فرنسا وشمال‌اسبانيا قد أعيد فحصها من جديد للبحث عن بقايا وآثارفن انسان ما قبل التاريخ ، وقد ادى ذلك الى العثور على عدد كبير من الاكتشافات الجديدةالتي القت الكثير من الضوء على القدرات الفنية عند هؤلاء الاسلاف الاوائل ، والتي اعطتنا صورةتختلف كل الاختلاف عن الصورة التقليدية التي كانت لدى الاسبان عن الانسان البدائي في العصرالحجرى القديم . وقد عاد مازونوفيتش مـن هذه الرحلات بمئات من الصور الفوتوغرافيـةوالرسوم التخطيطية ، فضلا عن مذكرات مطولة ودقيقـة من مقـاييس واحجام تلك الكهـوفـوالحيـوانات ، والمساحـات التي تغطيها تلك النقوش القديمة ، والالوان التي استخدمها ذلك‌الانسان البدائي فى تلك النقوش ، وقد اعانته تلك التفاصيل فيما بعد فى رسم لوحاته التي‌كان يعرضها فى معارض لندن ، والتي درت عليه مبالغ طائلة ساعدته على القيام بمزيد من‌الرحلات‌للكشف عن بعض آثار ذلك الانسان البدائي ، وبخاصة بعد أن تمكن من اقامة معرض خاص‌فى مدريد ساعد على ذيوع شهرته فى جميع انحاء العالم . وقد تجلى ذلك فى الرسائل التي تلقاهامازونوفيتش ، وبخاصة من أمريكا ، تدعوه الى الاسهام بمقالاته فى بعض المجلات العلمية ، بل‌ان معهد شميزونيان الشهير فى واشنطن طلـب اليه ان يشرف على اقامة احد المعارض المتجولةالتي تعرض لفن الانسان القديم بحيث يشتمل ذلك المعرض على نسخة من كل الصور التي‌نقلها من ذلك الفن الاسباني القديم . وقد أقيم المعرض بالفعل فى سنة ١٩٦٦ وتنقل في جميـعارجاء الولايات المتحدة وكندا ، واستمر المعرض حتى عام ١٩٧٢ بغير توقف . وقد كان ذلك بداية‌لتفكير مازونوفيتش فى أن يرحل الى الولايـات المتحـدة ، وان يقيم بها ، وقد ظـل منذ ذلك‌التاريخ يعيش فى كاليفورنيا .

والواقع ان النقوش المرسومة فى كهوف شمال فرنسا تغطى الفترة ما بين سنة ٢٥٠٠٠ وسنة ١٠٠٠٠ قبل الميلاد ، ويمكن عن طريق تتبع هذه النقوش ان نتبين مدى الاستمرارية التي تميزت بها محاولات الانسان المبكر الفنية . ولقد تبين من الفحوص التي اجريت على هذه النقوش ان أولى الصور التي نقشت على الصخور ترجع الى حوالي ١٠٠٠٠ سنة مضت ( أى أنها ترجع الى العصر الحجرى الوسيط والعصر الحجرى الحديث بعكس فن الكهوف الذى يرجع الى العصر الحجرى القديم ) . ثم بدات اساليب الانسان البدائي فى الرسم والنقش تتغير ببطء ، ويدخل عليها كثير من التعديل والدقة حتى عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد حين توقفت تلك الرسوم والنقوش الصخرية تماما . وبذلك انقضى عهد من تاريخ الفن البدائي القديم لا يزال له طابعه المميز حتى الآن بين المدارس الفنيه العريقة . ومما يؤسف له ان كثيرا من هذه النقوش بدأ يتدهور ، وبدات الوانه تبهت وتختفى بعد ان تعرضت تلك الكهوف لعوامل التغيرات الجوية ، خاصة وان الكثير من تلك الرسوم لم تنقش داخل كهوف بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولكن على صخور ونتوءات بارزة معرضة بالضرورة لتلك التغيرات المناخية . بل الاكثر من ذلك ان كثيرا من تلك النقوش أصابها التلف نتيجة للرطوبة التي لحقت بالكهوف القريبة من مجارى المياه . وان كانت السلطات الفرنسية والاسبانية تحاول الآن ان تحافظ على مابقى لهذه الرسوم من رونق وجمال ، وهذا هو السبب فى أن الكثير من هذه الكهوف يغلق لفترات طويلة كل عام حتى تستطيع أن تسترد بعضا من رونقها القديم بعد ان تهيأ لها الظروف التي كانت سائدة فى تلك الاحقاب القديمة .

ومن الصعب ان نرد فن الصخور الاسبانى الى تاريخ دقيق ومحدد ، ولكن من المؤكد ان معظم ذلك الفن يرجع الى الفترة ما بين ٨٠٠٠ و ٢٠٠٠ قبل الميلاد . وتكشف هذه الصور والنقوش عن درجة من الرقى والتقدم أكبر مما نجده فى فنون ونقوش الانسان الحجرى القديم ، كما أننا نجد فى تلك النقوش ، وربما لاول مرة ، أشكالا بشرية وهي تقوم بعملية القنص ومطاردة الحيوان وتتبعه .

وصحيح أن هناك بعض المناظر التي تكشف عن الحياة المنزلية لانسان العصر الحجرى الحديث في الفترة ما بين ٨٠٠٠ و ٢٠٠٠ قبل الميلاد ، الاان مصادر الصيد والقنص ومطاردة الحيوانات كانت هي الغالبة ، كما ان الحيوانات التي تظهر بكثرة فى تلك النقوش هي الدببة والغزلان والثيران ، وهي كلها تظهر أثناء الجرى وهذا يمثل اتجاها جديدا مناقضا كل التناقض للاتجاه الغالب على رسوم ونقوش العصر الحجرى القديم الاعلى ، حيث كانت معظم هذه الحيوانات تظهر فى صورة ساكنة ثابتة على ما سبق ان ذكرنا .

**والواقع ان الاختلاف فى الاسلوب بين فن الكهوف وفن الصخور يظهر بشكل واضح في شمال اسبانيا . والمعروف ان فن الكهوف يسبق فن النقش على الصخور بحوالي ١٠٠٠٠ سنة على الاقل** ، وانه كان يتناول ويدور بوجه خاص حول رسم أفراد منفصلة من الحيوانات ، وهذا يعني ان الفنان فى العصر الحجرى الحديث كان يتوفر على رسم كل حيوان على حدة وبطريقة تكاد تصل الى حد العبادة . وعلى الرغم من ان الكثير من هذه الحيوانات كانت تظهر فى الرسم

او اللوحة متجاورة بعضها بجوار بعض فى الكثيرمن الاحيان ، الا انها لم تكن تؤلف تكوينا واحدا او نمطا واحدا ، وهذا يختلف كل الاختلاف عن فن الصخور فى الفترة الميزوليثية ( العصر الحجرى الوسيط ) حيث نشاهد تغيرا واضحافى اسلوب التنفيذ .

ويتمثل ذلك التغير **أولا** فى ان الفن لم يصبح مجرد نقوش ترسم فى اغوار الكهوف العميقة كما كان الحال لدى انسان العصر الحجرى القديم ، وانما اصبح يرسم على جدران المآوى والمساكن الذى كان انسان العصر الحجرى الوسيط يتخذها فى اعالى الجبال . ويتمثل ذلك الاختلاف **ثانيا** فى اننا لم نعد نرى نقوش الاشكال مختلفة سواء كانت هذه الاشكال رسوم حيوانات او بشر ، وانما اصبحت هذه النقوش تظهر فى شكل منظر يعبر عن موقف معين ، أو يحكى قصة معينة ، بحيث يلعب كل شكل فى تلك الصورة دورا هاما فى القصة التي يعبر عنها ذلك النقش . وبطبيعة الحال فاننا نجد ان النقوش التي تم تنفيذها فى المراحل المتأخرة من تلك الفترة التي تمتد ما بين ٤٠٠٠ و ٦٠٠٠ سنة تكشف عن درجة عالية من التجريد ، بل انه فى كثير من الاحيان يصعب على الشخص العادى ان يفسر تلك الرسومات ويؤولها . ومع ذلك فان الدراسة التفصيلية المتعمقة تكشف لنا عن تدهور واضح فى خصائص ونوعية تلك الرسوم والنقوش . فاقدم هذه النقوش كانت تعكس درجة عالية جدا من الواقعية ومن القدرة على التحكم فى الخطوط التي كان الفنان يرسمها وهذه القدرة اصبحت أقل وضوحا فى الاعمال التي ظهرت بعد ذلك بعدة قرون . والظاهر ان سرعة الحياة وكثرة متطلباتها حتى فى تلك العصور السحيقة – كانت تجبر الفنان على ان يقلل من الوقت الذى كان أجداده يعطونه للفن ، وقد انعكست هذه السرعة فى تلك النقوش بحيث نجد ان الحركة السريعة بدات تسيطر عليها ، بحيث اصبح كثير منها عبارة عن مجرد خطوط ترمز الى حياة الصيد والقنص .

بل الاكثر من ذلك اننا نجد انه بينما كان انسان العصر الحجرى القديم يقوم برسم لوحاته من الصيد والقنص قبل أن يخرج فى احدى رحلات القنص ويتخذ من ذلك تميمة وتعويذة تحقق له نجاح الرحلة ، فالاغلب ان فن العصر الحجرى الوسيط لم يكن له صلة بتلك الرحلات اى انه فقد وظيفته الدينية والسحرية التي كان يتمتع بها من قبل . ومن الصعب ان نعرف ما اذا كان انسان العصر الحجرى الوسيط يرسم تلك النقوش قبل القيام بالرحلة أو بعد عودته منها ، كما انه من الصعب أن نعرف ما اذا كانت تلعب أى دور فعال فى حياته . وربما كان السؤال الذى يتبادر الى ذهن الكثيرين من الذين اشتغلوا بفن عصور ما قبل التاريخ من علماء الاركيولوجيا هو : لماذا انشغل الانسان القديم بهذه الرسوم ؟ وماذا كانت وظيفة الفن فى حياتهم ؟ وما الذى كان يعنيه الفن بالنسبة لهم ؟

قد يكون من الصعب الاجابة عن هذه الاسئلة ، ولكن الذى يكاد يكون من المؤكد فى نظر مازونوفيتش هو أن انسان العصر الحجرى القديم كان يمارس ذلك الرسم لكى يحقق اهدافه فى الحياة ، وبخاصة فى رحلة الصيد ، وان الوظيفة النهائية للصيد هي تحقيق الحياة واستمراريتها والعمل على ضمان توفر الحيوانات التي كانت حياته تتوقف عليها وعلى وفرتها الى حد كبير . وقد كان انسان العصر الحجرى القديم ، كما تظهر من رسوماته ونقوشه ، يقوم

بصيد الحيوانات الضخمة مثل البيسون( الجاموس الوحشي ) واشباهها . بينما بدأ انسان العصر الحجري الوسيط يدرك سبب اسراف أجداده في قتل الحيوانات بحيث أصبحت اشباح المجاعات تهدده ، ولذلك فانه انقلب الى تصوير الحيوانات الاصغر حجما ، كما انه كان يمزج بين رسم هذه الحيوانات وبين مناظر الرقص . وربما كان ذلك الرقص رقصا شعائريا يهدف الى اشاعة الطمأنينة في نفوس الجماعات التي تقوم بالصيد ، بيد ان هناك تفسيرا آخر غير ذلك التفسير الذى تاثر بغير شك بنظرية سير جيمس فريزر عن سحر المحاكاة ، وهو تفسير يقوم على افتراض ان هذه النقوش تم رسمها بعد العودة فعلا من رحلة القنص والصيد، لكي تسجل انتصار الصياد فى رحلته على الحيوانات . ولكن معظم علماء الاركيولوجيا يميلون الى الاخذ بالنظرية الاولى ، وبخاصة ان كثيرا من هذه الرسوم تكشف عن درجة عالية جدا من الدقة والمبالغة فى اظهار التفاصيل مما يعني ان هذه النقوش كانت تقوم بدور شعائرى وطقوس يتعلق باستمرار الحياة وحنانها .

والنظرة السريعة الفجة لفن الصخور في اسبانيا قد تترك انطباعا لدى الانسان بأن كل هذه الرسوم تتبع أسلوبا واحدا فى التنفيذ ، وان الدراسة المتأنية لاى ماوى واحد من تلك المآوى تكفى لمعرفة خصائص هذا الفن . ولكن الواقع غير ذلك . فبعض المآوى مثل ماوى كوجول Cogul في ليريدا Lerida تكشف عن المناظر المنزلية التي تضم عددا من النساء والماشية والغزلان وأحد الاشكال الصغيرة ، وربما كانت لطفل صغير ، بينما نجد فى ماوى فالتورتا Valltorta الذى يبعد عن ليريدا Lerida بحوالى ١٨٠ ميلا نحو الجنوب منظرا يموج بالحياة ، ويمثل موقعة عنيفة بين مجموعتين متمايزتين من الصيادين الذين كانوا يستخدمون السهام فى عملية الصيد ، كما نجد في بعض المآوى الاخرى ان الحيوانات التي تسيطر على المنظر هي الغزلان، بينما تسيطر الثيران على المناظر والنقوش في المآوى الاخرى وهكذا . كذلك تختلف هذه المآوي بعضها عن البعض الآخر في درجة الكفاءة والتنفيذ، ومن حيث الدقة فى ابراز الخصائص ، مما يعني ان يتحتم على عالم الاركيولوجيا الذى يهتم بدراسة الفن البدائي ان يتذكر أن فنان عصور ما قبل التاريخ الذى كان يرسم لوحاته على صخور مآوية لم يحاول اطلاقا ان يضمن لوحاته اى رسوم أو نقوش عن الاشجار أو الحياة الخضراء . والظاهر انه كان يتصور ان الناظر الى تلك اللوحات سوف يدرك بطريقة غريزية ماذا كان يحدث بالضبط ، ونوع البيئة التي كانت تتم فيها عمليات القنص ، ولذا لم يكلف نفسه مشقة رسم هذه المناظر الجانبية ، وهو الامر الذى يعطيه الفنان الحديث كثيرا من الاهمية لكي يعطى الناظر احساسا كاملا بالموقف الذى يرسمه والمنطق الذى يسيطر على الحركة التي تحتويها تلك اللوحات .

ولم تقتصر رحلات مازوفيتش واهتماماته على صخور وكهوف اسبانيا وفرنسا . وانما حاول أن يتتبع ذلك الفن فى بقية انحاء العالم ،وبذلك نجد ان الرحلة قد قادته بعد ذلك الى صحراء تاسيلى فى شمال افريقيا ، بل والى أعماق الصحراء الكبرى حيث شاهد الوانا من فنون ما قبل التاريخ فى صحراء الجزائر تختلف فى طبيعتها اختلافا كبيرا عن فنون انسان ما قبل

التاريخ فى فرنسا واسبانيا . ولقد صحب فى هذه الرحلة التي بداها فى اواخر عام ١٩٦٦ عددا من علماء الاركيولوجيا الامريكيين الذين كانوا ينقبون عن فن الكهوف فى صحراء الجزائر ، وكان دوره في تلك البعثة ينحصر فى محاولة تصوير اكبر قدر ممكن من تلك اللوحات التي تعثر البعثة عليها .

ويرجع تاريخ الكشف عن فنون ما قبل التاريخ في صحراء الجزائر الى عام ١٩٠٩ ، وقد تم ذلك نتيجة المصادفة البحتة ايضا كما هو الحال فى الكشف عن كهوف لاسكو فى فرنسا والتاميرا فى اسبانيا . فقد حدث أن كان أحد ضباط جيش الاحتلال الفرنسي فى الجزائر يقوم بجولة فقاده أحد الاعراب الى بعض الكهوف لكي يريه بعض النقوش القديمة . واعجب الضابط بتلك النقوش وقام بتصويرها وارسل الصور الى باريس ، فجذبت انتباه العلماء الذين راوا فيها شيئا اكبر واهم من مجرد نقوش بدائية بسيطة . وكان ذلك بدء الاهتمام بنقوش انسان ما قبل التاريخ فى الصحراء الكبرى الافريقية .

ومع أن كل الدلائل تشير الى ان هضبة تاسيلى كانت ماهولة بالسكان فى العصور السابقة فانها تكاد تكون الان خالية تماما الا من عدد قليل من الطوارق الذين يتجولون فى الهضبة لرعى قطعان الماعز التى يملكونها ، وهم يعيشون عيشتهم القاسية فى تلك المنطقة شبه الجرداء . الا ان المنطقة تضم مع ذلك عددا كبيرا من المآوى التى تظهر على جدرانها عشرات الآلاف من الرسوم والنقوش التى يسجل اغلبها مناظر لبعض الحيوانات ، وبخاصة الابل وبعض الحيوانات ذات القرون . وتمثل هذه النقوش عددا من المراحل المختلفة وقد امكن لهنرى لوتى Henry Lhotie أن يميز بين ست عشرة مرحلة من مراحل الفن ، وما لا يقل عن ثلاثين أسلوبا متميزا ، ومن هنا كانت هذه النقوش تعتبر ذخيرة وكنزا هائلا وثروة فنية ضخمة لدارسى فنون عصور ما قبل التاريخ ، وان كانت في الوقت ذاته توقع الباحث فى كثير من الحيرة والاضطراب ، وبخاصة حول التاريخ او التواريخ التى تم فيها نقش وتصوير هذه المناظر التى يبدو أنها تتداخل بعضها مع بعض ، بحيث نجد نقوشا ورسوما من حقبات تاريخية مختلفة فى نفس البقعة ، وبحيث نجد مختلف الاساليب الفنية معروضة بعضها بجانب بعض . وعلى الرغم من أن مئات من هذه النقوش والرسوم تم دراستها بالفعل فهناك عدة مئات من الآلاف من النقوش والصور الاخرى التى لا تزال تنتظر من يقوم بدراستها . بل الاغلب ان هناك قدرا كبيرا آخر من هذه الصور لم يتم الكشف عنه بعد ، وهذا معناه أن قصة ذلك الفن لن يمكن معرفتها بدقة وتفصيل قبل مضى سنوات عديدة طويلة . ولكن قد يمكن تحديد عصور هذه الفنون عن طريق الاستعانة باجزاء الفخار التى توجد بكثرة فى المنطقة وكذلك بالسهام الحجرية التى تملأ المكان والتى يبدو ان الطوارق يعرفون قيمتها ، ولذا قاموا بجمع عدد كبير منها لكى يتبادلوها نظير بعض السلع الصغيرة التى يحتاجون اليها فى حياتهم اليومية مثل الاسبرين .

ولكن الشيء الذى كان يسترعى انتباه مازونوفيتش فى هذا كله هو مدى التشابه العجيب بين هذه النقوش فى اسبانيا وفرنسا وتاسيلى على الرغم من تباعد الاماكن وتباين

الثقافات ، وربما أيضا تباعد الفترات الزمنية، وعدم وجود اتصال بين هذه الشعوب التي قامت برسم تلك النقوش .

فعلى الرغم من هذا التباين فقد كان هناك موضوع واحد مشترك وهو الحيوانات والصيد والقنص من أجل البقاء . والظاهر ان هذا الموضوع كان هو أيضا الذى يسيطر على الانسان البدائى فى أمريكا نفسها ، اى لدى الهنود الحمر الذين عكف مازونوفيتش على دراسة فنهم بعد ذلك .

ورغم حداثة تاريخ أمريكا فالمؤكد ان القارة ذاتها وجدت مع أوروبا ، كما أن لها تاريخا قديما معروفا يرجع الى عام ٦٠٠٠ ق. م ، بل انه ليس ثمة شك فى أن القارة كانت مأهولة قبل ذلك التاريخ . ولكن الطريف حول عصور ما قبل التاريخ فى أمريكا هو انه يمكن رؤيتها متمثلة فى الواقع الحاضر الذى يحياه الآن الهنود الحمر الذين لاتكاد حياتهم تختلف اختلافا كبيرا عما نجده في الصور المنقوشة فى كهوف اسبانيا . بل الطريف ايضا هو أن كل هذه الشعوب كانت تستخدم فى نقوشها نفس المواد والاصباغ ، وهى بطبيعة الحال المواد التى كانت توجد فى الطبيعة والتى لم تكن تتعدى الاحمر والاسود والاصفر والابيض ، ولكنها كلها كانت تستخدم بدقة وتحاكى الطبيعة أوعلى الاصح ترسم الطبيعة كما كانت تراها عين الفنان البدائى . ومن هنا كان كثير من هذه الصور يأتى مخالفا تماما لما هو موجود بالفعل ، وهذه هى عبقرية الفنان الذى لايحاكى الطبيعة تماما وانما يرسمها كما يراها بقلبه وعقله ، وان كانت فى مجملها تعطى فكرة واضحة عن الحياة اليومية ومايدور فيها من أحداث ، بل وتعكس ايضا كثيرا من النظم الاجتماعية والعلاقات التى تقوم بين الناس .

ولعل المنطقة المعروفة باسم « منطقة المتاهة » فى ولاية يوتاه Utah فى أمريكا هى أفضل منطقة يتمثل فيها فن الصخور لدى الهنود الحمر بكل ما يتميز به هذا الفن من بساطة وعمق فى الوقت ذاته . وتوجد ( متاهة يوتاه) فى اقليم الاخاديد الشهيرة فى تلك الولاية، وقد نقش الهنود الحمر على جدرانه الصخرية صورهم ونقوشهم التى تمثل هى أيضا ــ ولكن بأسلوب مختلف ــ مناظر صيد الوحوش ومطاردتها وقتلها ، اى انه على الرغم من اختلاف أسلوب الرسم هنا عن الاسلوب المتبع فى كهوف اسبانيا وفرنسا وهضبة تاسيلي فان هناك نوعا من التكامل بين هذه الاتجاهات الفنية والموضوعات التى تعالج في كل هذه المناطق مما قد يوحى بوحدة التفكير الانسانى . وتسمية هذه المنطقة بهذا الاسم ( المتاهة ) يشير الى طبيعة المكان ذاته ويتضمن اشارات واضحة الى مدى ما يتحمله المرء من مشاق وجهد للوصول اليها ، وهذا وحده كفيل بأن يبين نوع الصعوبات التي تواجهها علماء الاركيولوجيا وعلماء الانثربولوجيا فى بحوثهم الحقلية التى تختلف ــ من هذه الناحية على الاقل ــ عن الدراسات الميدانية السهلة الميسرة التي يقوم بها علماء الاجتماع فى الريف والحضر . ولقد تكبد مازونوفيتش الكثير من المتاعب للوصول الى تلك المنطقة ، ولكن الرحلة كان لها ما يبررها اذ يتمثل فيها ــ كما ذكرنا ــ فن الصخور ــ عند الهنود الحمر بمثل ما لا يتمثل فى اى منطقة اخرى ، خاصة واننا نجد على جدران وصخور الاخدود العظيم نوعين من هذا الفن مختلفين

تماما وهما **فن النقش على الصخور** او ما يعرف باسم pictograph **وفن الحفر فى الصخر** او ما يطلق عليه اسم petrograph وقلما يوجد النوعان معا فى مكان واحد .

وكما كان السؤال الذى يواجه علماء آثارما قبل التاريخ فى اوروبا وهو : الى اى عصر ترجع تلك النقوش والصور ؟ فان هذا السؤال ذاته كان ولا يزال يثور فى اذهان علماء الانثربولوجيا والاركيولوجيا المتخصصين فى فن الهنود الحمر ، وان كانت الاجابة على هذا السؤال صعبة للغاية بالنسبة لهذا الفن الاخير، نظرا لانعدام القرائن التي يمكن ان تساعد في الوصول الى تحديد تاريخ ولو نسبي . الا انه يلاحظ ان الفنان الهندى الاحمر استخدم في نقوشه وتصاويره المواد والاصباغ الطبيعية التي تستطيع الصمود امام تقلبات الجو وتأثير الحياة ، ولذا فانها احتفظت برونقها وجمالها على الرغم من ان هذه النقوش ترجع الى تواريخ اقدم بكثير مما قد يظن معظم الناس . ومع ذلك فقد يمكن الاستدلال – فى بعض الحالات على الاقل – على تاريخ بعض تلك الصور والنقوش من بعض الرسومات المفردة ، كما هو الحال مثلا بالنسبة لرسم المحاربين على صهوات الجياد . فمثل هذه الصور لا يمكن ان ترجع الى عهود ابعد من تاريخ ظهور الخيل فى امريكا ، اى منتصف القرن السادس عشر ، كذلك الحال بالنسبة للصيادين الذين يستخدمون القسى والسهام ، وان كان تحديد الزمن هنا اصعب بكثير ، نظرا لان السهام ظهرت اول ماظهرت هناك منذ حوالي ٢٠٠٠ سنة . ومما يزيد من صعوبة التحديد وجود نقوش وصور ترجع الى ازمنة متباعدة وتتبع اساليب متباينة، ولكنها توجد جنبا الى جنب كما هو الحال فى هضبة تاسيلي .

● ● ●

ومهما يكن من شيء ، فالظاهر ان وظيفة الفن هنا ، اى فى امريكا الشمالية ولدى الهنود الحمر القدامى ، لم تكن لتختلف اختلافا كبيرا عن وظيفته فى كهوف اوروبا . فاذا كان الفنان الاوروبي فى عصور ما قبل التاريخ يتخذ من الفن وسيلة سحرية لضمان توفر الصيد فان ذلك يمكن ان يصدق على صور ونقوش الهنود الحمر التي كانوا يتقدمون بها الى آلهتهم لكي تضمن لهم البقاء والعيش وتوفر لهم حيوانات القنص التي يعيشون على لحومها ولكي تضمن لهم ايضا نجاح رحلة القنص التي يقومون بها . واذا كان هناك تشابه فى الصور والنقوش على الاقل من حيث الموضوعات الرئيسية التي تعالجها ، والى حد اقل من حيث اساليب التنفيذ فان ذلك يمكن تفسيره بالرجوع الى بعض الحقائق التاريخية القديمة . فالمعروف انه فى عصور ما قبل التاريخ كانت مياه المحيط متجمدة تماما مما ادى الى ارتباط سيبيريا والآلاسكا وبذلك اصبح المحيط المتجمد بمثابة قنطرة او جسر يمكن لفصائل الحيوانات المختلفة ان تعبره سواء الى امريكا او اوروبا ، وبذلك امكن للجمال والبيسون او الجاموس الوحشي والماموت والماستودون وغيرها ان تتجول بحرية وان تظهر بالتالي فى كلتا القارتين ، وبذلك امكن

للصيادين في كل من امريكا واوروبا ان يعيشواعيشة متشابهة ، كما أمكن للفنان أن يسجل وقائع ودقائق هذه الحياة ، وان يرسم بدقةالحيوانات التي كانت ترتاد القارتين معا ، خاصة وان هذه الهجرات والتحركات المتبادلة استمرت عدة قرون الى ان تراجع الجليد وانفصلت القارتان . ولقد انقرضت الجمال وقطعان الماموث والماستودون من امريكا نتيجة للمبالغة في الصيد وقتل الحيوان بغير ضابط ، ولم تبق الا انواع البيسون او الجاموس الوحشي . وربما كان اختفاء هذه الانواع يرجع الى عام ٥٠٠٠ ق . م .

ولقد كان أهالي يوتاه الاصليين وسكان المناطق القريبة منها مثل اريزونا وكلورادو وما اليها يعرفون باسم الاناسازى Anasazi ، وهي كلمة تعنى في لغة النوقل « القدماء » . وكان الانسازى يعيشون منذ حوالى ٢٠٠٠ سنة على الزراعة وتربية الحيوان ، ولكن يبدو ان المنطقة تعرضت لتغيرات هائلة ومفاجئة الى حد كبير بحيث اضطروا لان يهجروا مواطنهم الاصلية منذ حوالى ٦٠٠ سنة الى المناطق الاكثر صلاحية للعيش والحياة . ولسنا نعرف حتى الآن طبيعة تلك التغيرات أو الاسباب التي دفعت الاهالي الاصليين الى الهجرة ، واذا ما كانت هذه الاسباب ترجع الى ظروف مناخية طارئة او الى تعرض المنطقة لاغارات بعض القبائل المعادية ، او الى تفشى بعض الامراض الخطيرة . فهذه امور لا تزال تحتاج الى الدراسة والى من يلقى عليها بعض الضوء . ولكن المهم هو ان الاسازى حين هجروا تلك المواطن الاصلية كانوا قد تركوا ذخيرة هائلة ، وتراثا ضخما من الصور والنقوش على جدران الاخدود العظيم .

وربما كان أهم جانب تشترك فيه كل هذه الفنون القديمة سواء في اوروبا او امريكا او افريقيا هي أنها كلها تعكس روحا واحدة ، هي روح الانسان الفنان البدائي الصافية ، وهي روح أقرب الى روح الطفل الذى لم تلوثه المدنية بعد ولم تتدخل في تكوينه وفي تلوين نظرته الى الحياة والى الاشياء عوامل اخرى دخيلة ، ولم تخضع بعد لنظم التربية والتعليم الرسمية الجامدة . فكثير من التصاوير وبخاصة في تاسيلي وعند الهنود الحمر ليس سوى تخطيطات بسيطة وخطوط سريعة هي أشبه شيء بما يرسمه الاطفال الصغار في كراساتهم ، ولكنها مع ذلك تعبر تعبيرا صادقا وعميقا ليس عن الطبيعة كما هي عليه وانما عن الطبيعة كما يراها الفنان ، او عما يراه الفنان في تلك الطبيعة والبيئة التي تحيط به . وعلى ذلك فليس ثمة غرابة في ان يرسم الفنان البدائي ـ مثلما يفعل الطفل ـ زهورا وحيوانات في السماء بدلا من أن يرسم الحجب والغيوم ، وذلك لانه يرى تلك الغيوم والسحب في شكل زهور وحيوانات ، فهي ليست مجرد سحب بالنسبة اليه كما هي بالنسبة الينا . فوظيفة الفنان الحقيقي هي ان ( يفسر ) ما يراه وليس ان ينقل بدقة وامانة ما يظهر امام عينيه ، دون ان يضفى على ما يراه شيئا من شخصيته اومما يدور في فكره او بعضا من احاسيسه

الذاتية . ومن هنا كان مازونوفيتش يرى ان صور ونقوش هؤلاء ( البدائيين ) او الاسلاف الاوائل صادقة ومعبرة الى ابعد حد ، وان هذا الصدق هو السبب الاساسي فيما تجده هذه النقوش والصور من صدى فى نفوس الناس ، بصرف النظر عن اختلاف ثقافاتهم ودرجة تقدمهم وتعلمهم وتحضرهم . وهذا هو سر الاقبال الذى تشاهده الآن على مثل هذه النقوش واعمال الحفر سواء فى مواطنها الاصلية اى فى الكهوف والصخور والمآوى ، او فى المعارض التي تقام فى مختلف بلاد العالم المتحضر لعرض جانب من هذا الفن القديم .

• • •

كتاب قديم ظهر منذ حوالى ربع قرن بعنوان « **على طريق انسان ما قبل التاريخ** » يقول المؤلف الاستاذ هربرت كون Herbert Kühn انه من جوف الكهوف التي كانت مدفونة فى باطن الارض اخذت بعض الامور الغريبة الغامضة تتكشف امام اعيننا ، ووجدت تلك الكهوف اصواتا تستطيع ان تتكلم بها معنا والينا من ذلك الماضي السحيق ، وهي اصوات لاقوام من البشر قد يكونون بعيدين عنا ، وقد تفصلهم عنا عشرات القرون ، ولكنهم مع ذلك قريبون وشديدو الشبه بنا . فهم يشبهوننا فى الانسانية وفى العواطف والانفعالات والرغبات وفي التطلعات والامال ، وفى رغبة الحياة والرهبة من الموت . ولقد عبروا عن ذلك كله فى صور ونقوش قد يكون اكثر ما يسيطر عليها هو الرغبة فى البقاء والاستمرار فى الوجود ، وان كان هذا الوجود يعني سلب الحياة من الكائنات الاخرى التي يعيشون عليها وبخاصة الحيوانات التي تمثل جانبا كبيرا من فن انسان ما قبل التاريخ .. وليس من شك فى ان « علم ما قبل التاريخ » يمكن ان يساعدنا على الغوص الى اعماق هذا الانسان القديم او الانسان المبكر وعلى التغلغل الى اغوار حياته وحياتنا على السواء . فنحن حين نقف على سطح تلك الكهوف وننظر الى داخلها فانما نحن ننظر فى حقيقة الامر الى انفسنا والى صورتنا نحن منعكسة فى مرآة الداخل ، اذ سنجد امامنا الانسان .. الانسان فى عمومه .. وهو يصارع من أجل البقاء ويحارب القوى الغاشمه العنيدة التي يخضع لها والتي يشعر امامها بضعفه وقلة حيلته . ولكننا سوف نجد في الوقت ذاته ان ما يدور فى خيالنا عن الانسان البدائى او المبكر من أنه كان يحيى حياة سعيدة ، وانه كان يعيش فى جنة خالية من المتاعب والمنغصات ليس سوى وهم ، وان فكرة « العصر الذهبى » القديم ليست الا خيالا وحلما ، وان الانسان كان يعيش دائما فى صراع مرير وعمل شاق للحصول على لقمة العيش ، بصرف النظر عن نوع هذه ( اللقمة ) وعما اذا كان يحصل عليها من الصيد والقنص كما تسجل فنون وصور انسان العصر الحجرى ، او من فلاحة الارض أو من الصناعة ادق تقديم الخدمات . . . ان النظر الى ذلك الماضي السحيق لابد من أن يزيد قدرتنا على العمل وعلى الصمود ، ما دام هذا كان دائما هو قدر الانسان .

## أهم المراجع

اعتمد هذا المقال في الاصل على عرض لكتابين من اهم الكتب التي ظهرت في السنوات الاخيرة من الاركيولوجيا والانسان ما قبل التاريخ وهما :

(١) Philip Barker ; **The Techniques of Archaeological Excavation**, Batsford, London, 1977.

(٢) Douglas Mazonowicz ; **A Search for Cave and Canyon Art : Voices from the Stone Age** ; George Allen & Unwin, London, 1975.

ولكننا بالاضافة الى ذلك استعنا في كتابة المقال بعدد كبير من كتب الانثربولوجيا الاركيولوجيا ، وبخاصة تلك التي تعرض لحياة الانسان الاول او الانسان المبكر ، وبالذات الانسان في العصر الحجري بفتراته الثلاث : العصر الحجري القديم او العصر الباليوليثي paleolithic ، والعصر الحجري الوسيط mezolithic والعصر الحجري الحديث او النيوليثي neolithic . وربما ان اهم كتاب في ذلك حول الوقت ذاته ايسر هذه الكتب واسهلها واقربها الى فهم القارىء العربي هو كتاب وليام هاولز بعنوان « ما وراء التاريخ » الذي نقلناه الى العربية منذ سنين . ثم تجيء بعد ذلك قائمة طويلة من كتب علم الآثار ما قبل التاريخ Prehistoric Archaeology نكتفي هنا بذكر عدد قليل منها لبساطتها وشمولها :

(أ) Bacon, Edward (ed.) ; **The great Archaeologists**, Secker & Warburg, London 1976.

(ب) Bordes, Francois ; **The old Stone Age**, World University Library, London 1968.

(جـ) Clpator, P.E. ; **Archaeology in the Making**, St. Martin's Press, N.Y. 1976.

(د) Hester, T.H. ; Heizer, R.F. and Graham, J.A. (eds.) ; **Field Methods in Archaeology**, Mayfield, Palo Alto, California,s, 1975.

(هـ) Huyghe, Rene (ed) : **Prehistoric and Ancient Art**, Larousse, Hamlyn, London 1970.

(و) Pericot — Garcia, Galloway & Lommel, (eds) ; **Prehistoric and Primitive Art**, Abrams, N.Y, 1967,

وليس من شك في ان الملاحق السنوية التي تصدرها مؤسسة دائرة المعارف البريطانية Encyclopaedia Brittaannica وبخاصة الكتاب السنوى Book of the Year ثم الكتاب السنوى عن العلم والمستقبل Yearbook of Science and the Future تضم كثيرا من المعلومات الحديثة عن آخر ما توصل اليه علماء الاركيولوجيا والانثربولوجيا الاركيولوجية في بحثهم عن ثقافات وحضارات ومجتمعات عصور ما قبل التاريخ .

يوسف عز الدين عيسى

# جول ڤيرن والأدب العلمي

يطلق اسم « الادب العلمى » أو « قصص الخيال العلمى » على الاعمال القصصية التى يمتزج فيها العلم بالخيال . وهو لون جديد من الوان الادب ينسج فيها الخيال رواية او قصة قصيرة او دراما يكون العلم هو المحور الذى تتحرك حوله الاحداث . ولقد ظهرت ومضات من الخيال العلمى فى بعض قصص الكاتب الامريكي ادجار الان پو والمؤلفة الانجليزية مارى شيلى ، زوجة الشاعر المعروف شيلى . ولكن مثل هذه الاعمال الادبية تفتقد الدراسة العلمية الجادة ، وبراعة التحليل العلمي .

وأخرجت المطابع حديثا كتابا بعنوان «**جول ڤيرن مبتكر الرواية العلمية** » Jules Verne Inventor of Science Fiction والكتاب من تأليف الكاتب الايرلندى Peter Costello الذى يعيش الآن فى مدينة دبلن . والكاتب الفرنسي جول ڤيرن يعتبر فى رأى بيتر كوستلو مخترع أو مبتكر الادب العلمى الذى مهد الطريق لعديد من المؤلفين الذين مزجوا العلم بالخيال ، ومن أبرزهم هربرت جورج ويلز والدوس هكسلى الانجليزيان ، وغيرهما من الادباء حتى أصبحت الرواية العلمية الآن لونا من الوان القصص الذى ارتفع الجيد منه الى مستوى الادب الرفيع ، واحتل مكانا مرموقا فى مجال التاليف الروائي والقصصي .

والرواية العلمية ذات المستوى الرفيع ،في رأيي ، هي تلك التي تتضمن موضـوعـا ذا اهمية يستخدم الخيال العلمي كوسيلة لعرضه،وليست مجموعة من المغامرات الخياليـة أو الاحداث المشوقة التي لا تهدف لغير التسلية،دون ان يقول لنا المؤلف من خلالها شيئا ذا قيمة او يقدم لنا فكرا جديرا بالتأمل والاعجاب .

**وروايات جول فيرن يكاد يدور محورهاحول فكرة الجزيرة التي من صنع الانسـان ،** مثل جبل الثلج في روايته « **دولـة الفــراء** » The Fur Country ، والطوف المنساب في مياه نهر الامازون،في روايته La Jangada ،والسفينةالضخمـة في روايته « **المدينــة العائمــة** » The Floating City ، **والمركب العجيـب** فيرواية « **الجزيرة المتحركة** » The Propellar Island . وغيرها . ولهذه الفكرة جذور فيطفولة فيرن حيث نشأ على جـزيرة صنـاعية بالقرب من ميناء مدينة نانت Nantes ، وهي،المدينة التي ولد فيها عـام ١٨٢٨ ، ولقـد اصبحت هذه المدينة الآن من اكثر مـدن فرنسا،ازدهارا بفضل التجارة والصناعة التي اشتهرت بها على مدى الاجيال . وهي تقع على ضفتي،نهر اللوار على بعد اربعـين ميــلا من المحيط الاطلنطي . وتعتبر اكبـــر مدينة في مقاطعــةبريتاني .

ولقد كان بيير فيرن Pierre Verne والد جول محاميا ، وجده كان ايضا من رجال القانون ، وتزوج والد جول عام ١٨٢٧ من فتاةتدعى صوفي الوت Sophie Allotte . ولـم تكن العلاقة على ما يرام بين والد جول ووالدته،في بادىء الامر ، حيث لم تكن تهتم بشئون المنزل وعاشا مع والدة صـوفي ، اذ ان زوج والـدة،صوفي كان كثير التغيب عن منزلـه في رحـلات طويلة . وربما يكون غياب الاب الذى يشيع فيمعظم روايات جول فيرن من تأثير كثرة تغيب جده عن المنزل .

ولقد خرج جول الى الدنيا ضعيف البنية،بعد ولادة عسرة . وفي الايام الاولى من مولده لم يكن يتمكن من هضم لبن والدته . وبعد عام،أصبح لجول اخ ، هو پول ، ولقد احبه جول حبا عميقا . والتحق جول بمدرسة تديرها مدام،سامبين Sambin كانت زوجـة لقبطان بحرى هجرها وهما مازالا في شهر العسل ولم تعرف،شيئا عن مصير زوجها . فهل استمر طوال هذه السنوات يجوب البحار كالسندباد البحرى ام،تحطمت سفينته عند جزيرة مجهولة سيعود منها وكأنه روبنصن كروزو ! لقد حكت مدام سامبين،قصتها هذه لتلميذها جول . وقد تكـون هـي شخصية مسز برانيكان في رواية جول التي يحمل،عنوانها اسم مسز برانيكان التي قضت اربعة،عشر عاما تبحث،في بحار المرجان في المحيط الباسيفيكي،عن زوجها المفقود الذى وجدته في النهاية حيـا لحسن الحظ . وهي القصـة التي ظل فيرن،محتفظا بها في ذاكرته نحو خمسـين عاما حتـى كتبها . ولقد ساعدته ذاكرته القوية على اختزان،مواد لقصصه مدة طويلة .

بعد ذلك ارسل الاخوان جول وپول الي،مدرسة اخرى في مدينة نانت في سن التاسـعة والثامنة . وتقول التقارير المدرسية عن جول في،هذه الفترة انه حصل على جوائز في الجغرافيـا واللغة اللاتينية واللغة اليونانية والغناء . وذكر،مدرسوه عنه فيما بعد انه كان صبيا نحيلا يسهم

فى النشاط الرياضى . ثم التحق بعد ذلك بمدرسة الليسية الملكية ، ولقد ذكر مدرسوه فى هذه المدرسة انه كان يملأ كراساته بصور السفن وآلات الطيران .

وفى عام ١٨٣٨ اشترى والده ضيعة صغيرة على شاطىء نهر اللوار حيث كانت العائلة تمضى فيها فصل الصيف . ومن خلال نافذة غرفته هناك كان جول يشاهد النهر والمراعى الواسعة . ولقد احب نهر اللوار ، ولكن البحر كان يسيطر على تفكيره .

وذات يوم لم يعد جول الى منزله ، واتضح انه ركب سفينة متجهة الى الانديز . فلما علم والده بذلك أسرع باللحاق به قبل ان تخرج السفينة من النهر الى عرض البحر ، حيث تمكن الاب من اعادة جول الى منزله ووعد جول والده بانه لن يفكر بعد الآن فى السفر الا فى الخيال ! ولم يكن هروبه وركوب السفينة لرغبته فى رؤية البحر ، بل كان لاحضار عقد من المرجان لفتاة من قريباته تدعى « كارولين » التى كان مفتونا بها وكانت تكبره بعامين . وكان قد اعتاد انتظارها عند باب المدرسة ليقدم اليها بعض الازهار ، ولكن على الرغم من ذلك لم تكن تبدى نحوه اى اهتمام ، فظن ان عقد المرجان قد يكسب به قلبها . وكان سنه فى ذلك الوقت احد عشر عاما .

كانت امنية والده أن يدرس ابنه جول القانون ، وبدأ التحضير لهذه الدراسة فى مكتب والده . وعندما تقرر زواج كارولين من شخص آخر اراد والده أن يبعده عنها فأرسله الى باريس لاداء الامتحان الاول فى القانون حيث اقام هناك مع جدته ، وفى اثناء اقامته هناك أتم تاليف تراجيديا شعرية بعنوان « أسكندر السادس » .

ثم وقع بعد ذلك فى غرام فتاة أخرى تدعى هرمينى وأخذ ينظم الاشعار معبرا عن حبه لها . ولكن هذه الفتاة بدورها تزوجت من شخص آخر من ذوى الاملاك فى مدينة نانت ، واصيب ڤيرن بالقلق نتيجة لهذه الصدمات العاطفية .

ولقد رسب أخوه بول فى الكشف الطبى للمدرسة البحرية ، فسافر على سفينة تجارية . ولكن جول كان يتحتم عليه مواصلة دراسة القانون للعمل بمكتب والده المحامى . وعلى الرغم من ان احتراف الادب كان يبدو لجول مستحيلا ، أكدوا له ان لديه امكانات ليصبح مؤلفا دراميا شهيرا .

وفى فبراير عام ١٨٤٨ اندلعت نار الثورة فى باريس ، تلك الثورة التى كان من نتيجتها تنحى لويس فيليب عن العرش ، وادارت البلاد حكومة مؤقتة بقيادة الشاعر لامارتين . واخذ جول يوزع منشورات تدعو لانتخاب ممثلى الحكومة المؤقتة ، ولكن الاشتراكيين منوا بهزيمة ساحقة . وحدثت اضطرابات اخرى حيث اشتبك عدد كبير من العمال مع جنود وبورجوازيين مسلحين . وبعد عراك عنيف دموى لمدة ثلاثة ايام توقف القتال الذى تمخض عن قتل نحو عشرة آلاف عامل . وكان من نتيجة انفعال جول ڤيرن بهذه الاحداث ان كتب مسرحية عن محاولة جي فوكس نسف مبنى البرلمان البريطانى .

وبعد هذه الاحداث العنيفة ذهب جول الى باريس لاداء الامتحان الثانى فى القانون . وفى هذه الفترة شعر بكراهية شديدة للنساء والزواج نتيجة لفشله فى الحب . ولقد جعله هذا الفشل

يتجه نحو الموسيقى التي كان شغوفا بها منـذطفولته ، حيث كان يجد فيها عزاء وملاذا فى أوقات الشدة.

ونجح فى الامتحـان ، وامضـى الصيف فىكتابة مسرحيةهزلية ، كما وضعاطارا عاما لثلاث مسرحيات هزلية اخرى لم يقدر لها أن تمثل علىالمسرح او تنشر فى كتـب . ومفاتيـح شخصية ڤيرن تكمن فى علاقته بوالديه وعلاقته باخيه بولوبالفتيات اللواتي كن يستهوينه بسهولة ، ولكن موهبته كمؤلف لتلك الرحلات العجيبة التي كتبهافيما بعد كانتلا تزالفى دور التكوين . وفى خطاب لصديقه هيجنارد ، نفض يديه من مدينته نانتقائلا : ( ... حسن ، اننى سأترك هذه المدينة حيث لم يعد مرغوبا فى بقائي هنا . ولكن فى يوم من الايام سوف يدركون من اى معدن صنع هذا الشاب المسكين الذى عرفوه باسـم جـولڤيرن ... ) . وسافر الى باريس واستقر هناك كطالب .

● ● ●

## فى باريس

كانت الملكية قد زالت وانشئت جمهوريـةجديدة وانتخب لويس نابليون رئيسا لها ، ونفى بعض رجال الادب مثل فكتور هيجو ، بينما ركزالآخرون كل همهم فى الانتاج الادبى . عاش ڤيرن فى هذه الفترة حياة تقشف لعجز موارده المالية .ولكن عندما وصل الى باريس الرسام شاتوبورج، وهو يمت الى ڤيرن بصلة القـربى ، لزيـارةالصالونات الادبية ورؤية اصدقائه ، تولى هـذا الرسام مهمة تقديم ڤيرن الى صالون مدام دىجومينى ، وصالون مدام دى ماريانى ، ومدام دى باربر Mme des Barrillère ( التـي كانـتصديقة لوالدة جول ڤيرن ) وكان يتردد على هذه الصالونات الادبية عدد من المشاهير .

كان جول ڤيرن يحب الكتب ويشعر بالعذاب لعدم قدرته على شرائها . ولم يكنفى استطاعته مقاومة اغراء شراء النسخة الفاخرة من مؤلفاتشكسبير ، فاشتراها وعاش عدة أيام لا يأكل سوى البرقوق المجفف .

وفى صالونها قدمتـه مـدام باربر للكونتكورال رئيس تحرير مجلة لبرتيه Liberte وكان كورال صديقا لفكتور هيجو . ووعد كورالڤيرن بانيتيح له فرصة لقاء ذلك المؤلف والشاعر الفرنسى الكبير ، ولقد كان لهيجو تأثير كبير علىڤيرن . وكان لدى مدام باربر خادمة تدعى مايا، ولقد جلب اهتمامها ڤيرن، ذلك الشاب الخجولالذى يأتى دائما بمفرده ، ونشأت علاقة بينهما. وكانت هذه اول علاقة تنشأ بينه وبين ايـةفتاة . كان فى ذلك الوقت فى العشرين من عمره. ثم تعرف ڤيرن على المؤلف الفرنسى اسكندر ديماالاب ، كما تعرف على ديما الابن الذى ذاع صيته فجأة عندما ظهرت روايته « غادة الكاميليا » ،ولقد اشعرته الامسيات التى قضاها مع ديمـا وابنه بمتعة كبرى حيث كانت الاحاديث تتناولاعمال كبار الادباء ابتداء منراسينحتىشكسبير، وشغلته تلك الامسيات واللقاءات من امتحـانالقانون مما اقلق والده .

كان ڤيرن يأمل فى ان تتمخض معرفته بديماس عن اخراج احدى مسرحياته فى المسرح التاريخى، فعرض مسرحياته على ديما ومن بينها مسرحية شعرية بعنوان « القش المحطم » ، فاختيرت هذه المسرحية للعرض . كانت احداثها تدور حول رجل متقدم فى السن وزوجته الشابة وصديق للزوجة كان على علاقة بها قبل الزواج. كانت هذه المسرحية تعكس المرارة التى يشعر بها ڤيرن نحو المرأة نتيجة لفشله المتكرر فى الحب فى مدينة نانت . ولقد لاقت المسرحية حسن القبول لدى النقاد ، ربما لاعتقادهم بأن ديما له يد فى اعادة صياغتها .

افسحت هذه المسرحية الطريق امام ڤيرن للتعرف على بعض المرموقين فى المجتمع ، فاقيمت له مادبة فى شقة المؤلف الموسيقى ادريان تالكسى Adrien Talexy حضرها جميع الشعراء والموسيقيين الشبان . ولقد كون احد عشر من هؤلاء فيما بعد ، ومن بينهم ڤيرن ، ندوة كانوا يجتمعون فيها مرة فى الشهر فى احد المطاعم واطلقوا على انفسهم «احد عشر رجلا بلا نساء» . ومن بين المجموعة كان ايضا هجنارد وشارل ميزونيف الذى تولى الانفاق لطبع مسرحية ڤيرن . ولقد امتد عرض المسرحية لاثنتى عشرة ليلة ، وبيعت بعد ذلك جميع نسخها . وعندما عاد ڤيرن الى مدينته وجد نفسه شهيرا فيها ، ولو انه كان يعتقد ان مسرحيته ذات قيمة ضئيلة .

وعندما عاد الى باريس ادرك ڤيرن ان العلم قد بدأ يصنع المعجزات ويندفع نحو المجهول ، فعثر على متعة جديدة اخذ اهتمامه بها يتزايد. وكان من المفروض فى هذه الاثناء ان يعكف على كتابة رسالته التى سيقدمها للجامعة ، ولكنه كان فى الواقع مهتما بمعجزات العلم وما يمكن ان يستفيده منها فى اعماله الادبية . وفى الوقت ذاته لم يهجر المسرح ، فكتب مسرحية من ثلاثة فصول بعنوان « **العلماء** » كما كتب مسرحيتين اخريين .

وعلى الرغم من هذه الاهتمامات فقد حصل ڤيرن على درجته العلمية من الجامعة ، وتوقع والده ان يعود ابنه الى مدينته ويعمل بالقانون الذى كان من تقاليد العائلة . ولكن ڤيرن صمم على البقاء فى باريس وان يصبح كاتبا . وقال ڤيرن انه من الممكن ان يصبح مؤلفا جيدا ولكنه لو اشتغل بالقانون فسوف يصبح محاميا رديئا حيث ان من طباعه انه لا يرى سوى الجانب المضحك او الفنى من الاشياء بينما لا يستطيع ادراك حقيقتها . لذا فلقد رفض طلب والده الذى تألم لذلك ، اذ كان يأمل منذ ولادة ڤيرن ان يحذو حذوه ويخلفه فى مهنته . وارسل ڤيرن خطابا الى والده يرجوه فيه ان يغفر له عدم طاعته فى هذا الامر . فهجر القانون وصمم على ان يكون مؤلفا مهما كانت النتيجة . وفى هذه الاثناء اخبرته صديقته مايا انها ستتزوج من احد رجال الصناعة مفضلة اياه على ڤيرن ذى المستقبل غير المضمون .

**وكان لا بد من مرور سنين عديدة قبل ان يستطيع ڤيرن الادعاء بانه قد اصبح مؤلفا ناجحا ، وسنوات اطول ليحصل على ثروة من مؤلفاته** . ومن الطبيعى ان تقلق عائلته ، وعلى الاخص والدته ، بشأن ما اذا كان جول ڤيرن سيستطيع حقيقة الحياة من انتاجه الادبى . ولقد شهد ڤيرن سنوات عصيبة ، ولكن الامر بالنسبة له بدأت تتحسن . فلقد قدم للنشر فى احدى المجلات قصتين من تأليفه ، احداهما بعنوان « السفن الاولى للبحرية المكسيكية » .

كما كتب خمس عشرة مسرحية مــن انــواع مختلفة ، ولم يضع هباء المجهود الذى بذله فى تاليف هذه المسرحيات ، بل اكسبه خبرة فى الكتابة، فرواياته تتوالى مشاهدها وكأنها مشاهد مسرحية ، ويتخللها حوار حى يدفع بالاحداث الى الامام . ثم بدات دراسته تتخذ اتجاها مختلفا . كان يجمع افكارا ومعلومات لاعماله الادبية المستقبلية وتحدث عن هذه الافكار مع ديماس . انــه يامــل الان ان يستخدم العلم والجغرافيا كما استخدم التاريخ مؤلف رواية « الكونت دى مونت كرستو » ولقــد شجعه ديماس على هذا الاتجاه . ولقد اعار دراسة الجغرافيا اهتماما كبيرا ، وهذا ما جعل معظم كتبه تتسم بالرحلات والجولات فى اماكن مختلفة العالم .

فى هذا الوقت اشترك مع صديقه هيجارد فى الاقامة فى مسكن ذى عدة غرف يقع على قمة منزل بين الاوبرا وحى مونمارتر حيث اتيحت له فرصة الاقامة فى غرفة انيقة تتيح له التفكير فى راحة وهدوء ، ولكنه لم يكن يشعر بالسعادة التامة واعتقد ان الزواج هو الذى ينقصه ، فطلب من والدته ان تبحث له عــن عروس واخبرها انه سيقبل الزواج من اية فتاة تختارها له حيث قــال : « سأستقبل العروس التى تختارينها بعيون مغمضة وكيس نقود مفتوح »!

فى هذا الوقت كان مشغولا بكتابة مسرحية عــن ليوناردو دافينيشى بعنــوان « **موناليزا** » ( **الجيوكاندا** ) وهى من النوع الكوميدى ولكن لم يقدر لها ان تعرض على المسرح . كما كتب قصة قصيرة نشرت فى مجلة «**ميوزيه دى فامى**» Musee des Familles عام ١٨٥٢ وهى تاريخية عن الحب والثورة فى ليما . والبطلة فى هذه الرواية تحمل معالم مايا التى سبق ذكرها، وصادفت الرواية نجاحا . وعلى الرغم من هذا التقدم المحدود فلقد ظلت الحياة قاسية بالنسبة له اذ كان يشكو من ضعف الاعصاب ومن آلام شديدة فى المعدة كان يعالجها بتناول كميات كبيرة من الطعام عندما كانت ظروفه المالية تسمح بذلك. اما عندما كان لا يستطيع تناول الطعام الكافى فلقد كان يعانى من تلك الالام المبرحة . ولقد فزعت والدته عندما علمت انه يتغذى على لحم الخيل ، فارسلت له معونة مالية فى السر ؛ فارسل لها خطابا يشكرها ويخبرها بأن مسرحيته الصامتة ( البانتومايم ) ستجلب له الغنى عندما تعرض على المسرح .

وعانى من توتر عصبى كان مــن نتيجته الشعور بالام فى الاعصاب وارق ومغص كلوى والام فى الاذن ، وتلا ذلك شلل اثر على عينه اليسرى وفمه . وظلت جميع هذه الامراض تعاوده كلما شعر بتوتر عصبى ممــا اشــعره بالعذاب . وعلى الرغم من ذلك فلقد قام برحلة الى بحر الشمال اوحت له برواية قصيرة نشرت فى مجلة ميوزيه دى فامى . واستمر يبحث عن زوجة متعطشا للزواج .

وحدث ان ذهب لحضور حفل زواج احد اصدقائه فاعجب بأخت عروس صديقه ، وهى ارملة شابة لها ابنتان من زوجها المتوفى، لقد وقع فى حب « اونورين » هذه الارملة ذات الستة والعشرين عاما . وبدأ يضارب فى البورصة ،وحصل من والده على مبلغ من المال لهذا الغرض، وفى الوقت نفسه ظل يواصل الكتابة .

وتزوج جول ڤيرن من اونورين ، وبدأت حياتهما الزوجية فى غرفة واحدة ولكنهما تنقلا فى مساكن عديدة بعد ذلك . واستمر يجمع المعلومات اللازمة لاعماله الادبية التى يستعد لكتابتها فى المستقبل ، حيث جمع نحو خمســة وعشرين الف بطاقة رتبها فى رفوف واستمد هذه المعلومات من مقالات عديدة . فلقد قرا مقالا فى مجلة M.sée des Familles عن تركيـا المعاصرة اوحى لـه بقصــة The Inflexible عام ١٨٨٣ . وفى ديسمبر قرأ مقالا عن المناجم استمد منه بعض الافكار لقصته « الماس الاسود » . وقرأ مقالا عن جزيرة عائمة يعيش عليها الف وخمسمائة شخص وبها مقاه ومطاعم ومسارح ، فأوحى لـه بفكـرة رواية « الجزيرة المتحركة » ، ومقالا عن سفن البحار وثعبان البحر التى تكررت فى العديد من رواياته. وفى عام ١٨٨٥ قرا سلسلة من المقالات عن الهند زودته بمعلومات استخدمها فى روايتين او ثلاث من رواياته . وقرأ مقالا بقلم آرثر مانجين عن الكهـرباء الجوية امـده بمعلومات عن الاورورا ( اضواء الشمال ) التى استخدمها فى روايـة « كابتن هاتيراس » . اما تفاصيل الجزر المرجانية التى استخدمها فى رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » فلقد استمد بعض معلوماتها من مقال بقلم برتش Bertsch عن الجيولوجيا والبعض الاخر من مقال عـن غواصة صنعهـا شـخص يدعـى هاليت Hallet وسماها « نوتيلاس » ظهرت فى نهر السين ونوتيلاس هو اسم الغواصــة الذي اســتعاره ڤيرن فى روايته. ولقد اضفت هذه المعلومات على روايات ڤيرن مسحة من الاصالة . والحقيقة ، على الرغم مما يبدو من اصالة افكاره ، الا انه فى حقيقة الامر قد استخدم افكار الاخرين لاظهارها فى ثوب ادبى . وعلى الرغم من ان مؤلفات ڤيرن فى هذه الفترة كانت قليلة ، الا انه استغرق معظم الوقت فى وضع اساس مستقبله الادبـى بالدراسة العميقة وتسجيل الملاحظات . ولكى ينفذ البرنامج الذى وضعه لنفسه للقراءة ولهضم ما يقرؤه ، كان يستيقظ من نومه فى الخامسة صباحا فيتناول فنجانا من القهوة ويواصل العمل حتى العاشرة ، ثم يتناول افطـاره ويذهب الى البورصة .

**ولقد وصفه احد اصدقائه بانه كان مزيجا من الخشونة والرقة ، يلين مع اصدقائه ويبدو جافا مع من لا يعرفهم . وظل يلتقي مع اعضاء جمعية « رجال بلا نساء » حتى بعد زواجه ، ولقد ضايق هذا زوجته بطبيعة الحال** . وسنحت الفرصة لاحد اصدقائه للحصول على تذكرتين بالمجان للسفر الى اسكتلندا على احدى السفن ، وعرض على ڤيرن اذا كان يرغب فى السفر معه فقبل على الفور ، فلقد كان حلمه الذى يتمنى ان يتحقق فى يوم من الايام . كانت هذه اول رحلة حقيقية لڤيرن وليست على الورق . ولقد استمد من هذه الرحلة مقالا لم يقدر له ان ينشر .

وفى اثناء هذه الرحلة زار ڤيرن **كهف فنجال** Fingal's Cave وهو من اصل بركانى . ولقد وصف ڤيرن هذا الكهف العجيب فى روايته « **الشعاع الاخضر** » على جدران هذا الكهف يرى الزائر مزيجا من الضوء والظلال . وعندما تغطى احدى السحب مدخل الكهف يبدو كـل شىء مظلما ، ولكن عندما ينقشع السحاب وتنفـذ اشعة الشمس الى الكهف فانه يبدو متالقا بالوان

قوس قزح . وتبدو صور من هذا الكهف المائي خلال بعض روايات فيرن ، « مثل » رحلة الى مركز الارض » و « الجزيرة الغامضة »و « الماس الاسود » و « من اجل العلم » حيث يرمز الكهف للرحم ولكل ما هو مجهول وغريب في الطبيعة .

وبعد فترة علم فرن انزوجته تنتظر مولودا،ولكن هذا النبأ لم يمنعه من التخطيط لرحلة بحرية اخرى مع صديقه هيجنارد . كانت الرحلة في هذه المرة الى سكانديناوا . ولقد استفاد من الملاحظات التي دونها في اثناء هذه الرحلة عندما كتب روايته «تذكرة اليانصيب» عام ١٨٨٦ .

• • •

ولد ابن فيرن في ٣ اغسطس عام ١٨٦١واطلقوا عليه اسم « ميشيل » ، واصبح فيرن ابا . ولكنه كاب وكرب عائلة لم يكن نموذجيا ،فلقد خلت خطاباته الى زوجته في خلال الرحلة من الرقة ، كان مزاج فيرن من النوع الحاد المتفجر ، وكان جافا في معاملته لزوجته ، ولم يكن يحتمل اية مناقشة او اسئلة .

ذات يوم تسلمت زوجته خطابا من مجهول يخبرها ان زوجها على علاقة مع فتاة . ولما ارادت ان تستوضح من زوجها هذا الامر ، اخذ الخطاب والقى به من النافذة صائحا انه ليس من اللياقة ان تشك في اخلاصه لها ، حتى ولو كان ما ورد في الخطاب صحيحا ، فلا حق لها أن تتدخل في شئونه الخاصة ! التزمت زوجته الصمت وقد شعرت بجرح عميق لمشاعرها وكتبت الى عمتها تشكو زوجها قائلة : « .. انه يحيل حياتي الى جحيم . ان اقل كلمة تغضبه . اخبره ان العشاء جاهز فيغادر البيت ويتناول طعامه في احد المطاعم . اقول له ان الطفل يعاني من التهاب شعبي فيلقي بقلمه ويقول لي انني ازعجته وانه في مثل هذا الجو لن يكتب اى شيء بعد الان . وهو لا ينام الليل ، اذ يقوم محدثا نفسه مغمغما بالفاظ غير مفهومة . لقد بدات اسال نفسي عما اذا كنت قد تزوجت رجلا مريضا ».

فردت عليها عمتها بخطاب تقول فيه :« .. اعتقد ان عائلة فيرن مصابة بمرض خطير، ومن الاوفق ان تحضري عندنا وان يعرض جول نفسه على احد الاطباء .. »

اصبح جول لا يستطيع العمل في منزله حيث كان بكاء طفله يحطم اعصابه . فكان يلجأ الى احد النوادي ليكتب . وفي النادي تعرف على فنان يهوى التصوير الفوتوغرافي وجعل منه فنا رفيعا يدعى نادار . ولقد اسس نادار هذا جمعية للطيران واصبح فيرن من اعضائها . وفي استديو نادار قدم شخص يدعى **بونتون** نموذجا لطائرة هليوكبتر تعمل بالبخار وظلوا يتجادلون طويلا حول ما اذا كانت الطائرات اخف من الهواء ام اثقل منه ، وعما اذا كان الافضل صنع طائرات هليكوبتر ام بالونات . وتمخضت المناقشة عن فكرة صنع بالون ضخم اقترحوا له اسم « **العملاق** » Ge'ant

**لقد استهوت البالونات فيرن منذ عـام١٨٥١ على الاقل ، واصغى باهتمام كبير عندما كان صديقه نادار يشرح له فكرة تصميم البالون.وفى هذا الوقت كان فيرن قد قرأ قصة للكاتب الامريكى ادجار الان بو بعنوان (( خدعة بالون ))وتاثر بمزج بو الخيال بالواقع . وعندما كان نادار يجمع الاموال لصنع بالونه كان فيرن يخطط بطريقته الخاصة بالونا لارتياد اواسط افريقيا. كان هناك تشابه سطحى بين البالون الخيالى والبالـون الحقيقـى . كانت البالونات التـى** يتصورها خيال فيرن مصنوعة من الحرير وذات جدار مزدوج .ولقد التقط فيرن فكرة استخدام الرياح للطيران مسافات طويلة وعلى ارتفـاع متعدد الدرجات،من بحث نشره كابتن ميسنييه Mousnier . وكتب فيرن قصة من البالونات رفضها ناشرون عديدون . وفى صيف عام ١٨٦٢ عرض فيرن قصته على فرانسوا بولوز مؤسس صحيفة Revue des deux Mondes الذى اعجبته القصة فقبل نشرها فى الصحيفة . ولمـا سأله فيرن عن اجر النشر قال لـه صاحب الصحيفة انه مؤلف غير معروف ويكفيه شرف نشرها فى تلك الصحيفة . فقال له فيرن ان ظروفه لا تسمح له بقبول هذا الشرف ، وقدم القصة الى ناشر اخر يدعى هتزل Hetzel فقبل نشر القصة بعد اجراء بعض التعديلات التى قام بها فيرن فى خلال اسبوعين ، واصبـح عنوانها : **(( خمسة اسابيع فى بالون ))** . وابدى فيرن للناشر رغبته فى كتابة سلسلة من الكتب تدور حول وصـف العـالم المعروف والمجهول والانجازات العلمية فى ذلك العصر . شعر الناشر هتزل انه اكتشف عبقريا اصيلا ووقع مع فيرن عقدا يقضى بتسليمه مبلغ خمسمائة فرانـك للطبعة الاولى ومبالغ اخـرى اضافية للطبعات المزينة بالصور . ثم تغير العقد فيما بعد لمصلحة فيرن فاصبح فى استطاعته ترك البورصة وتكريس كل وقته للانتاج الادبى . وتم نشر اول كتاب لفيرن ، رواية (( خمسة اسابيع فى بالون )) وكان هذا قبيل عيد راس السنة عام ١٨٦٣ فكانت اجمل هدية لعدد كبير من الاطفال ، ونجحت نجاحا عظيما وترجمت الى عدد من اللغات . وهكذا ابتكر الرواية العلمية ذلك الكاتب الذى كان مجهولا مغمورا .

● ● ●

### نوع جديد من الرواية :

**يرجع تاريخ الرواية العلمية الى اليونان .فلقد كتب لوسيان رواية تدور حول رحلة الى القمر ، كما كتب ارسطو فان رواية بعنـوان (( الطيور )) كما كتب غيرهما حكايات رحـلات خيالية ، ولكن مثل هذه الحكايات لم تكن رواياتعلميـة بالمعنى الحقيقى .** كمـا كتب سويفت وفولتير وسيرانو دى برجواك وديفـو روايات استخدموا فيها الخيال لاغراض جادة او ساخرة. وحتى عندما كتب عالم مثل كيلر عن رحلة الى القمر لم تكن تحتوى روايته على علم الى جانب الخيال .

والعلم هو العنصر الاساسى الذى يقدم لنامن الاشياء ما كان يعتبر ضربا من الخيال فى الماضى ، ولكــن استخدام العلم لصياغة روايةعلمية كان لا بد ان ينتظر تطور العلوم الطبيعية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . ومن بين الرحلات الخيالية والحكايات التنبؤية فى هذه الفترة نجد ان القليل منها استخدم العلم الحقيقى مثل سخرية سويفت من اكاديمية لابيوتا ، حيث كانوا يحاولون استخراج اشعة الشمس مــن الخيار . وهذه السخرية تدل على رفض الادباء العلم فى ذلك الوقت ( استخراج اشعة الشمس من الخيــار يقابل فى وقتنــا الحالى استخراج فيتامين ج من الخضروات ) . حتى قصص ادجار الان بو تعتبر فانتازيا اكثر من اعتبارها علما ، حيث لم يكن يثق فى العلم .

ولكن الثورة الصناعية مع تقــدم البحث العلمى فى القرن التاسع عشر انهى كل ذلــك . واستخدام فيرن للحقائق العلمية والبحث العلمى هو العنصر الاساسى الذى يميز فيرن عن هؤلاء المؤلفين الذين سبقوه . وروايته « خمســة اسابيع فى بالون » مثال لاستخدامه العلم المعاصر لاغراضه الادبية الروائية طوال حياته المديدة حيث يمزج فى هذه الرواية الجغرافيا بالميكانيكا ، اى يمزج ارتياد افريقيا مع صناعة البالون . ولقد كان فيرن شديد الحرص على دراسة النواحى العلمية التى يستخدمها فى رواياته .

وفى بداية الحياة الادبية لفيرن تأثر بديفو ( مؤلف رواية روبنصن كروزو ) وسكوت وكوبر وادجار الان بو . والشغف بالاشياء التى لم تجد حلا والاشياء المجهولة تعتبر من الصفات الاساسية للعلماء . ولقد استخدم بو بعض الافكار العلمية مثل التنويم المغناطيسى فى قصته « الحقائق فى قضية فالديمار » . ولقد احب فيرن القصص الغامضة ، ولكن فى معظم الاحيان كان استخدامه للعلم على اساس واقعى وهذا ما لم يتوافر فى قصص بو التى اعتمدت على شطحات الخيال . ولقد استعار فيرن اسم بالونه من احدى شخصيات قصة بو . ومن القصص التى اعجب بها من قصص بو قصــة « ثلاثة أيام آحاد فى الاسبوع » وهى مبنية على كسب ايام تبعا لفرق التوقيت فى رحلة تتجه شرقا حول العالم ، وهى من الحقائق التى استخدمها فيرن فى رواياته فيما بعد .

ولقد كانت كتابة الروايات بالنسبة لفيرن وسيلة للهرب من الاضطرابات النفسية فى حياته حيث ان انغماسه فى كتابة رواياته جعلته ينعزل عن مطالب زوجته وعائلته .

كان تأثير العلم على مؤلفات فيرن ابرز مايكون فى عام ١٩٦٢ . ولقد كان شغوفا دائمــا بالرحلات والبحر ، وكانت الجغرافيا من العلوم المحببة اليه لدرجة ان اصبح عضوا فى الجمعية الجغرافية عام ١٨٦٥ ، اما فيما يختص بالعلوم الاخرى فلقد اعتمد على نصائح اصدقائه وعلى قراءاته المستفيضة فى المجلات واوراق البحوث العلمية . وكانت كتاباته الاولى تعتمد على التقليد عندما كان يكتب مسرحياته بالاسلوب الشائع فى مسارح بوليفارد . ولم يعثر على نفسه فى هذه المسرحيات ، ولكن ابتكار ذلك النوع العلمى من الروايات اتاح له ان يمزج حبه للحقائق مع المعالجة الخيالية ، فلقد اجتاز المرحلة التى كان فيها مؤلفا مسرحيا من الدرجة الرابعة ليصبح

مؤلفا ممتازا للرواية العلمية التنبؤية ، اى التىتتنبأ بالانجازات العلمية المستقبلية ، وهو النوع من الروايات الذى يمكن ان يدعى بانه صاحبالفضل فى ابتكاره . ولقد كانت عناصر هذا النوع من الروايات كامنة فىبعض المؤلفين الذين سبقوه،ولكن فى سلسلة روايات ڤيرن العديدة التى بدأت برواية « خمسة ايام فى بالون » اجتاز الفجوة بينالرومانسية والحركة الجديدة ، بين عصر البالون وعصر الطائرات ، وساعد على ارساء اساسالرواية العلمية كلون جديد من الرواية فى القرن العشرين .

• • •

## رحلة الى مركز الارض

بعد نشر روايته الاولى « خمسة ايام فىبالون » اصبح ڤيرن مؤلفا روائيا مرموقا بدلا من كاتب مسرحى ردىء ، ولكن نجاحه فى هذهالفترة لم يتعد حدود وطنه فرنسا ، ولو انـه فى ذلك الوقت اهتدى الى طريقه الذى سيوصلهالى المجد الادبى . فانتقل الى منزل افضل من المنازل التى اعتاد ان يسكنها ، وفى خلال هذهالفترة كان يواصل كتابة رواية جديدة عن رحلة مغامرات فى المنطقة القطبية . كانت هذه الروايةفى جزأين ، الجزء الاول بعنوان « الانجليز عند القطب الشمـالى » والجـزء الثـانى بعنوان« صحراء الجليد » . ووقع عقدا لنشر الكتاب فى مجلة يشترك فى تحريرها ، كما وقع عقديناخرين ، كان فى ذهنه الاطار العام لموضوعهما ، ويدور موضوع احدهما عن تاريخ الاستكشافات،والثانية قصة رحلة حول العالم ، وكانت الرواية الثانية هذه بذرة رواية « ابناء الكابتن جرانت »التى لم تكتمل حتى عام ١٨٦٦ .

بعد ذلك كتب ڤيرن رواية جديدة بعنوان« رحلة الى مركز الارض » استمد فكرتها من تشارلس سانت كلير ديفيل وهـو من علمـاءالجغرافيا الذينزاروا براكينتنيريف Teneriffe وسترمبولى . ونتيجة لحواره مع ديڤيل خطرتلڤيرن فكرة روايته « رحلة الى مركز الارض » . ولقد تأثر ڤيرن ايضا فى هذه الفترة بنظرية غريبةلاحد العلماء فى ذلك الوقت . تقول هذه النظرية ان الارض جوفاء ومفتوحة عند القطبين . كماظهرت نظرية اخرى تقول ان اضواء الشمال المسماة « أورورا » aurora تنبعث من الفتحةالتى عند القطب الشمالى ، وانه من الممكن ان ننفذ الى باطن الارض . من خلال الفتحتيناللتينعند القطبين . ولقد مزج ڤيرن هذه النظرية بفكرة اخرىتدعىانبراكين اوروبامتصل بعضهاببعض بواسطة ممرات فى باطن الارض !

وتحكى رواية « رحلة الى مركز الارض »كيف تمكن استـاذ دنمركى يدعى ليدنبـروك Lidenbroke واحد اقاربه المسمى اكزل Axel من السـفر من كوبنهاجن الى جزيرة ايسلندا للبحث عن فتحة هناك تؤدى الى باطن الارضالملىء بالاسرار بمساعدة مرشـد ايسلندى . وطبعتالنسخة المصورة لهذه الرواية عام ١٨٦٧وتضمنت احدث ما عرف فى ذلك الوقت عـن حفائر الانسان ، حيث وجد بطل الروايةجمجمةانسان ، وقدر عمر الانسان على الارض بمليون سنة ( ولقد اظهرت الابحاث الحديثة عام ١٩٧٥بان عمر الانسان على الارض نحو ثلاثة ملايين

سنة ) . وتضمنت الرواية ايضا عملاقا شبيها بالانسان يقود قطيعا من الثدييات . وربما كان من امتع ما في هذه الرواية الحلم الذي ذكر فيرن على لسان اكزل حيث رجع بذاكرته الى ملايين السنين قبل ظهور الانسان ، بل وقبل ظهور الكائنات الحية . وفي اثناء الرجوع للماضي في الحلم اختفت الثدييات ، ثم اختفت بعدها الطيور ، ثم اختفت الزواحف ثم الاسماك والقشريات والحيوانات الرخوة ، ولم يعد على قيد الحياة بعد ذلك سوى اكزل الذي راى الحلم ، حيث لم يعد هناك قلب ينبض سوى قلبه . وازدادت حرارة باطن الارض حتى اصبحت في مثل حرارة الشمس ( كل هذا في الحلم ) ولم تعد هناك فصول . وراى النباتات وقد ارتفعت الى اطوال عملاقة . ومرت القرون في الحلم وكانها ايام . ثم اختفت النباتات واصبحت صخور الجرانيت لينة ، وانصهرت المواد الصلبة وتحولت الى سوائل تحت وطأة الحرارة الشديدة . واندفعت السوائل الى سطح الارض تغلي وكانها براكين واحاط البخار بالكرة الارضية التي تحولت تدريجيا الى كتلة من الغاز في حجم الشمس وفي مثل تالقها . وفي مركز هذه الكتلة الغازية التي تبلغ ١٤٠٠ ضعف حجم الارض ، حملت اكزل الى مكان بعيد بين الكوكب حيث تبخر جسمه وامتزج بالابخرة التي تندفع نحو اللانهاية !

ولقد ظهر بعد ذلك **كتاب دارون « اصل الانواع »** فراجع فيرن روايته وادخل عليها بعض التعديلات التي استلزمتها ظهور البحوث العلمية الجديدة . ومن الواضح ان فيرن تاثر بنظرية دارون عن تطور الكائنات الحية . ولكن الفكرة الاساسية في الرواية مبنية على نظريات خاطئة ، مثل تلك التي تقول ان الارض جوفاء ويفتح جوف الارض عن طريق فتحتين ، فتحة عند كل قطب من قطبيها ، الشمالي والجنوبي ، وان اضواء الشمال تنبعث من فتحة القطب الشمالي . كل هذه نظريات لا اساس لها من الصحة .

وبعد فترة من ظهور هذه الرواية اصيب فيرن بشلل في وجهه للمرة الرابعة ، وهذا يدل على التوتر والانفعال اللذين كان يرزخ تحت وطاتهما .

● ● ●

## رحلة الى القمر

في روايته التالية التي كتبها فيرن عام ١٨٦٤ حلق عاليا في سماء خيال الطيران بين الكواكب فكتب « من الارض الى القمر » التي قيل انه استوحاها من قصة لادجار الان بو تدور حول رحلة الى القمر بواسطة بالون ، وهو بطبيعه الحال امر غير معقول ولا يرتكز على اساس علمي . وفي العام الذي نشر فيه فيرن روايته كتب اشيل ايرود Achelle Eyraud قصة بعنوان « رحلة الى كوكب الزهرة » كما ظهرت رواية تحمل عنوان رواية « رحلة الى القمر » من تاليف اسكندر ديما الاب . وظهرت رواية « ساكن كوكب المريخ » من تاليف هنري دي باڤيل Henri de Paville ثم ظهر عملان آخران لمؤلفين مجهولين هما روايتا « رحلة الى القمر » بالفرنسية و « تاريخ رحلة الى القمر » بالانجليزية . ظهر كل هذا خلال عام واحد . وهكذا نرى ان

ڤيرن لم يكن الوحيد فى تصوراته وخياله ، ولكن ڤيرن هو الوحيد من بين جميع هؤلاء المؤلفين الذى ظلت روايته تقرأ حتى الآن . وليس من المقطوع به اذا كان ڤيرن قد قرأ هذه المؤلفات ، ولكن ڤيرن كان الوحيد الذى بنى رحلة القمر على اساس تصور صنع مدفع عملاق ، متأثرا بذلك باحداث الحرب الاهلية الامريكية ، حيث تبدأ الرواية باحاديث تدور بين اعضاء ناد فى الولايات المتحدة بعد الحرب الاهلية اطلق عليه اسم « نادى بالتيمور » يضم مجموعة من متقاعدي ضباط الجيش معظمهم من مشوهي الحرب الذين ضاقوا بالسلام واشتاقوا للقتال ، واقترح رئيسهم « امبى » Impey أن يحاولوا عمل شيء جديد حيث يصوبون مدفعا نحو القمر ، وتحمسوا لفكرته فبدأوا بتنفيذها .

**وعند كتابة هذه الرواية استعان ڤيرن باحد اقاربه وهو من علماء الرياضيات المسمى هنري جارسيه Henri Garcet لضبط الحسابات اللازمة لاطلاق المدفع حيث يحتاج الامر الى سرعة معينة وقوة فى الدفع تؤدي الى انطلاق القذيفة خارج منطقة جاذبية الارض .** وكانت هناك مشكلة تثبيت المدفع فى الارض واختيار المادة التي ستصنع منها القذيفة ، فوقع اختيار ڤيرن على مادة الالومنيوم الذي كان معدنا نادرا فى ذلك الوقت . واختير لاطلاق القذيفة من المدفع مكان فوق احدى تلال ولاية فلوريدا ، ومن العجيب ان هذا المكان يقع فى منطقة كيب كنيدي التي اطلقت امريكا منها الصاروخ الى القمر منذ سنوات ! وهذا امر من أمور عديدة تنبأ بها ڤيرن فى روايته وجاءت مطابقة فيما بعد لبرنامج الفضاء الامريكي .

وعندما تمت جميع اجراءات اطلاق القذيفة فى رواية ڤيرن ، تلقى النادي برقية عجيبة من باريس أرسلها احد المغامرين يعرض فيها رغبته فى السفر داخل القذيفة التي ستنطلق من المدفع . كان اسم هذا الرجل ميشيل اردان ، ولقد استمد ڤيرن هذا الاسم من حروف اسم صديقه نادار . وانطلق اردان بالفعل داخل القذيفة مع شخصين آخرين . وتنتهي الرواية بانطلاقهم ومراقبتهم بتليسكوب عملاق حتى اختفوا عن الانظار فى اتجاه القمر ولم يعلم احد ما اذا كانوا سيعودون الى الارض أم لن يعودوا .

وكان على القراء ان ينتظروا الاجابة عن هذا السؤال حتى نشر ڤيرن روايته التالية « حول القمر » عام ١٨٧٠ ، فلقد اظهرت هذه الرواية مصير الرجال الثلاثة الذين انطلقت بهم القذيفة مع وصف دخولهم فى منطقة انعدام الوزن . ولكن الرواية للاسف تجاهلت تأثير الصدمة التي لا بد ان تحدث للرجال عند انطلاق القذيفة والسرعة الرهيبة التي من المؤكد ان تقضي عليهم . ولقد تصور ڤيرن وجود قمر آخر غير القمر الذي نراه . وهذا خطأ ما كان ينبغي ان يقع فيه ڤيرن . وتخيل فى روايته ان الكبسولة انحرفت من مسارها ، ولم تسقط فوق القمر بسبب جاذبية هذا القمر الثاني لها ، فدارت حول الجانب المظلم للقمر فلم يعلموا شيئا عما حدث لهم سوى احساسهم بالبرودة الشديدة التي قاسوا منها عندما ابتعدوا عن أشعة الشمس . وباطلاق صواريخ مضادة خرجوا من نطاق جاذبية القمر وعادوا الى الارض حيث سقطت الكبسولة فى مياه المحيط الهادىء . وامكن انتشال الكبسولة من الماء بواسطة سفينة أمريكية تابعة للاسطول الامريكي ، حيث وجدوا الرجال الثلاثة جالسين فى اطمئنان يلعبون الكتشينة ! ( ولقد ظهرت الروايتان فيما بعد معا فى مجلد واحد على أنهما رواية واحدة ) .

ولقد تنبأ ڤيرن فى هذه الرواية بخطوات رحلات الفضاء بشكل يدعو الى الاعجاب بالنسبة للعصر الذي كتبها فيه ، وذلك من حيث المكان الذي انطلقت منه القذيفة وشكل الكبسولة ومنطقة انعدام الوزن واستخدام الصواريخ المضادة لتغيير مدار الكبسولة وسقوطها فى الماء ، وهي الوسيلة التي استخدمها الامريكيون فى رحلات الفضاء لسقوط الكبسولة فى الماء بدلا من سقوطها على الارض كما فعل الروس ! ولكن الرواية فى الوقت ذاته مليئة بالاخطاء العلمية التي استغلها النقاد ليثبتوا ان ڤيرن كان ساذجا . وهبوط الكبسولة بهدوء وفتح الكبسولة فى الفضاء لالقاء كلب ميت وقصر مرحلة فقد اوزن على منطقة متوسطة بين الارض والقمر ، كل هذه الاشياء من الممكن ان يتناولها النقد . ولكن يكفي ان ڤيرن قد ابتكر فكرة رحلات الفضاء وجعلها امرا تقبله معظم عقول الناس . كما اكد فى روايته ان المشكلة الاساسية تنحصر فى السرعة اللازمة لاطلاق القذيفة .

وفى عام ١٨٧٧ كتب ڤيرن **رواية عن رحلة حول المجموعة الشمسية** ، ولقد نسج على منواله بعد ذلك عدد من المؤلفين . ويكفي ان فكرة رحلات الفضاء ظلت عالقة بالاذهان بفضل رواياته التي تناولت هذا الموضوع ، حيث اوحت بعد ذلك للعلماء ببحث هذا الامر جديا . وترجع قيمة روايات ڤيرن هذه الى انها ادت جانبا من رسالة الرواية العلمية وهي خلق اشياء من الممكن تحقيقها فى المستقبل .

• • •

## كابتن هاتيراس وكابتن جرانت

اتجه ڤيرن فى رواياته بعد ذلك **الى المغامرات الجغرافية ورؤية الدنيا على حقيقتها** .من امثلة ذلك روايتان كتبهما فى مرحلة مبكرة عقب كتابته لروايتي رحلات الفضاء وهما رواية « **رحلة ومغامرات كابتن هاتيراس** » ورواية « **ابناء كابتن جرانت** » حيث ارتاد القطب الشمالي واماكن اخرى .

وتبدأ رواية « مغامرات الكابتن هاتيراس » برحلة غامضة من مدينة لفربول بانجلترا ، وبينما السفينة فى عرض البحر اتضح ان قائدها هو الملاح المتعب هاتيراس ، وانه يتجه بالسفينة نحو القطب الشمالي . ولقد حرص الكابتن هاتيراس فى بدء الرحلة على اخفاء شخصيته ولم يفصح عن اتجاه السفينة خوفا من امتناع البحارة عن المخاطرة بانفسهم اذا علموا أن السفينة سوف تتجه نحو الشمال المتجمد .

**وڤيرن مدين بفكرة روايته هذه الى كتاب من تاليف السير جون روس بعنوان « رحلة ثانية للبحث عن الممر الشمالي الغربي »** ، ذلك الكتاب الذي نشر عام ١٨٣٥ ، ولقد اكتشف القطب الشمالي المغناطيسي فى هذه الرحلة .والطريق الذي سلكه هاتيراس فى رواية ڤيرن هو نفسه الطريق الذي سار فيه روس ، ولو ان هدف رواية ڤيرن لم يكن البحث عن الممر الشمالي الغربي ، بل البحث عن القطب الشمالي . ولقد استفاد ڤيرن من بعض النظريات التي ظهرت فى

ذلك الوقت عن القطب الشمالي . ومـن هـذهالنظريات تلك التي تقول بوجود فتحة عند القطب الشمالي تؤدي الى باطن الارض . ولقد اوحى بهذه النظرية الخاطئـة للرواد وجـود بركـان اكتشفوه هناك فاعتقدوا ان فوهة البركان توصل الى باطن الارض كانوا يعتقدون انها جوفاء . ولقد انتهت مغامرات كابتن هاتيراس فى رواية ڤيرن بتسلقه البركان حيث اوشك على الموت هناك ، ولقد تم انقاذه ولكنه فقد عقله .

اما رواية « **ابناء الكابتن جرانت** » التي نشرت فى كتاب عام ١٨٦٧ فلقد كانت اطول من الرواية السابقة ، اذ كانت فى ثلاثة اجزاء . ولقد نالت الروايتان نجاحا كبيرا ، الاولى نجحت فى فرنسا ، والثانية فى انجلترا وانتجها والت ديزني فى فيلم سينمائي . وفكرة البحث عن اختفـاء الكابتن جرانت فى رواية ڤيرن الثانية ربما يكون قد استمدها من عمليات البحث عن سير جون فرانكلين الذي اختفى فى اثناء بحثه عن الممـر الشمالي الغربي ، وتعاقبت الرحلات للبحث عنه واخيرا عثروا على بقايا الاحياء الذين كانوا معه .وفى رواية ڤيرن ، التقطوا قرب شاطىء اسكتلندا رسالة مرسلة من كابتن جرانت فى زجاجة تقول انه فقد عند خط العرض ٣٧، وهذا اتاح الفرصة لڤيرن فى روايته لارتياد نيوزيلاند واستراليا .وظل ابناء كابتن جرانت يواصلون البحث عـن ابيهـم ، فـلم يعثـروا عليه فى امريكا ولا فى استراليا . وفى اثناء عودتهم الى وطنهم ، بعد ان فقدوا الامل فى العثور على ابيهم ، توقفوا عند ماريا تريزا فى المحيط الهادىء ، وفى الظلام سمع الابناء صرخة قالوا انها صرخة ابيهم . وفى اليوم التالي تم انقاذ كابتن جرانت ورجلين آخرين كانا معه ، وكان الثلاثة الذين بقوا على قيد الحياة من اعضاء الرحلة . ولقد اعدت هذه الروايـة اعدادا مسرحيا وتم عرضها على خشبة المسرح عام ١٨٧٨ .

بعد نشر هذه الكتب توطدت شهرة ڤيرن فلم يعد من مؤلفي الكتاب الواحد .

ولقد جنى الناشر هتزل اموالا طائلة مـن وراء نشر هذه الكتب ، اما ڤيرن مؤلف الكتب فلقد اكتفى بالسعادة التي كان يشعر بها عنـد نشر كتبه . وعلى الرغم من النجاح الذي صادفه فلقد ظل حتى هذه الفترة فى ضيق مادي مما اضطره الى ممارسة عمل اضافي الـى جانب تاليف رواياته . وبدأ بعد ذلك يفكر فى كتابـة رواية جديدة تدور احداثها تحت ميـاه بحـار ومحيطات العالم .

كانت الملاحة هي المهرب الوحيد لڤيرن ليستريح من عناء الكتابة المتواصل ، فاشترى يختا صغيرا من يخوت الصيد اطلق عليه اسم « ميشيل » وهو اسم ابنه . كان يقود اليخت بنفسه يعاونه ملاحان . وظل عدد يخوته يزداد مع ازدياد ارباحه من الكتابة . سافر ڤيرن بعد ذلك بصحبة أخيه بول الى امريكا ، ولقد دون ملاحظاته فى اثناء الرحلة ليطبعها فى كتاب . وفى الولايات المتحدة زار ڤيرن واخوه بول نيويورك وبعض الاماكن الاخرى . ثم توجها الى بحيرة أيرى Erie التي ذكرها ڤيرن فى روايته « سيد العالم » .

• • •

**عشرون الف فرسخ تحت البحر :**

بدأ ڤيرن كتابة مسودات رواية « عشرو الف فرسخ تحت البحر » فى ربيع عام ١٨٦٧ . ولقد كتب معظم اجزائها على ظهـر السفينـ سانت ميكل التي استعملها كغرفة مكتب عائمة . واستخدم رواية فكتور هيجو The Toilers of the Sea كمصدر للوحي . وربما تكون الفكرة الاصلية للرواية قد استوحاها ڤيرن من الكاتبة جورج صائد التي قرات رواياتـه الاولى وعرفت اتجاهه العلمي . ولقد قالت له بعد قراءة تلك الروايات « انني آسفة لانتهائي من قراءة رواياتك وكنت اود لو كانت هناك عشرة اجزاء اخرى لاقراها . واتمشم ان تأخذنا قريبا الى اعماق البحار وان تجعل شخصيات رواياتك تسافر فى تلك السفن التي تغوص فى الماء حيث سيجعلها خيالك ومعلوماتك شيئا متقنا » .

**وفكرة سفر الانسان تحت الماء كانت تشغل بال عديد من الناس ابتداء من الاسكندر الاكبر حتى ليوناردو دافينيشي** . ولقد صنعت اول غواصة عام ١٦٢٠ بواسطة رجل هولندي كان يعيش فى انجلترا الذي سار باختراعه تحت نهر التيمز بين لندن وجرينتش . وبذل غيره محاولات فى عام ١٧٧٢ للسفر تحت الماء ، من بينهم روبرت فالتون Robert Fulton الذي صنع غواصة عام ١٨٠٠ اطلق عليها اسـم « نوتيلاس Nautilus » ولكن محاولاتهم كانت سابقة لاوانها ، فلم يعرها احد اهتماما . وفى عام ١٨٣٩ عاد الاهتمام بالغواصات ، فى هذه المرة فى المانيا بواسطة ولهلم بوير Wilhelm Bauer ، ولكنها غرقت وتمكن بوير وملاحوه من النجاة . وحاول بعد ذلك آخرون صنـع غواصات ، وربما كان ڤيرن قـد رأى احـدى الغواصات فى نهر السين فى اثناء تلك المحاولات . وفى عام ١٨٥٨ نجح شخص يدعى كنسيـل Conseil فى البقاء بغواصته تحت الماء لمدة نصف ساعة ، ولكنه لم يتلق اية مساعدة من الجهات الرسمية ، وكانت مكافاته الوحيدة ان فالتون على غواصته ، بينما يرمز الاستاذ اروناكس فى روايته « عشرون الف فرسخ تحت الماء » ، كما اطلق على الغواصة فى هذه الرواية اسـم « نوتيلاس » وهو الاسم نفسه الذي اطلقه روبرت فالتون على غواصته ، بينما يرمز الاستاذ اروناكس الى ڤيرن نفسه . ولقـد نشرت الروايـة عـام ١٨٦٩ .

ولقد استوحى ڤيرن فكرة روايته هذه من مصادر اخرى غير التي ذكرت ، فقبيل اعداد الرواية للنشر تم صنع مالا يقـل عـن خمس وعشرين غواصة تحمل بحارة ، فاصت وسارت تحت الماء بنجاح . وصنعت فرنسـا غواصـة انزلتها فى الماء عام ١٨٦٣ ، اي قبل نشر رواية ڤيرن بستة أعوام ، وكانت هذه أول غواصة ذات تصميم دقيق واعداد متقن ، وبلغ طولها ١٤٠ قدما وعرضها عشرين قدما وعمقها عشرة اقدام ووزنها ٤١٠ اطنان . كانت اكبر غواصة صنعت فى القرن التاسع عشر . وهكذا يتضح لنا ان جول ڤيرن لم يكن اول من تنبأ بصنع الغواصات كما يعتقد الكثيرون . ولقد رأى ڤيرن نموذجا لهذا الغواصة ، بعد ادخال بعض التحسينات عليها ، معروضا فى متحف البحرية الفرنسية قبل نشر روايته بعامين ، كانت هذه الغواصة هي التـي الهمت ڤيرن بطريقة مباشرة ، واستمـد منهـا المعلومات التي استخدمها فى وصف الغواصـة نوتيلاس فى روايته بعد ان أضفى خياله عليها بعض تعديلات اخرى ، فالآلات الكهربائية كانت

من ابتكاره . والرسام الذي زين رواية ڤيرن بالصور استوحى رسم الغواصة نوتيلاس من تلك المعروضة فى متحف بحرية فرنسا . ولم يذكر ڤيرن على وجه التحديد طريقة تشغيل الغواصة بالكهرباء ، اذ انه ذكر على لسان نيمو Nemo قائد الغواصة فى روايته ما نصه : « ان كهربائي تختلف من اية كهرباء اخرى » .كما ان رواية ڤيرن لم تكن اول رواية تستخدم فيها الغواصة ، فلقد كتب الكابتن ميروبيرت Merobort رواية استخدم فيها الغواصة نشرت عام ١٨٤٥ . وفى الوقت الذي كان يواصل فيه ڤيرن كتابة روايته عام ١٨٦٧ بدات احدى الصحف نشر رواية فى حلقات بعنوان « **المغامرات غير العادية للدكتور ترينيتاس** Trinitus الذي ذكر فى روايته ان الغواصة مزودة بالكهرباء.

وتبدأ احداث رواية ڤيرن « عشرون الف فرسخ تحت البحر » برؤية مخلوق عجيب يجوب البحار والمحيطات يطفو على سطح الماء أحيانا ثم يغوص تحت الماء . ولقد ظن الذين شاهدوه انه نوع غريب من أنواع الحيتان أو حيوان اخر غير معروف ، اصبح يهدد الملاحة ويلقى الرعب فى قلوب الملاحين وركاب السفن . فارسلت الحكومة الامريكية سفينة للبحث عن هذا المخلوق الخطر والقضاء عليه . ولكن هذا المخلوق العجيب هو الذى اغرق السفينة الامريكية .

كان على ظهر السفينة الامريكية احد علماء البيولوجيا ومساعده وشخص اخر كندي خبير فى صيد الحيتان ، وجدوا انفسهم فى مياه المحيط يصارعون الامواج ، بعد ان اصابت الغواصة سفينتهم ، واتضح ان هذا الذى ظنوه صوتا أو مخلوقا عجيبا لم يكن سوى غواصة ، وهو الشيء الذى لم يكن معروفا لهم . ولم يتوقع أحد وجود مثل هذا الاختراع الذي يجوب البحار ويغوص تحت سطح الماء . تمكن الثلاثة من اللجوء الى تلك الغواصة التي فتحت لهم بابها فوجدوا انفسهم فى داخلها . ويصف ڤيرن الغواصة بدقة متناهية . يقود هذه الغواصة رجل غامض يدعى « نيمو » وبصحبته عدد من الملاحين . ويظل الاستاذ العالم ومساعده والرجل الكندى اسرى داخل الغواصة التي تغوص فى الماء وتجوب البحار والمحيطات فى عالم عجيب تحت الماء غير مالوف لهم ، مليء بالحيوانات والنباتات البحرية التي يصفها ڤيرن . وتذهب الغواصة الى أماكن عديدة بما فيها القطب الجنوبي ، حيث يحاصرها الجليد ويوشك من فيها على لقاء حتفهم لنفاذ الاوكسجين المخزون.ولكن الغواصة فى اخر لحظة تتمكن من الخلاص من الجليد الذى يحاصرها وتواصل رحلتها التي تبدو بلا نهاية . ويضع الاسرى الثلاثة خطة للهروب من الغواصة والتحرر من الاسر ليستانفوا حياتهم الطبيعية على اليابسة ، ولكن محاولاتهم تبوء بالفشل عدة مرات ، ويتمكنون من الهروب بعد ذلك .

ويتضح من حديث قائدها نيمو أنه كره الحياة فى دنيا البشر ويود ان يظل بعيدا عنهم تحت سطح الماء فى معظم الاحيان وفوق سطحه أحيانا عندما تحتاج الغواصة الى التزود بالاكسجين . ولقد ظلت شخصية نيمو غامضة طوال الرواية كما لم تتضح الدولة التي ينتمى اليها ، واو أن وصفه يدل على ان ڤيرن قد اتخذ من شخصية فالتون نموذجا لشخصية نيمو . وفالتون كما ذكرنا هو صانع الغواصة نوتيلاس التي استعار ڤيرن اسمها فى روايته . ولقد أهدى فالتون غواصته الى نابليون بدافع من كراهيته للحروب ظانا ان مثل هذا الاختراع

سيكون وسيلة للقضاء على الحروب ، اذ كان مثاليا فى تفكيره مثل نيمو فى الرواية . كما ان فيرن نفسه يكره الحروب ولم تفارق ذهنه احداث الحرب الالمانية حيث حوصرت باريس ومات معظم سكانها جوعا ، وتغذى بعضهم على الفيران .

وهذا العالم الذى يقع تحت سطح الماء ووصفه فيرن فى روايته ، كان مجهولا فى عصره ، اذ ان دراسة البحار لم تكن قد ارتفعت الى المستوى الذى يجعلها علما من العلوم ، فى ذلك الوقت ، ولذا فلقد كانت الملاحظات العلمية التي تضمنتها الرواية عن هذه البقاع المغمورة بالماء ، ذات قيمة فى الوقت الذى ظهرت فيه الرواية اكثر من قيمتها الان . ولقد اعتمد فيرن على البحوث والكتابات القليلة التي كانت متاحة فى الوقت الذى كتب فيه روايته .

وكان الكابتن نيمو فى هذه الرواية يرسو بغواصته فى بعض الاحيان عند قاع المحيط ويخرج من الغواصة وبصحبته الرجال الثلاثة الاسرى لارتياد تلك الاعماق العجيبة . ومن الاخطاء التي وقع فيها فيرن انه البس الرجال فى هذه الاثناء قلنسوة من الرصاص متصور انها تخفف من ضغط الماء الشديد على الراس عند قاع المحيط ، ولكن اذا اصبح ضغط الماء على الراس اقل من ضغطه على الجسم فان ذلك يؤدى الى اندفاع الدم الى الراس مما يسبب نزيفا فى المخ . لقد كان فيرن روائيا ماهرا ولكنا لم يكن عالما ، فلقد خلط بين الحبارات والاخطبوطات ، فالفصل الذى خصصه فيرن فى روايته للحديث عن الاخطبوط العملاق الذى اختطف احد البحارة وقضى عليه غير مبنى على اساس علمي سليم ، اذ ان الاخطبوط حيوان غير مؤذ . وعلى الرغم من مثل هذه الاخطاء فان رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » تعتبر من اكثر روايات فيرن قدرة على التنبؤات العلمية اذ ان علوم البحار منذ كتابة الرواية حتى الان لم تتقدم بالسرعة نفسها التي تقدمت بها علوم الفضاء ووسائل ارتياده .

• • •

## حول العالم فى ثمانين يوما

كانت رواية « حول العالم فى ثمانين يوما » التى كتبها فيرن بعد الروايات السابقة هي التي رفعته الى مصاف كبار الادباء وجعلت منه شخصية عالمية شهيرة . ويعتبرها بيتر كوستلر مؤلف كتاب « جول فيرن مبتكر الرواية العلمية » من اجمل روايات فيرن . كما جنى فيرن من ورائها ثروة ضخمة عندما تحولت الى مسرحية واخرجت بعد ذلك فى فيلم سينمائي اضطلع ببطولته الممثل ديفيد نيفن . كما ان الرواية ككتاب كانت اكثر روايات فيرن شيوعا ، اذ عندما حانت وفاته كان قد بيع من النسخة الفرنسية منها مائة وثمانون الف نسخة . وكانت قد نشرت على حلقات فى احدى الصحف قبل طبعها فى كتاب ، وتابعها القراء بشغف حيث هزت الجماهير رحلة فيلياس فوج Pholeas Fogg وخادمه باسبارتو Passepartout لدرجة ان الناس نسوا المصادر التي استمد منها فيرن روايته ولم يتذكروا سوى الرواية ، مع ان مصادر القصة لاتقل غرابة عن القصة نفسها .

ففي صيف عام ١٨٧١ عندماكان فيرن يعمل بالبورصة بباريس قرأ عن طريق الصدفة وريقة أصدرها مكتب توماس كوك للسياحة . ذكرت هذه الوريقة انه بفضل جميع التسهيلات التي امدت السفر الحديث فلقد أصبح من الميسور الان الاتجاه غربا حول العالم . التقط فيرن هذه العبارة واحتفظ بها في ذهنه . انها تدل على سباق مع الزمن حول العالم . وفي الحال بدأ التفكير في شخصيات الرواية . ولقد نشرت احدى المجلات جدولا زمنيا للايام الثمانين عام ١٨٧٠ ، ولقد سار فيرن في روايته على أساس هذا الجدول مع تعديلات طفيفة . قطع فيرن من الصحيفة قصاصة الورق التي بها هذا الجدول واحتفظ بها ثم نسيها . ولكنه تذكرها عندما قرأ الجملة السالفة الذكر في وريقة شركة توماس كوك . كان بهذه الوريقة دعوة من الشركة لاول رحلة سياحية حول العالم ، التي كانت الشركة تعتزم تنفيذها في خريف عام ١٨٧٢ . كما أن من مصادر الرواية أيضا كتاب بعنوان « حول العالم » من تاليف رجل امريكي من رجال الاعمال يدعى فوج وليم بيري . اجتاز هذا الرجل عام ١٨٦٩ الولايات المتحدة الى كاليفورنيا ، وابحر من سان فرانسسكو الى اليابان ، ثم سافر الى الصين والهند ومصر ، وقضى عاما في أوروبا قبل العودة الى وطنه عام ١٨٧١ .ولقد انكر فيرن علمه بهذا الشخص . ولكن في حديث صحفي عام ١٩٠٣ اعترف انه فكر في اسماء كثيرة لشخصيات روايته وانه عندما عثر على اسم « فوج » شعر بالسرور والفخر ، ولكنه لم يذكر كيف عثر على هذا الاسم . كما لم يرد مايدل على ان مستر فوج الاصلي قد خطر بباله ان يكون شخصية في روايته .

**وعند اعداد الرواية للمسرح بذل مخرج كل جهده للتأثير على الجماهير ، مثل اظهار الثعابين في مشهد كهف بالملايو** . ولم يكتف بذلك بل اظهر فيلا على المسرح ، وبهذا شاهدت الجماهير فيلا حقيقيا لاول مرة ، بعد ان اكل السكان الفيل الوحيد الذى كان في حديقة الحيوان بدافع الجوع عند حصار باريس في الحرب الالمانية ، مما ساعد على متعة المتفرجين . ولقد درت المسرحية ، كما ذكرت ، ارباحا طائلة ؛ وكان فيرن مشتركا في الحصول على نسبة معينة من دخل المسرحية لانه سجل عنوانها في جمعية المؤلفين حيث يحتم القانون الفرنسي في هذه الحالة ان يظل المؤلف يحصل على هذه النسبة من الارباح طوال حياته كما يتمتع أيضا ورثته بنفس الحق ، وما زال ورثة فيرن يجنون ارباح المسرحية كلما عرضت على المسرح حتى الان ولقد ظلت المسرحية تعرض في اماكن عديدة ، وكان اخر عرض لها عام ١٩٥٦ . ولكن هذه الرواية عندما عرضت في فيلم سينمائي بدت ضعيفة الاخراج . ويقول بيتر كوستلو ، مؤلف الكتاب ، ان الفيلم كان مخيبا للامال على الرغم من اشتراك ديفيد نيفن وروبرت نيوتن في الاضطلاع بالتمثيل فيه .

بعد هذا النجاح أعاد الناشر كتابة العقد لصالح فيرن ، حيث أصبح يحصل على نسبة من ثمن كل نسخة مباعة ، بدلا من اخذ مبلغ ثابت . ولقد عانى فيرن من سوء ترجمة مؤلفاته الى اللغات الاخرى ، اذ ان بعض المترجمين منحوا انفسهم الحق في حذف فصول باكملها او اضافة اجزاء غير موجودة اصلا في الرواية بحجة انه يكتب للاطفال الذين من الممكن ان يقرأوا اى شيء .

● ● ●

## الجزيرة الغامضة

**اذا كانت رواية فيرن « حول العالم فى ثمانين يوما » تعتبر اكثر رواياته ربحا ، فان اجملها رواية « الجزيرة الغامضة » التى نشرها عام ١٨٧٥ . وتبدا احداث هذه الرواية فى** أمريكا ، التى يعتبرها فيرن دولة ذات امكانات لا حد لها . تحكى الرواية قصة هروب خمسة من المساجين السياسيين من ريتشموند فى خلال الحرب الاهلية عن طريق بالون ، حيث حملتهم عاصفة ببالونهم عبر القارة الامريكية ليتحطم بهم البالون فى جزيرة مهجورة بالمحيط الهادىء ، فاستوطنوا هذه الجزيرة التى اطلقوا عليها اسم « جزيرة لنكولن » ويبداون بها حياة جديدة . والمستوطنون الخمسة هم مهندس يدعى سيراس هاردنج وصحفى ( جديون سبيليت ) وبحار وخادم زنجى وصبى . واراد فيرن فى هذه الرواية ان يحذو حذو ديفو Defoe مؤلف رواية روبنصن كروزو حيث جعل شخصيات روايته يحصلون على حياة خصبة مزدهرة بدءا من العدم تقريبا . وشيئا فشيئا اعادوا الاكتشافات التى سبق أن انجزها الانسان فى مجالى الفنون والعلوم . وتتسم الرواية بالتفاؤل بالنسبة للجنس البشرى ، حيث تمكن هؤلاء الرجال من خلق حضارة . ومعظم الاحداث التى حدثت فى الجزيرة منذ قدومهم اليها بدت بالنسبة لهم عجيبة غير خاضعة لقوانين الطبيعة . ولكن فى النهاية يكتشفون سر الجزيرة . ان معظم العجائب التى بدت لهم فيها ، هى من صنع الكابتن نيمو بطل رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » عبقرى الجزيرة الذى كان طوال هذه الفترة يهدف الى عمل كل ما هو ذي فائدة لهم . وعندما اشرف على الموت قص على مستعمرى الجزيرة قصة حياته العجيبة . كشف لهم عن شخصيته واخبرهم عن الغواصة التى كان يقودها ووضعها بعد ذلك فى كهف تحت الجزيرة . كانت قصته كالآتى : لقد كان كابتن نيمو هنديا واسمه الحقيقى الامير داكار ابن راجا باندلكاند ، التى كانت فى ذلك الوقت ولاية مستقلة فى الجزء المتوسط من الهند . وعندما كان فى العاشرة من عمره ارسله والده لتلقى العلم فى اوروبا على امل ان يستخدم علمه فى المستقبل للارتقاء بهذه الولاية المتخلفة لتصبح فى مصاف الدول الاوروبية . وعلى مدى عشرين عاما ظل الامير يواصل دراسته حتى اتم تعليمه وتجول فى جميع انحاء اوروبا . ولكن مسرات الحياة لم تكن تحظى باهتمامه الذى كان مركزا على التزود بشتى انواع الفن والمعرفة آملا ان يصبح فى يوم من الايام حاكما لاناس على درجة عالية من الحضارة .

ولما عاد الامير الى وطنه ، تزوج وانجب طفلين . وفى عام ١٨٥٦ كان ضالعا فى حركة التمرد الهندية حيث وجد فى هذا التمرد فرصة لتحقيق الطموح الذى يريده لوطنه . فاتحد مع باقى رؤساء الهند وحارب الانجليز المستعمرين . ولكن المتمردين اصيبوا بالهزيمة وقضى المستعمرون على عملية التمرد ، وذبحوا افراد عائلته وعرضوا مكافاة سخية لمن يقتل الامير داكار . فلجأ الامير الى جبل فى ولايته واختفى هناك بعيدا عن الناس . ثم فكر فى الحياة تحت الماء حيث لا يمكن لانسان ان يطارده . وعلى جزيرة مهجورة فى المحيط الهادى صنعت غواصته التى وضع تصميمها بنفسه حيث استخدم فيها الكهرباء للحركة والاضاءة والتدفئة . واصبحت البحار والمحيطات بكل ما فيها هى مملكته التى لا ينازعه فيها احد من بنى آدم الذين قضوا على عائلته واضطروه الى الهرب بعيدا عن عالمهم . وانقطعت بذلك صلته

باليابسة فاطلق على غواصته اسم نوتيلاس وعلى نفسه اسم نيمو . وظل مختفيا بغواصته تحت مياه البحار واخذ يجوب بها ذلك العالم المجهول تحت الماء جامعا من المحيطات والبحار كنوزا لا تعد ولا تحصى . واخذ يستخدم ثروته الطائلة لمساعدة الدول المغلوبة على امرها التى تكافح الاستعمار لتحصل على استقلالها . وفى عام ١٨٦٦ انتشل نيمو من الماء العالم اروناكس ورفيقيه الذين ظلوا بصحبته فى الغواصة سبعة شهور حتى هربوا منها عندما ابتلعت احدى الدوامات الغواصة ، ونجا نيمو بغواصته من الدوامة وواصل تجواله تحت مياه البحار . وعندما بلغ الستين من عمره ، واصبح وحيدا فى غواصته ، اتجه بها صوب احد الكهوف التى كان يستخدمها كمرافىء لغواصته فيما مضى .وكان يعيش منعزلا فى هذه الجزيرة عندما لجأ اليها الهاربون الخمسة . ولم يعد فى استطاعة نيمو استئناف رحلاته تحت الماء ، اذ ان الكهف الذى خبأ فيه غواصته قد اغلقته الصخور .فظل يراقب المستعمرين الخمسة ويساعدهم على الحياة والاستقرار فى الجزيرة على قدر طاقته.وهكذا عرف المستعمرون الخمسة سر تلك الاحداث الخارقة للطبيعة التى كانت تحدث لتسهيل الحياة لهم . لقد عرفوا سر الجزيرة الغامضة . ومات نيمو تاركا لمستوطنى الجزيرة حقائب عديدة مليئة بالماس واللؤلؤ ، وكان مطلبه الاخير ان يدفن فى غواصته وكانت آخر كلماته « ربى ووطنى » ودفنوه فى الغواصة بعد ان ملأوا مستودعها بالماء لتستقر فى قاع المحيط .وهكذا تنتهى رواية « الجزيرة الغامضة » .

بلغ فيرن بعد ذلك من الشهرة ما جعل كتبه يقع عليها الاختيار كهدايا فى المواسم والاعياد فى فرنسا وانجلترا .

• • •

## جول فيرن فى منزله

فى هذه الاثناء كان ابن فيرن الوحيد ميشيل قد بلغ سن الصبا ، وتزوجت ابنتا زوجته . ولكن حياة فيرن الخاصة كانت مضطربة . كانت معظم متاعب فيرن فى هذا الوقت بسبب ابنه ، فلقد كان فيرن مشغولا عنه باعماله الادبية المتتالية فنشأ الابن صعب المراس . وعيوبه التى كانت طفيفة فى طفولته اصبحت مشكلات خطيرة فى صباه . حاول الوالدان تعليم ابنهما فى مدرسة بمدينة البيفيل Albeiville ، ثم فى مصحات ثم فى مدرسة داخلية فى مدينة نانت ، وانتهت بدخول الابن السجن لاصلاح طباعه . ثم ارسل بعد ذلك الى البحر كضابط على احدى السفن ، وكان هذا بمثابة عقاب له ، ولكنه فى الواقع استمتع بالرحلة حيث شاهد الابن ما كان ابوه يحلم برؤياه . وعندما وصل ميشيل الى كلكتا بالهند ارسل لوالده خطابا يفيض بالغرور والرضا عن النفس وكان الابن فى ذلك الوقت فى السابعة عشرة من عمره . وصرح والده بان الخطاب الذى تلقاه افظع خطاب يمكن ان يتلقاه اب من ابنه ، فلقد كان ابنه مدعاة للعار ، لا يحترم اية قيم او مبادىء . ولما عاد الابن من رحلته امعن فى العربدة والبوهيمية كعادته حتى بدا وكأن به شعرة من الجنون . ثم ترك منزل ابيه واتخذ له مسكنا مستقلا فى المدينة ، واح ممثلة شابة ولكن والده اعترض على زواج ابنه من تلك الفتاة فهرب الابن مع حبيبته وتزوج

منها غير عابىء بمعارضة ابيه . واتفق جـول ڤيرن مع ناشره على ارسال مبلغ من المال شهريا الى ميشيل . ولكن هذا الزواج تحطم عندما احب فتاة فى السادسة عشرة تدرس الموسيقى وهرب معها كما سبق ان فعل مع زوجته .ولجات الزوجة المهجورة الى ڤيرن الذى آواها ميشيل مع صديقته وكانهما زوجان ، وانجب فى منزله حيث اكتشف انها فتاة فاضلة وعاش منها طفلين ، وكان ڤيرن يدفع اعانة للزوجـة المهجورة واخرى لابنه الطائش . وفى النهاية تم طلاق الزوجة وتزوج ميشيل حبيبته جين :واضطر ڤيرن ان يقبل الامور على علاتها ، كما اشارت زوجته الحكيمة .

وانشغل ميشيل بعد ذلك بصناعة الدرجات ،ولكنه لم يصادف نجاحا ، وتورط فى الديون التى سددها والده . ولكن الابن وتحت تأثير زوجته الجديدة اقلع عن الحيـاة الماجنة واستقام حاله وتحسنت العلاقات بينه وبين ابيه واصبح له من جين ثلاثة اطفال ، واحترف الابن الاصغر فيما بعد المحاماة ، وهى الرغبة التى كان والد جول ڤيرن يتمناها لابنه جول ، ولقد تحققت هذه الرغبة فى حفيد جول ، ولا يزال هذا الحفيد على قيد الحياة .

● ● ●

**الحرية والموسيقى والبحر**

**هذا القلب الذى كان ڤيرن يحرص على ان يخفى فيه عن الناس همومه الخاصة وآماله ، كشف عن اسراره بعد موت ڤيرن احد اقاربه عندما قال ان ڤيرن كان يعشق ثلاثة اشياء ، هى الحرية والموسيقى والبحر** . ولقد اودع ڤيرن مثل هذه الاحاسيس فى قلب احد شخصيات رواياته وهو نيمو . والمؤلفون قد يتعرفون على انفسهم فى شخصيات رواياتهم كما يفعل قراؤها. ولاسباب شخصية تحولت روح التفاؤل التى كانت سائدة فى كتب ڤيرن الاولى واصبحت نظرته تشاؤمية فيمـا يتعلـق بالانســان ومستقبل البشرية .

**كانت الحرية هدفا جوهريا يحرص عليه ڤيرن** ، فلقد هرب من مدينته نانت ليصبــح مؤلفا يستمتع بحريته ، ولو ان ذلك الطريــق الذى سلكه كان اكثر غناء ، ومع ذلــك فلقد اصيب ڤيرن بصدمة عنيفة عندما ترك ابنه المنزل ليشعر بالحرية . ولكن حرية ڤيرن التى تطلع اليها كانت من لون آخر ، انها حرية الفنان فى كتابة مؤلفاته وفى سماع ما يحلو له من الموسيقى والتجول فى البحار .

**ولقد كان ڤيرن فى فجـر شــبابه شغوفا بموسيقى ڤاجنر** ، الذى وصفه بانه عبقرى فى رواية « ابناء الكابتن جرانت » . كما ذكر ايضا فى رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » ان المجموعة الموسيقية للكابتن نيمو كانت تضم موسيقى ڤاجنر. ولقد كان ڤيرن مغرما بالاوبرا، كما كان يحب موسيقى روسينى التى احبها ايضا المؤلف الفرنسى ستندال . لقد كانت الموسـيقى لدى ڤيرن دربا من دروب الحرية . ولكن الحب الاعظم كان حبه للبحر الذى استحوذ على مشاعره

منذ الطفولة واثار خياله ، حيث بدا ذلك واضحا فى رواياته،اذ عندما استعصى عليه تحقيقه انتقل الى الخيال على صفحات رواياته .

**والبحر يرمز فى روايات ڤيرن الى اشياءكثيرة .** ففى رواية ابناء الكابتن جرانت هو العدو التقليدى الذى حرمهم من ابيهم واذاقهم العذاب للبحث عنه . وفى رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » يصبح البحر رمزا للمنقذالعظيم ومصدر الدفء والنور والطاقة ورمز السخاء الذى لا حدود له . ويستمر هذاالتناقض فى روايات ڤيرن حتى رواية « غزو البحر » التى نشرت عام ١٩٠٥ حيث يفيض المحيط على شمال افريقيا فيصبح البحر فى هذه الحالة رمزا للدمار . ويجىء على لسان ارنيمو فى رواية «عشرون الف فرسخ تحت البحر» ما نصه : « ان البحر هو كل شىء ، انفاسه منعشة وصحية حيث لا يشعر الانسان بالوحدة فى مياهه الغنية بالمخلوقات .. على سطحه يستطيع الانسان مواصلة وضع قوانين ظالمة ، ويمزق البشر بعضهم البعض ، ويشنون حروبا رهيبة فى مثل بشاعة حروب اليابسة . ولكن على عمق ثلاثين قدما تختفى مملكة الانسان وتختفى قوة البشر حيث لا اخضع لسيد . هناك اشعر بالحرية » ولقد سيطرت على ڤيرن حتى نهاية حياته فكرة الانسان الذى لا يدين لسيد أو رئيس ويعيش فى حرية تامة . حرية الفنان ، للخلق والابداع .

بعد رواية « الجزيرة الغامضة » بدات روايات ڤيرن تتضاءل نوعيتها على الرغم من وفرة كميتها ، حيث واظب على نشر كتاب أو كتابين كل عام ، اذ كان ملتزما بذلك بحكم العقد المبرم مع الناشر ، ولكنها لم ترق الى مستوى كتبه الاوائل ، ولم يهتم احد بترجمتها على الرغم من شهرة مؤلفها . فرواية « الرئيس » The Chancellor وصفها النقاد بأنها اكثر رواياته قتامة ، وتحكى قصة سفينة بضائع اشتعلت النار فى كمية من القطن كانت تحملها ، ولقد تحول الناجون من الكارثة الى آكلين للحوم البشر ، ولا تحمل اى مضمون ذى قيمة . اما رواية « كابتن فى الخامسة عشرة من عمره » فتحكى قصة صبى يتولى أمر مجموعة من الذين نجوا بعد تحطم احدى السفن فيقود السفينة ويصل بها فى امان فى النهاية . وهى رواية متعبة ولا يجد الانسان اية متعة فى قراءتها . وهكذا الامر فى باقى رواياته التى كتبها فى هذه الفترة حتى نهاية حياته تقريبا . ويخيل الي ان اضطراره الى كتابة رواية او روايتين كل عام بحكم العقد جعله يكتب اى شىء لكى يظل العقد قائما بينه وبين الناشر .

● ● ●

**رصاصة فى الظلام**

فى التاسع من شهر مارس عام ١٨٨٦بينما كان ڤيرن عائدا الى منزله فى السادسة والنصف مساء ، وعندما هم بفتح البوابة الحديدية لمنزله انطلقت صوبه رصاصة مسدس اصطدمت بحجر على بعد سنتيمترين من الارض.وعندما التفت ليرى المسئول عن اطلاق هذه

الرصاصة راى على يساره شابا مصوبا المسدس نحوه، وانطلقت من ذلك المسدس رصاصة اخرى اصابته فى قدمه عند اتصالها بالساق . وعلى الرغم من الجرح الخطير فلقد جرى خلف الشاب صائحا « اقبضوا عليه » .

وتصادف فى هذه اللحظة مرور احد جيران ڤيرن فخف لمساعدة جاره وقبضوا على الشاب. وعندما اقترب منه ڤيرن عرفه . انه جاستون ابن اخيه بول ! كانت العلاقة على ما يرام بين ڤيرن وابن اخيه هذا ، فلقد اصطحبه معه فى رحلاته ، كما ان جاستون كان شديد الشغف بعمه ڤيرن . وكان جاستون قد التحق بالسلك الدبلوماسى واصيب بانهيار عصبى بسبب الارهاق فى العمل ، ومرض لعدة شهور فادخله والده احدى مصحات الامراض العقلية وبدا انه تحسن فسمح له والده بترك المصح لحضور حفل زفاف فى باريس . ولكنه بدلا من السفر الى باريس حضر الى مدينة اميان حيث كان يعيش عمه ڤيرن فى ذلك الوقت . لقد قضى اليوم متجولا فى الشوارع باحثا عن عمه ، ولما عجز عن العثور عليه انتظره بالقرب من منزله . وعندما راى ڤيرن اطلق عليه الرصاص . ولما سمع الضجة احد خدم ڤيرن اسرع بالخروج لمساعدة سيده ، بينما ظل المارة قابضين على جاستون بعد تجريده من سلاحه .

حملوا ڤيرن الى منزله واستدعوا طبيبه الذى لم يتمكن من استخراج الرصاصة ووجد ان حالة ڤيرن خطيرة . فابرق محامى ڤيرن الى ابن هتزل الناشر يخبره بالحادث . وفى صباح اليوم التالى حضر السكرتير الخاص للناشر وارسل برقية الى هتزل الاب ينبئه بالحادث . كان هتزل فى ذلك الوقت فى مونت كارلو وكان الابن مع والده هتزل الذى كان فى النزع الاخير بسبب اصابته بالشلل . اسرع بول شقيق ڤيرن بالحضور عندما وصلته الانباء التى ذاعت ، وتعجب من الجريمة التى اقترفها ابنه نحو عمه جول ڤيرن الذى طالما استمتع برواياته منذ طفولته . كان جاستون فى ذلك الوقت فى السادسة عشرة من عمره وكان على قدر كبير من الذكاء . وكانت عائلته تتوقع له مستقبلا باهرا فى السلك الدبلوماسى . وبما ان الجنون لا يصيب الانسان بغتة فلا بد ان الاضطراب العقلى كان قد بدا يسرى فى عقل جاستون سريانا منذ مدة سنوات . واعتقد البعض ان الغيرة من عمه كانت الدافع على ارتكاب هذه الجريمة ، وبنوا هذا الاعتقاد على بعض العبارات التى وردت فى مذكرات جاكسون فى اثناء رحلته الاخيرة مع عمه . ارسل جاستون بعد ذلك الحادث الى مصحة عقلية فى بلوا Blois ولم يشف من مرضه . وفى اثناء الحرب العالمية الاولى نقلوه الى مصح آخر حيث توفى فيه .

وفى رواية لڤيرن بعد هذا الحادث ، وهى رواية « **من اجل العلم** » يصف ڤيرن وصفا تفصيليا دقيقا مصحا للامراض العقلية فى امريكا يطل على احد الانهار . وينطبق الوصف على مصح بلوا الذى كان ڤيرن قد زاره بسبب المرض العقلى لابن اخيه . وفى هذه الرواية يقول ڤيرن عن الجنون : « ان الجنون العادى عندما يصبح غير قابل للشفاء لا يمكن شفاؤه الا عن طريق وسائل اخلاقية ، فالدواء والعلاج يصبحان غير مجديين .. لقد قيل بحق ان الجنون حالة يبذل فيها العقل كل طاقته داخل ذاته ولا يعير الانطباعات الخارجية كثيرا من الاهتمام » . وفى

رواية فيرن هذه نجد ان المخترع المجنون عاش داخل نفسه فقط ضحية لفكرة ثابتة اوصلته الى تلك الحالة » . ان فكرة التشابه المؤلم بين مريض العقل والفنان الخلاق لا بد ان تكون قد صدمت فيرن صدمة عنيفة حيث كان يعاني هو نفسه من امراض الاضطراب النفسي مثل عدم الاستقرار وتقلبات المزاج والانفعال الشديد والشخصية غير السوية والاكتئاب وانعدام المشاعر . وربما يكون الشيء الوحيد الذي ابعد من فيرن شبح الجنون هو عمله المستمر الذي لا يهدأ وشخصيته الجادة .

ولقد اجريت لفيرن عدة عمليات جراحية في قدمه عقب حادث اطلاق الرصاص ولم يتمكنوا من استخراج الرصاصة ولم ترجع قدمه الى حالتها الطبيعية بعد ذلك حيث ظل يعرج طوال ما تبقى من حياته .

وفي اثناء ذلك فجع فيرن بوفاة هتزل ناشر كتبه الذي توفي بعد ثمانية ايام من الحادث ، وخلفه ابنه في ادارة دار النشر حيث ظل الناقد والناشر لروايات فيرن كما كان والده ، ولقد نشر له بعد ذلك كتابين هما « روبر الفاتح » و « تذكرة اليانصيب » وكتابين آخرين في العام التالي . ثم توفيت والدة فيرن في السادسة والستين من عمرها .

• • •

**القلعة**

لم يتوقف فيرن عن الكتابة حتى اخريات سنواته فلقد واظب على انتاج كتاب أو كتابين في العام . ولقد انعكس مزاجه المكتئب على مؤلفاته في الفترة الاخيرة من حياته لدرجة ان شائعات ترددت بانه لم يعد يكتب كتبه بنفسه بل يساعده في كتابتها آخرون . ولكنها كانت شائعات كاذبة فلقد كتب جميع كتبه فيما عدا تلك التي كتبها بالاشتراك مع اندريه لوري . اذ ان انتاجه المتعدد الانواع هو الذي جعل البعض يظنون انه لم يكن هو كاتبها الوحيد . ومن هذه المؤلفات رواية بعنوان « القلعة » انتهج فيها لونا من التفكير يختلف عما اعتاده الناس من مؤلفاته ، حيث عالج موضوعات شخصية مستمدة مادتها من حياته الخاصة . وهي رواية من النوع القوطي Gothic التي يشيع فيها الفزع والغموض . ولقد شاع عنه انه على علاقة باحدى النساء ، ولكن يبدو انها لم تكن سوى صديقة يستمد منها الاثارة الثقافية التي كان يفتقدها في منزله . فلقد اعتاد عند زيارته لباريس الالتقاء ببعض الاصدقاء ، وكانت من بينهم في بعض الاحيان تلك السيدة وكانت تدعى مدام دوشيزن Madame Duchesne ، ويعتقد البعض ان العلاقة بينهما كانت علاقة ثقافية ولا شيء غير ذلك . وكانت في مثل سن زوجته هونورين وكان يستطيع ان يتحدث معها في امور تهمه لم يكن في استطاعته التحدث عنها مع زوجته ، وتوفيت قبل وفاة فيرن بنحو عشرين عاما . ولقد كتب فيرن روايته « القلعة » The Carpathian Castle فيما بين عامي ١٨٨٦ و١٨٨٩ ونشرت بعد مراجعتها مراجعة دقيقة عام ١٨٩٢ . وتقع احداث الرواية في ترانسلفانيا حيث توجد قلعة يعتقد الناس هناك انها

مسحورة حيث كانوا يلاحظـون دخانـا ينبعثمنها . ولقد رغب فى التحقق من أمرها راع شيخ وطبيب صادفا مخاطرات عجيبة عندما حاولا دخولها ، اذ شاهدا اشكالا غريبة تطير فى السماء والوانا تسطع فى الليل . وانجلب الطبيب نحوالارض بقوة غامضة بينما اصاب الراعي صدمة دفعته بعيدا عن الجدار .

وهبط القرية رجل غريب عن المنطقة يدعى الكونت فرانز دى تيليك ، وهو شاب من روما . وعندما كان يعيش فى مدينة نابولي انغمس فى الموسيقى والاوبرا ووقع فى غرام مغنية فى اوبرا سان كارلو بنابولي تدعى لاستيلا . ولكـــن لاستيلا كان لها معجب آخر وهو رجل عجيب يدعى البارون دى جورتز Baron de Gortz الذى ظل يطاردها فى جميع انحاء أوروبا ولم يحاول التحدث معها ، ولكنه كان يحرص على مشاهدتها لا لشيء سوى سماع غنائها ، وكان يصطحب معه رجلا غامضا آخر . وقررت لاستيـلا ان تترك الغناء حتى لا ترى وجه هذا الرجل الذي ازعجها بمتابعته لها ، وقبلت الزواج من الكونت دى تيليك Count de Telek

ولكن فى آخر ليلة لها على المسرح بينمـا كانت فى قمة تألقها وهي تغني اذا بهـا تنهـار وتسقط على المسرح ميتة . وتلقى الكونت رسالة من البارون يؤنبه فيها ويحمله مسئولية موتها وبعد ذلك اختفى البارون .

وفى القرية المقامة بها القلعة انبهر الكونت بالاعتقادات الخرافية واعترته الدهشـة عندما علم ان القلعة كانت فى يوم من الايام ملك البارون .وفى الحانة التي كان يقيم فيها يحلم الكونت انه سمع صوت لاستيلا فصمم على البحث عـن عجائب هذه القلعة . فى منتصف الليل اقترب هو وخادمه من القلعة وخيل اليه انه لمح لاستيلا من خلال احدى فتحات القلعة . يترك خادمه فى الخارج ويدخل القلعة فيسمع صوتها . وتبلغ القصة ذروتها عندما يتقابل الكونت وجها لوجه مع البارون حيث يجده منصتا الى غناء لاستيلا بينما تظهر لها صورة متحركة . ولكن يتضـح للكونت أن رؤية الصورة المتحركة قد تم بواسطة مرايا مرتبة ترتيبا معينا بينما ينبعث صوتها من فونوغراف . وتنسف القلعة ويقتـل البارون وينتشل الكونت من بين الانقاض حيا ولكنـه يفقد عقله ، ويستعيد صوابه بعد استماعه الى تسجيلات صوت لاستيلا .

لقد استخدم فيرن فى هذه الرواية بعض المخترعات مثل الحاكي ( الفونوغراف ) الـذي كان قد اخترعه اديسون قبيل كتابة الرواية .ولكن الصور المتحركة لم تكن معروفة فى ذلـك الوقت فابتكر خياله امكان تحريـك الصـورة بواسطة مرايا ولمبات تظهر عن طريقهـا الصور الثابتة وكأنها تتحرك . ولقد بنى تخيلـه على أساس اختراع من هذا النوع كان قد توصل اليه شخص يدعى اميل رينود ، وكان يعرضه فى مسرح البصريات بباريس .

ولا ينبغـــي ان نظـن ان السينمـا اوالتلفزيون قد طافا بخيال فيرن.ويقال ان لاستيلا فى رواية فيرن ترمز فى راي البعض الى المراة التي قيل ان الصداقة كانت قد توطدت بينها وبين فيرن ، وكانت فيما يقال هـي مدام دوشيسن التي عندما توفيت اوصت بثروة كبيرة لفـيرن ولكنه رفضها .

وعلى الرغم من النجاح العظيم والثروةالهائلة التي ظفر بها فيرن عندما بلغ هذه المرحلة من حياته ، الا انه كان يبدو وكأنه في صراع مرياس لا يعرف احد سببه . كان يبدو خارج منزله وكأنه يتصنع البهجة ، ولكنه في منزله كان صامتا وكان في اعماق قلبه حزنا دفينا لدرجة ان عائلته قلقت من أجله . ولاخراجه من هذاالمزاج القاتم اقترح عليه اخوه پول ان يعود لزيارة مدينته نانت . كما حاول جيلون وفليري ابنا اخيه، وهما من ملاك السفن في نانت ان يقنعاه بالحضور الى تلك المدينة لتدشين سفينة جديدة صنعاهاواعتزما ان يطلقا عليها اسم عمهما جول فيرن ، ولكنه لم يهتم بتلبية هذه الدعوة التي كان من المفروض ان تملأ قلبه بالبهجة . وظل في منزله بمدينة اميان ، وربما لان المشاهد التي رآها في طفولته في مدينة نانت موطن حبه الاول جعلت زيارتها في هذه السن فوق احتماله ، فارسل خطابا يعتذر عن عدم حضوره قائلا ان جميع اسباب البهجة لم تعد تدخل السرور على نفسه ولم يعد يطيق احتمالها . ويقول ان طبيعته قد تغيرت تغيرا عميقا ، وانه لن يستطيع ان يشفي من ضربات القدر التي أصابته .

ولقد كان فيرن يصبو لان يصبح عضوا في الاكاديمية الفرنسية ، ولكن هذا الامل لم يتحقق ابدا ، فقنع بالمتعة التي اتاحها للملايين من قراء رواياته . وعندما ضعف بصره واصبحت القراءة والكتابة متعذرة بالنسبة له منحه ابنه ميشيل سكرتيرة يملي عليها ما يريد .

• • •

## العلم والرواية

كان عام ١٨٩٥ الذي نشر فيه فيرن روايته « الجزيرة المتحركة » هو العام نفسه الذي نشر فيه هـ . ج . ويلز اولى رواياته العلمية « آلة الزمن » ويعتبر فيرن وويلز منبعا الخيال الروائي العلمي . كان يوجد بطبيعة الحال كتاب آخرون في هذا الميدان ولكن مؤلفاتهم الان لم تعد تقرأ ، ولم يعد يستطيع احد تذوقها ، ولقد بقى من جميع مؤلفي الرواية العلمية فيرن وويلز لتمتعهما بموهبة ادبية اصيلة . كتب ويلز في مقدمة كتابه « مجموعة الروايات العلمية » يقول: « هذه الحكايات قارنها البعض بروايات جول فيرن ، ولقد اتى وقت كانت بعض الصحف تطلق علي فيه اسم فيرن الانجليزي ، ولكن في واقع الامر لا يوجد تشابه بين المخترعات التنبؤية للرجل الفرنسي العظيم وهذه القصص الخيالية ( الفانتازيا ) . فلقد تناولت رواياته دائما امكان اختراعات واكتشافات ولقد تنبأ تنبؤات ذات قيمة . فلقد كان شغوفا بالامكانات العلمية حيث كان يقول ان هذا الاختراع او ذاك من الممكن وضعه في حيز التنفيذ ، حيث لم يكن موجودا في ذلك الوقت فساعد على جعل قرائه يتصورون انه قد تم بالفعل . ولقد تحقق العديد من الاختراعات التي تنبأ بها . ولكن قصص المجموعة في هذا الكتاب لا تدعي تناول اشياء يمكن تحقيقها . انها تدريبات للخيال في مجال مختلف » . ولما سئل فيرن عن رأيه في الادب العلمي لويلز قال : « لقد ارسلت كتبه لي ، وقرأتها ، انها غريبة ، واضيف فأقول انها انجليزية ، ولكنني لا أجد وجها للمقارنة بين كتبه وكتبي . وانني ارى ان رواياته لا تقوم على اساس علمي . لا .

لا توجد علاقة بين اعماله واعمالي.انني استخدم الفيزياء ولكنه يبتكر . وأنا اذهب الى القمر في قذيفة مدفع ولكنه يذهب الى القمر في سفينة هوائية يصنعها من معـدن لا يخضـع لقانون الجاذبية . ان هذا جميل جدا ، ولكن ارني هذا المعدن ... »

وفي حديث له بعد شهور اعترف ڤيرن ان ويلز من المؤلفين القلائل الذين يعجب بهم وقال : « يوجد مؤلف تصادف كتبه هوى في نفسي من زاوية الخيال . وتابعت قراءة كتبه بشغف عظيـم ، واقصد بهـذا المؤلف مستر هـ.ج..ويلز . ولقد قال بعض اصدقائي ان عمله يسير على الخط نفسه الذى تسير عليه مؤلفاتي ، ولكنني اعتقد انهم مخطئون في ذلك . انني اعتبره مؤلفا خياليا يستحق المدح والتقدير العظيم ولكن طريقه وطريقي مختلفان . لقد بنيت دائما رواياتي على ما يسمى اختراعات على اساس من الحقائق واستخدمت في صناعتها طرقا ومواد ليست فوق مستوى المعلومات المعاصرة والهندسة الماهرة . ففي حالة الغواصة نوتيلاس ، مثـلا ، فانهـا غواصـة لا يوجد في تركيبها شيء غير عادي وليست خارج نطـاق المعلومات العلمية . فهي تطفو وتغوص بوسائل ممكنة التحقيق ومعقولة ... واعمال مستـر ولز ، من جانب آخر ، تنتمي الى عصر واى درجة من المعلومات العلمية بعيدة عـن الوقت الحاضر، ولو انني لن اقول خارج حدود الامكان. وهو يستمد مكونات رواياته لا من عالم الخيال فحسب ، ولكنه يطور المواد التى يبنيها منها .انظر مثلا الى قصته « اول رحلة الى القمر » . انك تراه فيها يستخدم مواد جديدة ضد جاذبية الارض ولم يمدنا باية معلومات عن هذه المادة ، ولا نجد من المراجع العلمية في وقتنا الحالي ما يخول لنا ان نبتكر طريقة تمكننا من تحقيق هذه النتيجة . وفي رواية « حرب الاكوان » وهو عمل ادبي اكن له قدرا كبيرا من الاعجاب ، يترك الانسان في ظلام تام فيما يتعلق بالكائنات التي ذكرها في الرواية فوق سطح القمر ، او يطلعنا على الوسيلة التي يحصلون بها على اشعة الحرارة الرائعة التي يستخدمونها لعمل هـذه الاشياء العجيبة التي ذكرها ... وأنا لا احط من قدر وسائل مستر ويلز ، بل على العكس فانني اعجب بخياله العبقري أشد الاعجاب . انني فقط ابين الفرق بين اسلوبين واشير الـى الاختـلافات الجوهرية التي بينهما ... » .

ان ويلز وڤيرن يؤكدان الاساس العلمي لاعمالهم الروائية ، ولكن هذا الادعاء خادع . فان الكاتب الامريكي جون تين John Tain وهو من كتاب الرواية العلمية ، وفي الوقت ذاته من العلماء ، يعلق على العلاقة بين ڤيرن والعلم الذي كان معروفا في ايامه قائلا انه يقـر بـان الصحافة العلمية في القرن التاسع عشر في اوروبا كانت اعلى مستوى منها في امريكا في ذلك الوقت، وذلك يتيح لها ان تصبح منبعا خصبا للافكار .ويقول : « تصوروا ماذا كان سيحدث للرواية العلمية لو أن ڤيرن استخدم في رواياته المعلومات العلمية الثورية الجديدة التي ظهرت وكتبت عنها الصحف العلمية في عصره . ففي الستينات من القرن التاسع عشر تنبأ عالم الرياضيات كلارك مكسويل بامكان الحصول على موجات لاسلكية ،وكان ڤيرن في ذلك الوقت في الثلاثينات من عمره . وفي عام ١٨٨٧ انتج هيرتز Hertz موجات لاسلكية في معمله . وفي التسعينات من القرن التاسع عشر تنبأ باختراع التلفزيون بشكل متقن وبتفاصيل دقيقة - مهندس كهـربائي انجليـزي

مرموق ولم يمنعه من تحقيق هذا الاختراع سوى النفقات الباهظة اللازمة لاخراج الاختراع الى حيز الوجود . كان ڤيرن في هذه الاثناء ما زال نشطا . وعندما كانت هذه الاشياء في بدئها فلقد كانت امام مؤلف ذي عقل خصب الخيال مثل ڤيرن فرصة ذهبية ليتفوق على « الف ليلة وليلة ».ولكن ڤيرن الذي كان في امكانه الاستفادة منها اذا نظر الى المكان الصحيح ، افلتت منه هذه الفرصة . ولا شك ان مؤلفي الروايات العلمية امامهم فرص مماثلة في الوقت الحالي ».

**ولقد اقر ڤيرن بانه كان يلتقط افكارا ويستخدمها في مؤلفاته** . ولقد كانت الفكرة تروق له كمؤلف ، ولكن اذا قسناها بمقياس العلم نجدها كلاما فارغا . ولقد ذكرت بعض الاخطاء العلمية التي وقع فيها ڤيرن نتيجة للاضطراب في التقاط ملاحظاته والسرعة الفائقة في كتابة مؤلفاته.ولم لم يكن مقيدا بضرورة كتابة روايتين او رواية على الاقل في العام ، فان تفاصيل رواياته كانت ستصبح ارقى مستوى . ولكنه حاول في مؤلفاته اظهار امكانات التطور العلمي في قالب رومانسي .

وعندما تقدم ڤيرن في السن تضاءلت شعبية رواياته وانخفض عدد النسخ المباعة منها واصبح « اندريه لوري » و « ر.هـ. روسني »وآخرون في فرنسا يكتبون من نوع كتابات ڤيرن بنجاح اكثر . وفي انجلترا نجد ان «ستيفنسون»( الذي كان يرى ان روايات ڤيرن ما هي سوى مؤلفات للاطفال ) و « ريدرها جارد » و « ويلز»و « كونان دويل » قد حلوا محل ڤيرن في روايات المغامرات والغموض والروايات العلمية . وفي امريكا استهوى سينارنز Senarens عددا اكبر من القراء الذين لا يهتمون كثيرا بالتفاصيل العلمية الدقيقة التي كان يحرص عليها ڤيرن في رواياته . ولا اساس لصحة ما ادعاه سام موسكوفتز من ان ڤيرن اقتبس من سينارنز ، اذ ان كليهما اقتبسا من مصدر واحد . فلقد استمدا فكرة الهليكوبتر من لاندل . واذا كان ڤيرن لا يعتبر في عداد العلماء فلقد قال كثيرون انه لم يكن كاتبا ايضا . وفي وطنه فرنسا في اثناء حياته لم يضعوا رواياته في نطاق الادب بل كانوا يعتبرونها مجرد اشياء للتسلية . ولكن على الرغم من ذلك فان مؤلفاته ما زالت تقرا حتى الان ، بينما توارت في زوايا النسيان عدة روايات لجورج صاند ، او حتى لبلزاك .

وفي الاتحاد السوفيتي يعتبرون ڤيرن المتنبيء العظيم لعصر الفضاء ، بينما نجد ان معظم كتبه لم تعد تطبع في البلاد الناطقة باللغة الانجليزية ، حيث لا يطبع منها الان سوى نحو ستة كتب على الرغم من المجهود العنيف الذي بذله ايفانز في الستينات من هذا القرن لترجمة جميع مؤلفاته . ولقد حذف ايفانز اجزاء كثيرة من روايات ڤيرن عند ترجمتها ، واعتبرها غير ذات اهمية للقاريء الحديث ، وبهذا حول ڤيرن الى مؤلف للاطفال .

• • •

## قضيــة

فى عام ١٨٩٦ نشرت لڤيرن رواية « مــن أجل العَــلَم » For the Flag ، ومن شخصياتها الرئيسية مخترع يدعى توماس روش الذي أصيب بالجنون بعد اختراعه الاخير ، وهو التوصل الى صنــع مادة متفجرة ، رفضتهــا الحكومة الفرنسية كما رفضتها حكومات عديدة اخرى . ويختطف كونت غامض هذا المخترع من مستشفى الامراض العقلية الذي كان يعالج فيه.

وهذه الرواية قد تمثل بدء تدهور قــوة الخيال عند ڤيرن ، اذ ان بطلها يحمل نفس سمات الكابتن نيمو ، كما يوجد تكرار لاحداث سبــق لڤيرن كتابتها فى روايات اخرى مثل وجود غواصة فى هذه الرواية أيضا مخبأة فى كهف تحت جزيرة. ( والفيلم السينمائي الذي انتج عن رواية ڤيرن « عشرون الف فرسخ تحت البحر » استعــار نهاية رواية « من اجل العلم » كما استعار ايضا بعض احداث رواية « الجزيرة الغامضة » لخلق جو مثير للفيلم ) . ويستعيد المخترع المجنون عقله فجاة عندما يرفض اطلاق النار على العلم المرفوع على الاسطول الفرنسي الــذي غــزا الجزيرة ، ولو انه فيما مضى كان قــد عرض اختراعه على الحكومتين الالمانية والبريطانية . وبعد نشر هذه الرواية رفع مخترع فرنسي يدعى تربين Turpin قضية لمحاكمة ڤيرن ، اذ ان هذا المخترع كان قد عرض على الحكومة الفرنسية مادة متفجرة من اختراعه . ولا بد ان تيربين كان فى ذهن ڤيرن اثناء كتابة روايته . واضطر ڤيرن للسفر الى باريس للتحضير للدفاع عن نفسه فى هذه القضية وحضور المحاكمة ، وكانت هــذه آخر زيارة له لباريس ، وكان محاميــه شاب يدعى ريموند بوانكاريه ( الذي اصبــح رئيســا للجمهورية فيما بعد ). كان بوانكاريه من المعجبين بڤيرن ، وكان قد قرأ جميع مؤلفاته ، ولقد كسب بوانكاريه القضية وحكم ببراءة ڤيرن . وعندما استأنف تيربن الحكم حكمت المحكمة ببراءة ڤيرن فى هذه المرة ايضا . كانت هذه القضية سببا فى ارتفاع نسبة توزيع رواية ڤيرن ارتفاعا هائلا حيث بلغ عدد النسخ المباعة منها ١٢٠٠٠ نسخــة . وكان هذا ضعف عدد النسخ التي بيعت مــن روايته التالية التي نشرها فى ذلك العام بعنوان « كلوفيس داردنتور » .

كانت تستحوذ علــى خيال ڤيرن فى ذلك الوقت روايته التالية ، فلقد كتب الى أخيه بول يقول له انه يواصل الكتابة بنشاط كالعادة وانه لا يغادر منزله . ويقول ايضــا لاخيــه : « ان الشيخوخة والمرض والقلق تتآمر على لتحيلني الى شخص عاجز عن مغادرة المقعد الذى اجلس عليه » . وكتب الى أخيه بعد ذلك يقــول « ان هذه الرواية ســتكون مكملة لرواية « كابتــن هاتيراس » ولو ان الاحداث فيهما مختلفة ... وستجىء فى الوقت المناسب حيث يتحدث الناس الان عن رحلات استكشافية للقطب الجنوبي .وسوف استمد روايتي من احدى روايات ادجار الان بو العجيبة ... ولكن ليس من الضرورى قراءة رواية بو لتفهــم روايتى . . . ولقــد توصلت الى ما لم يتوصل اليه بو ... واتمنى ان تمتع قرائي » .

كان فيرن يظن أن روايته اقرب الى الواقعواكثر امتاعا من رواية بو ، ولكن القراء اخلفوا ظنه ، اذ لم يبع من هذه الرواية سوى ستةالاف نسخة بينما بيع من رواية « هاتيراس » ست وثلاثون الف نسخة .

وبينما كان يحاول الانتهاء من احدىرواياته وصله نبأ اصابة اخيه بول بعدة أزمات قلبية توفي على اثرها فجأة . كانت هذه صدمةعنيفة لجول فيرن الذى قال بعد شهور قلائل من وقوع هذه المأساة : « لم يكن يخطر على بالىاطلاقا انني ساعيش بعد وفاة أخي » . وعلى الرغم من هذه الخسارة الفادحة والالتهابالشعبي والروماتيزم الى جانب لحظات من الدوار التي كان يعاني منها فيرن فى هذه السن ،فلقد ظل يواصل الكتابة .

وفى عام ١٩٠٢ نشر رواية بعنوان « **الاخوةكيب** » The Brothers Kip تتضمن قصة حب اخوى ويبدو أنها من وحي الحبالشديد الذى كان يكنه لاخيه بول ، وهي من قصص الغموض والقتل فى بحار الجنوب ، حيثحكم على اخوين ظلما بالنفى لادانتهما فى جريمة قتل لم يقترفاها . ولقد استمد فيرن روايتهھذه من كتاب للاخوة روريك ولكن بدلا من استخدامه مستعمرة فرنسا فى ساين Cayenne التي عرفت باسم جزيرة الشيطان ، فان اختياره وقع علىمستعمرةانجليزية لكي لايغضبقراءه ، وربما كان هذا سبب عدم ترجمة الكتاب حتى الان . فى هذه الرواية يهربالاخوانمن تاسمانيا بمساعدة منفى أيرلندى . وفى نهاية الرواية يكتشف القاتل الحقيقي ، ويبرىءالاخوان طبقا لاعتقاد غريب بأن صورة اخر شيء يراه الميت تظل مطبوعة فى عينيه حيث بدتفى هذه الحالة صورة القاتلالذى ارتكب الجريمة فثبتت براءة الاخوين ، وهو اعتقاد خاطىءبطبيعة الحال استمده فيرن من رواية كانت قد نشرت قبل نشر روايته بنحو عشر سنوات .ولقد استخدم هذا الاعتقاد فى اعمالادباء آخرين منهم الكاتب الانجليزي كيلنج Kipling فى قصته « عند نهاية الممر » . ومثل هذه الافكار لا تمت للعلم او الرواية بأية صلة ، اذ انها محضهراء .

**كان فيرن فى شيخوخته محط انظار الصحفيين**ولقد ساله احدهم فى أثناء حديث معه عن كتابه الجديد لعام ١٩٠١ فاجاب فيرن قائلا : « سيكونعنوان كتابي الجديد ( الغابة العظيمة ) او ( القرية المعلقة ) . وساقدم فيه دراسة اعتزم القيام بهاعن عادات القردة فى افريقيا الاستوائية كما فعل جارنر فى ليبريفيل Libreville ، ولكنالنتائج التي ساتوصل اليها ستكون مدعاة للايمان بوجود الله معارضا بذلك معارضة تامانظرية دارون ... الذى لا اتفق معه فى الاراء اطلاقا » . ولقد اخطأ الصحفي عند كتابة العالمالامريكي الذى ورد ذكره فى هذا الحديث حيث كتبه جارنييه بدلا من جارنر Garner .وصادفتهذه الرواية عند نشرها نجاحا اكثر من ذلك الذى نالته كتبه الاخرى التى كتبها فى الفترةالاخيرة . واستمد فيرن مادة روايته من مصدرين هما **العالم الامريكي جارنر واوجيندوبوا** .ولقد كان جارنر رائدا فى البحث عنلغة

القرود والنسانيس ، وقام بتاليف كتاب فيهذاالمجال بعنوان « كلام القردة » واعتقد انهاكتشف لغة أساسية لهذه الحيوانات . ولتوسيع دائرةبحوثه سافر الى افريقيا ، وكان بذلك أولعالم من كبار العلماء في العالم يقوم بدارسة القردة .

اما دوبوا فلقد اعلن وجود الانسان‌النسناس المسمى بالحلقة المفقودة ، الامر الذى كان يحظى بالاهتمام فى ذلك الوقت . والمقصودبالحلقة المفقودة فى رأى هؤلاء العلماء ، هى الحيوانات التي تشكل نقطة الاتصال بين‌الانسان‌والقرد . كانت هذه هى العناصر التي بنى عليها ڤيرن روايته . وفى هذه الرواية نجد اثنين من المستكشفين‌فى الكونغويعثران على قفص حديدى فى احدى الغابات وعلى مذكرات دكتور جونسون.. الذى كان يستكمل بحوث جارنر . ويعثر أحد مساعديهما على نسناس صغير يستطيع‌نطق احدى الكلمات . وقبض على المستكشفين واقتيدا الى قرية فى قمم الاشجار حيث‌تعيش‌النسانيس الشبيهة بالانسان. وهناك يكتشفان ان دكتور جونسون قد أصبح ملكا على هذه‌الحيوانات واطلق على نفسه اسم مزيلو تالا ، ويشاهدان طقوس عبادة تقوم بها النسانيس :فهم فى رواية ڤيرن ذوو مشاعر دينية بدائية ، ومن الممكن ان‌ينحدر الانسان ليصبح فى مرتبتهم. والرواية من حيث المعالجة تهبط الى‌مستوى روايات طرزان المعروفة ، وكان من الممكن ان يضمنها ڤيرن فكرة اكثر عمقا .

والفشل فى المعالجة الروائية ظهر ايضا فى‌رواية ڤيرن الاخرى التى كتبها فى العالم نفسه ( ١٩٠١ ) وهى بعنوان « تاريخ جين مارى »وتدور حول ثعبان بحرى هائل ، ولقد أعيد نشرها بعنوان « ثعبان البحر »وظهرت ترجمتها الانجليزية بعنوان The Sea Serpent .

والشخصية الرئيسية فى الرواية ملاح يدعى جين مارى كابوديلين يخرج فى‌شيخوخته فى رحلة حول العالم على أمل ان يتمكن من‌رؤية ثعبان البحر هذا الذى يروغ منه طوال حياته . ولقد استمد ڤيرن اسم الملاح من اسم رجل كان‌فى صباه خادما لكابين‌فى احدى السفن التى‌سافر عليها عام ١٨٣٩ ، ويبدو ان ذهن ڤيرن قد بدا فى هذه الفترة يحن الى ايام الطفولة ، اذ ان‌اسماء جميع الملاحين فى هذه الرواية مستعارة من‌اسماء اصدقاء طفولته . والنهاية المثيرة‌للرواية تفشل فى القضاء على الملل الذى يشيع فى‌الاجزاء‌الاولى .

وبعد كتابة عدد من الروايات التى لم‌تصادف نجاحا واصبحت الان فى ظلام النسيان كتب ڤيرن عام ١٩٠٤ رواية تعتبر من احسن‌ماكتبه بعنوان « سيد العالم »وكان عنوانها الاصلى فى ذهن ڤيرن هو « مغامرات بوليس سرى أمريكي » ، فلقد كانت روايات شرلوك هولمز شائعة فى تلك الفترة من حياة ڤيرن فاراد‌ان يكتب رواية بوليسية على منوالها . ولكن فى أثناء كتابتها تحولت الى رواية علمية من نوع‌الروايات التى كتبهافى فجر حياته الادبية .ويبدو واضحا فى هذه الرواية انه استفاد من رحلته‌الى‌أمريكا ومشاهدته لشلالات نياجرا .ولقد تصور ڤيرن فى هذه الرواية آلة تسير كالسيارة وتطير‌كالطائرة اطلق عليها اسم « الرعب » . وعلى

الرغم من ان الرواية نشرت قبل ثمانيــة عشرشهرا من المحاولــة الاولى للطــيران قام بهــا الاخوان « رايت » وهما أول من صنع الطائرة،الا انه من المستبعد أن تكون الالة التي وضعها ڤيرن فى روايته تنبؤا علميا سليما لاختراع الطائرة ، اذ انه انه جعــل طائرتــه ترفرف بأجنحتها كما تفعل الطيور . ولقد أوحى لڤيرنبفكرة هذه الالة مشاهدته لطائــرة فى متحف الفنون خارج باريس كان قد صنعهــا شخصيدعى ادار Ader ونجح فى رفعها عن الارض فى الهواء ، ولكن هذا لايعنى انها طارت مثلماطارتالطائرات التى صنعها الاخوان رايت . كما ان ڤيرن كان قد قرأ رواية بعنوان « آكلو النار » نشرت عام ١٨٨٦ لمؤلف يدعى جاكوليوت Jacolliot ذكر فيها آلة تشبه آلة ڤيرن اطلقعليها اسم البجمة ، فالتقط ڤيرن منها فكرةهذه الالة وادخل عليها بعض التعديلات فى روايته .

• • •

ولقد توفى جول ڤيرنفى الثامنة صباحا منيوم الجمعة ٢٤ مارس عام ١٩٠٥ فى الســابعة والثمانين من عمره ، بينما توفيــت زوجتــههونورين فى ٢٩ يناير عام ١٩١٠ فى الثمانين من عمرها ودفنت بجواره .

**واعتقد اننا اذا قارنا رواياتڤيرن العلميةبالروايات والقصص العلمية التي كتبها ويلز او الدوس هكسلي نجد ان مؤلفــات ڤيرن اقــلمستوى من مؤلفاتهما . ان روايات ڤيرن مجرد مغامرات تنبا فيها ببعض المخترعات ولاشيءغيرذلك ، ولذا فلقــد اعتبره بعض النقاد مؤلفــا للاطفال . اما ويلز والدوســى هكسلى فلقــداستخدما الخيال العلمى كوسيلة لعرض افكار معينة . وهذه فى رايي هى سمة الرواية العلميةالرفيعة المستوى** . ولم يحرص ويلز او هكسلى على ابتكار مخترعات من الممكــن تحقيقهــا فىالمستقبل ، اذ أن رواياتهما العلمية من نــوع الفانتازيا التى لاتهتم بالاشياء الممكنة التنفيذ اوالمطابقة للواقع بقدر اهتمامها بعرض فكــرة او افكار معينة . ففى قصة « آلة الزمن » لويلز .مثلا التى تحدث فيها عن البعد الرابع ، ويقصد به الزمن حيث يقول على لسان الرحالة فىالزمن « من الواضح ان كل جسم حقيقي لابد أن يكون له امتداد فى اربعة اتجاهات . فلابد انيكون لهطول وعرضوسمك..وبقاء زمني.ولكننا لضعف طبيعى فينا .. نميل الى اغفال هذه الحقيقــة...ومن هذا يسترسل فى الحديث عن امكان التحرك فى الزمن ، ويخترع آلة يمكن ان يطوفبها فى أي اتجاه فى الفضاء والزمن . اى يعودبها الى الماضى ويسبح بها فى المستقبل . وهــذهالالة اذا نظرنا اليها من زاوية الواقعية نجدهــا متعذرة التنفيذ ولكنه يستخدمهــا فى قصتــهكوسيلة لعرض فكرة ضخمة حيث لاتصبحالالة فى حد ذاتها ذاتقيمة . وفى هذا يختلف ويلزعن ڤيرن. فالالة فىروايات ڤيرن هى كل شيء ولاشيء سواها . انه يتنبأ بامكان صنع آلة ، ولكن هذ الالة لايستخدمها لابراز فكرة معينة كما يفعل ويلز ، ولكن ليجوببها الفضاءوالبحار فىرحلاتيحاول أن تبدو واقعية . اما الالة فى قصة ويلز

فليست لها قيمة ذاتية ولا يدعى امكان تحقيق اختراعها كما يفعل فيرن ، اذ ان الالة عند ويلز وسيلة لهدف اكبر ، وهو عرض فكـرة ذات قيمة .

وكذلك يفعل الدوس هكسلى فى روايته العلمية « عالم شجاع جديد » انه يختلف ايضا عن فيرن ويضمن روايته مضامين ارفع مستوى من مجرد التنبؤ بآلات يستخدمها المؤلف فى مغامرات ورحلات كما يفعل فيرن . فهكسلى فى روايته يمزج العلوم البيولوجية بالخيال العلمى وفى هذا المجال تنبأ بمواليد الانابيب ولوان هذا التنبؤ ليس الغرض الاساسى لكتابة الرواية ، بل هو مجرد وسيلة يستخدمها لعرض فكـرة عميقة فى اطار الفانتازيا .

انه يتصور فى روايته أن الطريقة المعروفة الطبيعية لانجاب الذرية للبشر قد حلت محلها طريقة اخرى جديدة ، حيث تؤخـذ الخلايـا الذكرية من اشخاص معينين ، ثم تخضع بعـد ذلك لوسائل من شأنها احداث تغييرات فى عوامل الوراثة وتلقح فى الانابيب ملايـين البويضات ، فتخرج الى الحياة نتيجة لذلك فئات من البشر ، كل فئة منها ذات صفات معينة ، فيمكن بذلك السيطرة على عوامل الوراثة والتحكم فى ايجاد الاشخاص العاديين الذين يتولون القيام بالاعمال الروتينية التى لاتحتاج الى كفاءة عقلية متميزة ، وانتاج آخرين من العباقرة القادرين على الابداع والقيام بجلائل الاعمال وتولى المهام القيادية الكبرى وبين الانسان العادى والانسان العبقرى ينتجون اشخاصا ذوى قدرات متوسطة ، يصلحون لادا امور معينة تكون أعلـى مستوى مـن الاعمـال الروتينية العادية ، واقل من الاعمال العظيمة التى تتطلب عقلية جبارة قوية .

وهكذا نرى ان الخيال العلمى هنا يستخدم لابراز فكرة يرمى المؤلف الى عرضها وهذا ، فى رأيى ، هو النوع الرفيع من الادب العلمى الذى يبـدو فى صـورة فانتازيا . اما ادب فيرن العلمى فهو أقرب الى التسلية منه الى الادب لابراز اية فكرة ، وتقتصر اهميته على قدرته على التنبؤ ببعـض آلات ومخترعات لم تكن فى حيز الوجود عند كتابة رواياته ويلتقط فكرتها مـن هنا وهناك ، او كانت موجودة وادخل عليها بعض التعديلات مستمدا معلوماته فى كثير من الاحيان من بعض البحوث العلمية التى يقراها فى الصحف ولذا فلقد بنى بعض رواياته على نظريات علمية خاطئة ، كما وقع فى عديد من الاخطاء العلمية التى سبق الاشارة اليها .

* * *

# نقاط التلاقى والصراع

## بين أوروبا العصور الوسطى والشرق

(القرن ١٠ - ١٥ م)

ترجمة وتعليق: جوزيف نسيم يوسف

كلمة المترجم

عنوان هذه الدراسة الجادة القيمة هو : (( نقاط التلاقى والصراع بين اوروبا العصور الوسطى والشرق ( القرن ١٠ — ١٥ م ) )) . وقد القيت باللغة الانجليزية فى المؤتمر الدولى الرابع عشر للعلوم التاريخية الذى عقد بمدينة سان فرنسيسكو فى الفترة الواقعة من ٢٢ الى ٢٩ اغسطس ١٩٧٥ . وقام باعدادها العالمان التشيكوسلوفاكيان ياروسلاف سيزار وجوزيف فوزار . اما الفترة الزمنية التي تتناولها فهى العصور الوسطى الحقيقية التي تشغل القرون العاشر والحادى عشر والثانى عشر الميلادية ، واخريات العصور الوسطى التى تشغل القرون الثلاثة التالية لها .

---

CESAR, JAROSLAV & VOZAR, JOZEF,
Contact and Conflict between the Medieval Europe and the Orient (10th - 15th Centuries) in XIV International Congress of Historical Sciences, Sanfrancisco, August, 22-29, 1975, PP. 1-16.

**والبحث يتناول ثلاثة عناصر رئيسية : اولها** مدى معرفة كل من اوروبا العصور الوسطى والشرق بالطرف الآخر خلال تلك الفترة من الزمن . ويمهد له الكاتبان بتعريف واضح لمفهوم « الشرق » « Orient » ومدلولــه فى الحقبة الوسيطة من التاريخ من وجهة نظر الغرب الاوروبى ، ومن خلال مصادر العصور الوسطى الاوروبية ، فى وقت لم يكــن قــد تبلور فيه بعد هذا التمييز الدقيق بين كل من الشرق الادنى والشرق الاوســط والشــرق الاقصى . ويخلصان الى ان « الشرق » بالنسبة للغرب اللاتينى آنذاك انما يمثل البلاد الواقعة على السواحل الشرقية والجنوبية الشرقيــة للبحر المتوسط ، الى جانب البلاد الموغلة فيما وراء ذلك شرقا . وكان البحر المتوسط هــو همــزة الوصــل بــين اوروبــا والشرق ، وان كانــت معــرفة كــل منهمــا بالآخــر قــد تباينت واختلفت باختــلاف الظــروف والزمان والمكان . وقد هيأت الدولة البيزنطية والمدن البحرية الايطالية وبعض جزر البحر المتوسط ، المناخ الملائم لتعرف كــل منهمــا بالآخر .

ويشير الكاتبان في **العنصر الثانى** الى طرق المواصلات الرئيسية بين اوروبا والشرق آنذاك ، وفى مقدمتها البحر المتوسط والبحر الاسود ، باعتبارهما من الشرايين الحيوية للمواصلات والاتصالات بين شقى العالم فى فترات السلم والحرب على السواء . هذا ، الى جانب البحر الاحمر والمحيط الهندى وطرق التجارة البرية المعروفة داخل القارة الاوروبية وخارجها . **والعنصر الثالث والاخير** من هذه الدراسة يعالج حدود الالتقاء والصراع بين أوروبا والشرق خلال تلك القرون الستة التى ينتهى بنهايتها العصر الوسيط بكل افكاره ومثله وفلسفته ، ويبدأ عصر جديد فى تاريخ البشرية بمفاهيم واوضاع جديدة مغايرة . ويصل الكاتبان الى حقيقة تاريخية ، وهى انه وجد نوع من توازن القوى بين العالمين الاسلامى والمسيحى ابان تلك الاعوام الستمائة الممتدة من القرن العاشر الى القرن الخامس عشر للميلاد ( من القرن الرابع الى القرن التاسع للهجرة ) ، وان هذا التوازن فى القوى لم يسمح لاى منهما بتفوق مطلق على الطرف الآخر ، بحيث كان مركز الثقل يتارجح بين كليهمــا وفقــا لمقتضيات الظروف والاحوال فى كلا العالمين من سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وغيرها .

ولقد اقتضى نقل البحث الى اللغة العربية اضافة عدد قليل جدا من العبارات الموجزة الى المتن بقصد الايضاح او التعريف . وتمييزا لها عن الاصل الانجليزى المترجم فقد وضعنا كل اضافة منها بين حاصرتين . كذلــك ضمنــا الترجمة فهرسا بعناصر البحث ومحتوياته ، وذيلناها ببعض التعليقات التي راينا ان طبيعة الموضوع تستلزم تزويده بها .

● ● ●

## ● مدى معرفة كل من اوروبا العصور الوسطى والشرق بالطرف الآخر :

ان مفهوم الشرق « Orient » ، فى حد ذاته ، مفهوم يفسر نفسه بنفسه الى حد مــا . ويمكن تعريفه من وجهة نظر الفرد الاوروبي فقط ، وبخاصة الاوروبى الغربى ، بأنه ما يقع فى اتجاه الشرق . ولم يكن مألوفا بعد فى مصادر العصور الوســطى الاوروبية ذلــك التمييــز

العميق الجذور الذى جاء فيما بعد بين كل من الشرق الادنى والشرق الاوسط والشرق الاقصى . والمقصود بالشرق الادنى حوض الليفانت، وهو الحوض الشرقى للبحر المتوسط والبلاد الاخرى الواقعة الى الشرق منه . بينما يقصد بالشرق الاوسط الاراضى الممتدة من وادي نهرى دجلة والفرات، فضلا عن المنطقة الممتدة من الهند الى بورما وسيلان . اما الشرق الاقصى فيقصد به قبل كل شيء الصين واليابان ، كما يدخل في نطاقه شرق سيبيريا وجنوب شرق آسيا . ولا يرجع ذلك ، اطلاقا، الى نقص فى المعرفة الجغرافية . لقد كان الشرق بالنسبة لاوروبا العصورالوسطى يمثل تلك البلاد الواقعة على السواحل الشرقية والجنوبية الشرقية للبحر المتوسط ، كما يمثل كل البلاد المتغلغلة فى اتجاه الشرق . ولم يقصد بهذا المصطلح ، فى معظم الاحوال ، العالم الاسلامى . فلم تدخل فى نطاقه ، عادة ، كل من اسبانيا الاسلامية وشمال افريقية ، وذلك باستثناء مصر .

ولقد جرت الصلات المتبادلة بين اوروبا والشرقعبر البحر المتوسط فىالعصور الوسطى على تقليد قديم ظل باقيا لم يتغير البتة . اذ حدد اتساع نطاق التجارة وازدياد كثافتها من ناحية ، ونمو العلاقات الشخصية من ناحية اخرى ، فى الحقيقة ، درجة المعرفة بالشرق ، تلك المعرفة التي كانت شديدة التباين والاختلاف فى مختلف البلدان الاوروبية فيما بين القرنين العاشر والخامس عشر الميلاديين **( من القرن الرابعحتىالقرن التاسعالهجرى ).**

وكان لدى بيزنطة « Byzantium » ، الى حد بعيد ، افضل المعلومات فى هذا الخصوص ذلك ان الدولة البيزنطية كانت قد انغمست لقرون عديدة في كفاح او تعايش سلمى مع جيرانها العرب وغيرهم من المسلمين (١) .

كذلك كانت المدن الايطالية ؛ وقليل غيرها من مدن البحر المتوسط ، قبل قيام الحركة الصليبية ، على معرفة تامة باحوال الشرق الادنى من الناحيتين الجغرافية والاقتصادية. وكان هذا امرا عاديا ومألوفا آنذاك . هذا ، بينما انتشرت الاساطير والروايات المحرفة عن الشرقفى اماكن اخرى فى غرباوروبا ووسطها، وبصفة خاصة ، ما يتعلق بالثقافة والمسائل العقائدية . وقد ذاع فى بقية البلاد الاوروبية ، ايضا ، قدر لا بأس به من المعرفة من اقرب البلاد الاسلامية منها ، نتيجة الخبرات الشخصية التي اكتسبها عشرات الآلاف من الصليبيين من شرق البحر المتوسط .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى كانت معرفة البلاد الاسلامية بالشعوب والبلاد الاوروبية تتميز ببعض السمات المشابهة . ذلك ان احسن المعلومات كانت ميسورة من اقرب الجيران ، والمقصود بذلك الامبراطورية البيزنطية وجزر البحر المتوسط . وكان يطلق **( فى المصادر العربية القديمة )** على معظم اهل

---

( ١ ) حول العلاقات بين الدولة البيزنطية والعالم الاسلامى ، انظر مقال ا. ا. فازيلييف A. A. Vasiliev المعنون « بيزنطة والاسلام « Byzantium and Islam »والمنشور فى كتاب :

Baynes, N.H. & Moss, H.St. L.B. (eds.), Byzantium :
An Introduction to East Roman Civilization, Oxford, 1953, 308 ff.

الغـرب الاوروبـي مصطلـح « الفرنـج » او « الفرنجة » (٢) بوجه عـام . ونجد ايضـا (فى تلك المنابع والاصـول) بعض المعرفة بتاريخ اوروبا والاجناس التى عاشت فيها ، ونضرب مثلا لذلك بالبابوات (٣) . وكان العرب فيما بين القرنين التاسع والحادى عشر الميلاديين (فيما بين القرنين الثالث والخامس الهجريين) على معرفة اوسع بالجزء الشرقى من اوروبا ، حيث ميزوا بين كل من الـروس والسـلاف القاطنين فى وسط اوروبا وبين غيرهـم مـن الشعوب . وكيفما كان الامر ، فقـد كانـت معلوماتهم عن شبهجزيرة البلقان اقل من ذلك، باستثناء البلغار الذين شكلـوا هم وبيزنطـة بالنسبة للعرب عدوا مشتركا . ومن المؤكد انه بدا واضحـا ان العالم الاسـلامى اعتبـر البيزنطيين ، دون سواهم ، شركاء يقفون معه على قدم المساواة فيما يتعلق بالمستوى الثقافى، بينما نظر الى غيرهم من الاوروبيين على انهم برابرة . ولم يطرأ على هذا التقييم تغيير يذكر حتى بعد انتهاء الحروب الصليبية (فى اخريات

---

(٢) الفرنجة ، اصلا ، احد الاجناس الجرمانية التىكانت تعيش فى اواسط آسيا قبل انهيار الامبراطـورية الرومانية . وعندما اشتد الضغط عليهم من الشرق ،عبروا نهر الراين واستقروا فى غالة ، ونجحوا فى اواخـر القرن الخامس فى تاسيس ملكية ثابتة الدعائم استقروا فى ظلها . واخذوا فى مد نفوذهم حتى اصبحت غالة باكملهـا تحت سيطرتهم . ومن اهم ملوكهم كلوفيس Clovis (٤٨١ — ٥١١) الذى يعتبر فى الواقع مؤسس دولتهم التى استمرت حتى سنة ٧٥١ م ايام آخر ملوكهم الضعاف وهوشيلدريك الثالث Childeric III . وكان هذا بداية دولة جديدة عرفت باسم الدولة الكارولنجية نسبة الىمؤسسها شارلمان او شارل العظيم . انظر من ذلك :

LaMonte, J.L., The World of the Middle Ages, New York, 1949, 46 f. ; Painter, S., A History of the Middle Ages, London, 1966, 20 ff.

وجدير بالذكر أن المصادر العربية التى ترجع الىالفترة الوسيطة من التاريخ ، والشرقية منها على وجـه الخصوص ، تطلق على اللاتين الغربيين بصفة عامة لفظ« الفرنج » او « طائفة الفرنج » سواء كانوا من الفرنجـة او من غيرهم من العناصر التبريرة . كما تطلق على عناصرهمواجناسهم المختلفة عبارة « أمم الفرنج » او «ممالك الفرنج» وعلى حكامهم « ملوك الفرنج » . انظر على سبيل المثال :ابن القلانسى : ذيل تاريخ دمشق ( بيروت ١٩٠٨ ) ص ١٣٦ و١٦٤ و١٦٥ الخ ، ابن شداد : سيرة صلاح الدين الايوبى(مصر ١٣١٧ هـ ) ص ١٥١ و ١٥٣ ، ١٥٩ الخ ؛ القلقشندى : صبح الاعشى فى صناعة الانشا ج ٣ ( القاهرة ١٩١٤ ) ص٣٧٤ ، ج ٥ ( القاهرة ١٩١٥ ) ص ٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٧٣ ، ٢٧٤ و ٤٠٩ و ٤١١ و ٤١٢ و ٤٨٥ وج ٨ ( القاهرة ١٩١٥ )ص ٢٤ و ٣٦ و ٣٨ و ج ٩ ( القاهرة ١٩١٦ ) ص ٢٥٠ و ج ١٤ ( القاهرة ١٩١٨ ) ص ٢٤ . وهذا يعنى ان مفهوم كلمة « الفرنج » فى تلك المصادر ينسحب على جميع اهل الغرب اللاتينى ، وأن كان هذا لايمنع أن تلك المصادر كانتفى بعض الاحيان تحدد العنصر الذى تتحدث عنه . انظر بهذا الخصوص :

Joinville & Villehardouin, Chron'cles of the Crusades, trans. with an introduction by M.R.B. Shaw, London, 1963, 360.

(٣) تزودنا وثائق « صبح الاعشى » للقلقشندىبمعلومات طيبة عن روما فى العصور الوسطى وموقعها واهلها، والبابا الرومانى وتسميته والقابه ورسم المكاتبة اليه منالديار المصرية . فهو «البابا الجليل، القديس، الرومانى، الخاشع ، العامل ، بابا رومية ، عظيم الملة المسيحية ،قدوة الطائفة العيسوية ، ملك ملوك النصرانية الخ » صبح الاعشى ج ٨ ص ٤٢ . وهـو « قائم فى النصارى مقـام الخليفة ، بل به عندهم يناط التحليل والتحريم ، واليـه مرجعهم فى امر دياناتهم » ج ٥ ص ٤٧٢ . راجع أيضا نفس الجزء ص ٤٠٦ و ٤٠٧ و ٤٠٨ و ٤٠٩ و ج ٦ ( القاهرة ١٩١٥ ) ص ١٣ د ٧٢و ٧٩ و ج ١٤ ص ٦٦ و ٦٧ .

**القرن الثالث عشر الميلادى / أواخر القــرن السابع الهجرى ) (٤) .**

ولكن الذى تغير فعلا هو حجم ومقدارالمعرفة التى حصل عليها المسلمون المثقفون عن غرب اوروبا وشرقها اعتبارا من القرن الثالث عشر الميلادى ( **القرن السابع الهجرى** ) فصاعدا . وان تضاؤل معلوماتهم عن شعوب شرق اوروبا عندما كانت تحت سيطرة المغول ، قابله مــن الجانب الاخر قدر لا باس به من المعلومـــات الطيبة عن الاجزاء الاخرى من القارةالاوروبية ، لا سيما المدن البحرية الواقعة في غرب وجنوب اوروبا ، بما يفوق فى اهميته معلوماتهم عــن الشرق الاوروبي وفى بواكير القرن الرابـع عشر الميلادى ( **بدايات القرن الثامن الهجرى** ) وضع المؤرخ الفارسى رشيد الدين (٥) مؤلفا ، ضمن مؤلفاته الاخرى ، عن تاريخ الفرنجة ، او بالاحرى عن غرب اوروبا ، وذلك على غــرار « حوليةالعالم » التىكتبها مارتينوس بولونوس Martinus Polonus

---

( ٤ ) وذلــك عندما استولــى الاشرف خليــل ابــنالسلطان المملوكى المنصور قلاوون على عكا آخر معاقل الصليبيين الهامة على الساحل الشامى . وجدير بالذكران الفكرة الصليبية عاشت في اذهان اهل الغرب بعد ذلــك التاريخ نحو قرن من الزمان ، ولم تفقد صفاتها الحقيقيةالا بعد القرن الرابع عشر الميلادى ( القرن الثامن الهجرى ). وفى خلال هذا الفترة وضعت المشروعات الضخمة والمؤلفاتالعديدة لغزو الشرق وحصار مصر اقتصاديا . كما قامت عدة حملات صليبية كانت آخرها واوسعها نطاقا هي حملــةنيكوبوليس الشهيرة سنة ١٣٩٦ م التى قامت بها اوروبا باسرها لا لاخراج العثمانيين من شبه جزيرة البلقان فحسب، بل للوصول الى بيت المقدس في قلب امبراطورية المماليــك ايضا . وانتهت الحملة بهزيمــة الصليبيين امام قوات السلطان بايزيد الاول حتى انه لم تقم لهم من بعد ذلــك قائمة . انظر

Atiya, A.S., The Crusade of Nicopolis, London, 1934 ; Idem, The Crusade in the Later Middle Ages, London, 1938, 435 ff., 480.

( ٥ ) هو رشيد الدين فضل الله بن عماد الدولة ابيالخير بن موفق الدولة على المتطبب الهمذاني ، والمعروف بالرشيد الطبيب . ولد حوالي سنة ١٢٤٧ ومات مقتولاسنة ١٣١٨ وقد ناهز السبعين من عمره . وهو من اشهر مؤرخي الفرس . وعلى الرغم من معرفته الطبية الواسعة ،فقد اشتهر بكونه رجل دولة ممتاز . وقد تقلد ارفع المناصب فى العهد الايلخاني المغولي فى اوائل القرن الثامن الهجرى( اوائل القرن الرابع عشر الميلادى ) ، واصبح مؤرخــا للبلاط فى عهد غازان خان ( ١٢٩٥ — ١٣٠٤ ) . ولرشيدالدين عدة مؤلفات اشهرها على الاطلاق كتابه « جامــع التواريخ » . وهو اساسا عبارة عن تاريخ للمغول بدا فىتدوينه استجابة لطلب غازان محمود خان ، ولذا يعــرف الكتاب ايضا باسم « تاريخي غازاني » . وبعد موت غازانامر خليفته او لجايتو المعروف باسم محمــد خدابنــده باستكماله ليصبح تاريخا عاما للعالم الاسلامي . ووفقــاللخطة الاصلية كان المفروض ان يتكون الكتاب من قسمين رئيسيين : الاول عن تاريخ المغول والثاني من التاريخ العامبالاضافة الى عدة ملاحق . ولكن عندما فرغ من كتابته عام ١٣١١/١٣١٠ م ، كان يشتمل على جزئي : الاول وقــدتناول فيه تاريخ القبائل التركية والمغولية مع الاشارة الى الاساطير المتعلقة بهم . وكذلك عصر جنكيز خان مع الاشارةالى اسلافه وخلفائه حتى غازان خان . اما الجزء الثانى فيحتوى على مقدمة منذ بداية الخليقة ، ثم ملوك القدامىوالاسرات الحاكمة فى فارس ، وتاريخ العالم الاسلامي حتى سنة ١٢٥٨ . كذلك تكلم عن الهند والصين وتناول تاريخالفرنجة فى غرب اوروبا . للمزيد من المعلومات انظر : دائرة المعارف الاسلامية ( الطبعة الانجليزية في اربعة اجزاء ـطبع ليدن ولندن ١٩١٣ ـ ١٩٣٤ ) ج ٣ مادة : رشيد الدين ـ طبيب . وعن سيرته ومصنفاته ومنهجه التاريخيواقوال المؤرخين فيه والنقد الموجه اليه ، انظــر عباس العزاوى : التعريف بالمؤرخين ـ ج ١ : فى عهد المغول وأكثركمان ـ بغداد ١٩٥٧ ـ ص ١٢٨ ـ ١٥٧ .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى كانت اوروبا فى ذلك الوقت على معرفة بأعمال الاطباء والعلماء والفلاسفة العرب عن طريق الترجمات اللاتينية لها (٦) ، ولكنها لم تكن تعرف الا القليل عن تاريخ العرب انفسهم . كذلك اطلع الاوروبيون على العديد من كتب التصوف والقصص الاسلامى . مثال ذلك الترجمات المتعلقة بالاسراء والمعراج فى النسخة الايطالية المترجمة لرسالة الغفران Libro della Scala (لأبى العلاء المعرى) التى يعتقد ان دانتى اليجيرى Dante Alighieri (٧) قد تأثر بها . ولم يكن ثمة حد فاصل بين ثقافة اوروبا المسيحية والثقافة الاسلامية ، بالرغم من أوجه الخلاف الدينية والثقافية بينهما ، وبالرغم من وجهات النظر المشوشة من كلا الجانبين . وكانت الخلفية التى تقبلها

---

( ٦ ) اثر المدنية العربية على الحضارة الاوروبيةواضح لايمكن انكاره ، والمؤثرات التي تركها العرب فى حضارة الغرب كثيرة متعددة متنوعة شملت الآداب والعلوم والفنونوشتى نواحى العلم والمعرفة كالفلسفة والفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والطب . ومن المراجع العربية الحديثةالتى عالجت هذه النواحي مايلى : عباس محمود العقاد : اثر العرب فى الحضارة الاوروبية ــ ط . رابعة ــ القاهرة١٩٦٥ ؛ سعيد عبد الفتاح عاشور ( دكتور ) : المدنية الاسلامة واثرها فى الحضارة الاوروبية ــ القاهرة ١٩٦٣ ؛قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب ــ القاهرة ١٩٦٠ ؛ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط ــالقاهرة ١٩٥٧ . ومن المراجع المعربة : ميتز ( آدم ) : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ــ جزءان ــترجمة محمد عبد الهادى ابو ريده ؛ ارنولد ( توماس ) وجيوم ( الفرد ) : تراث الاسلام ــ ترجمة دكتور يعقوب :اثر الشرق فى الغرب خاصة فى العصور الوسطى ــ ترجمة فؤاد حسنين على ــ القاهرة ١٩٤٦ ؛ جرونيباوم(جوستاف) :حضارةالاسلام ــ ترجمة عبدالعزيز جاويد ــ القاهرة ١٩٥٦ ؛ لوبون ( جوستاف ) : حضارة العرب ــ نقلة الى العربيةمحمد عادل زعيتر ــ القاهرة ١٩٤٥ . ومن المراجع الاجنبية :

Ball, W.R., A Short Account of the History of Mathematics, London, 1927 ; Browne, E.G. Arabian Medicine, Cambridge, 1921 ) Dampier, W.C., A Short History of Science, Cambridge, 1949 ; Delambre, M., Historie de l'Astronomie du Moyen Age, Paris, 1819 ; Draper, J.W., A History of the Intellectual Development of Europe, 2 vols., London, 1864 ; Taylor, H.O., The Mediaeval Mfnd, 2 vols., London, 1930.

( ٧ ) دانتي اليجييرى ( ١٢٦٥ ــ ١٣٢١ ) شاعــرفلورنسى توفى ابواه وهو مايزال صغيرا . ولسنا نعرف الكثير عن سنى حياته الاولى . وكل ما نعرفه أن وطأة الحرمان التى قاساها فى الصغر تركت اثرها فى مؤلفاته ومنها كتابة « الحياة الجديدة » الذى خلد فيه قصة حبه لبياتريس . وقد لازمه الحزن منذ وفاتها سنة ١٢٩٠م ، فانكب على الدراسة والاطلاع ، وتشبع بفلسفة توما الاكوينى وتاريخاوروسيوس وملاحم فرجيل وستاتيوس . وتعتبر «الكوميديا الالهية » هي أروع ما خلد دانتي ، تلك الملحمة التي وضعهاشعرا باللغة الايطالية المعاصرة بدلا من اللاتينية ، والتي لخص فيها ماوصل أليه خيال العصر الوسيط ، كما بذر فيهاايضا بذور الفكر الحديث . لذا يعتبره البعض بداية لحركة النهضة ألعلمية التى كانت بشيرا بنهاية العصورالوسطى وبداية العصر الحديث . انظر عن ذلك :

Burckhardt, J., The Civilization of the Renaissance, trans. by S.G.C. Middlemore, London, 1944, 49 f. ; Coulton, G.G., Medieval Panorama, New York, 1955, 207 ff. ; Hay, D., The Italian Renaissance in its Historical Background, Cambridge, 1961, 55 ff., 74 ff.

وعن التأثير الاسلامي الكوميديا الالهية ، انظر :

Palacios, M.A., La escatologia musulmana en la Divina Comedia, Madrid, 1919 ; English trans by Sunderland, London, 1926.

الجانبان ، وعلى الأخص فيما يتعلق بعلم الجدل ، ذات أساس واحد مشترك بينهما ، هو الهيلينية (٨) والتوحيد بالله . ولقد نشأت بين الثقافتين علاقة أوثق من تلك العلاقة التي كانت قائمة ، مثلا ، بين الاسلام وبين كل من الثقافة الهندية والثقافة الصينية .

واستمدت أوروبا العصور الوسطى معرفتها بتلك الاقاليم والامبراطوريات الشاسعة الواقعة شرق العالم الاسلامي ، اى فيما وراء نهر السند ، منذ الازمنة القديمة بصفة عامة . وعلى اية حال ، كانت اى معلومات محددة عن شبه القارة الهندية تستقى من روايات الكتاب الاغريق والرومان القدامى ، التي تناقلها المصنفون المتعاقبون زمن انهيار الامبراطورية الرومانية ( **اعتبارا من القرن الثالث وحتى اواخر القرن الخامس الميلادى** ) ، واخذها منهم كتاب العصور الوسطى . وبامتزاج خبرات شهود العيان بالروايات التي يصعب تصديقها الموجودة في الكتابات القديمة ، كانت الحصيلة ان عناصر الخرافة والغموض ظلت سائدة اكثر من غيرها حتى زمن متأخر في القرن الثالث عشر الميلادى ( **القرن السابع الهجرى** ) . وقد تضمنت مؤلفات العرب عن الهند ، هي الاخرى ، كثيرا من القصص الخرافية والحكايات العجيبة . وكان الانجيل مصدرا آخر استقت منه أوروبا العصور الوسطى معرفتها عن بلاد الهند ، وبصفة خاصة قصة المجوس الثلاثة ، فضلا عن بعض الاساطير التي تعتمد على ما جاء في « العهد الجديد » ، والتي تروى تجارب واحد او اكثر من الرسل في الهند . وفي هذا المناخ انبثقت أسطورة تعتبر من اكثر اساطير العصور الوسطى غموضا وابهاما ، الا وهي اسطورة امبراطورية الكاهن يوحنا (٩) Prester John

---

( ٨ ) نسبة الى العالم الهليني ، وهو اصطلاح يطلق على العالم اليوناني وحضارته منذ الغزو الدورى حتى الاسكندر الاكبر ، اى اعتبارا من القرن التاسع قبل الميلاد حتى سنة ٣٣٦ ق.م . اما مابعد الاسكندر فيطلق عليه العالم الهلينسى الذى شمل بلاد اليونان والممالك الشرقية بعد فتح اسكندر لها . انظر عن ذلك كتاب :

Toynbee, A., Helleniam ; The History of Civilization, London, 1959.

وله ترجمة بالعربية تحت عنوان توينبى ( أ . ) : تاريخ الحضارة الهلينية ـ ترجمة رمزى عبده جرجس ـ مراجعة الدكتور محمد صقر خفاجه ـ القاهرة ١٩٦٣ .

( ٩ ) ترتبط باسم الكاهن يوحنا والمملكة التى كان يحكمها كثير من اساطير القرون الوسطى التى جعلت الغرب اللاتيني يعتقد ان التتار كانوا يدينون بالمسيحية بينما كان الواقع خلاف ذلك . وقد اشار الى شخصيته كثير من المؤرخين الغربيين القدامى الذين عاشوا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد ، من بينهم وليم الصورى Guillaume de Tyr ، والبريكوس Albericus وفنسان دى بوفيه Vincent de Beauvais ومارينو سناوتو Marino Sanuto وجان دى جوانفيل Jean de Joinville. ، ومن الاخطاء الشائعة تلك التى تذهب بان امبراطورية الكاهن يوحنا هى بعينها امبراطورية الحبشة فى افريقية ، والحقيقة ان مملكته كانت فى آسيا . وكيفما كان الامر ، ليس من السهل ان نحدد بصفة نهائية قاطعة حقيقة هذا الشخص والمقاطعات الاسيوية التى كان يحكمها والوقت الذى عاش فيه . انظر التفاصيل فى : ارنولد ( ت. و ) : الدعوة الى الاسلام ـ ترجمة الدكتور حسن ابراهيم حسن وآخرين ( القاهرة ١٩٤٧ ) ص ١٩٢ ؛ حسن ابراهيم حسن ( دكتور ) : انتشار الاسلام بين المغول والتتار ( القاهرة ١٩٣٣ ) ص ٢٨ ؛ لويس شيخو : النصرانية بين قدماء الاتراك والمغول ـ انظر مجلة المشرق ـ السنة ١٦ العدد ١٠ ( بيروت ١٩١٣ ) ص ٧٦٣ . راجع ايضا :

Joinville, J. de, Histoire de Saint Louics. Texte original de XIVe siécle, accompagné d'une traduction en Frànçais moderne par M. Natàlis de Wàilly, Paris, 1874, 260, n. 474-1 ; idem Memoir of Louis IX king of France, An English translation by Johnes of Hafod, London, 1848, 477 - 8, n. 3'; Joinville & Villehardfluin, Chroniéles of the Crusàdes (trans. Shaw), 284 ff. ; Ross, E., Prester John and the Empire of Ethiopia, in "Travel and Travellers of the Middle Ages, ed. by A. Newton, London, 1930, 174 - 194.

المسيحية التي ذاعت طوال القرن الثاني عشر الميلادى ( **القرن السادس الهجرى** ) ، واستمرت بعد ذلك فترة طويلة من الزمن . وكم كانت رغبة الملوك المسيحين ( **فى الغرب** ) فى التودد الى امبراطورية الكاهن يوحنا واكتسابها كحليف لهم فى صراعهم ضد العرب والاتراك .

واما من شرق اوروبا ، وفى المقام الاول ، الاراضى الروسية الشاسعة ، فقد اتخذ حيال الشرق موقفا يختلف عن ذلك الذى اتخذه كل من الغرب الاوروبي والدولة البيزنطية . فعلى النقيض من نمو وتطور الصلات الحية المباشرة بين العالم العربى وبين كل من بيزنطية ودولة كييف فى القرن العاشر وبواكير القرن الحادى عشر الميادى ( القرن الرابع واوائل القرن الخامس الهجرى ) ، حدث تغيير مفاجىء يعزى الى اغارات عناصر متنوعة من الاتراك الرحل والى الغزو المغولى فى القرن الثالث عشر الميلادى ( القرن السابع الهجرى ) لذا بدا الشرق بالنسبة للروس وغيرهم من شعوب شرق اوروبا ، قبل اى شىء آخر ، بمثابة خطر دائم يهدد مجتمعهم وثقافتهم ، بسبب القوة العسكرية المدمرة لاولئك الغزاة الرحل . وعندما هاجم المغول الاراضى الروسية لاول مرة فى عام ١٢٢٠ م ، لم يكن احد تقريبا يعرف من هم ولا من اين أتوا . وعلى اية حال ، لم يمض عشرون عاما حتى اصبحوا معروفين تماما فى روسيا وبولندا وهنغاريا وفى غيرها من البلاد الاوروبية وقتذاك . اما من المغول فقد حاول قادة جينشهم التعرف على البلاد والشعوب التى كانت هدفا لحملاتهم . وكانت « القبيلة الذهبية » (١٠) Golden Horde التي تكونت فى اواسط القرن الثالث عشر الميلادى ( اواسط القرن السابع الهجرى ) نتيجة الغزو المغولى التتارى ( ١١ ) ، عبارة عن تشكيل واهن مفكك اضطرت فيه العناصر المتنافرة غير المتجانسة ان تعيش سويا وان يؤثر كل عنصر منها على الآخر .

لقد كان الغزو المغولي (١٢) لشرق اوروبا ووسطها ، فى كثير من النواحى ، نقطة تحول فى العلاقات بين اوروبا العصور الوسطى والشرق

---

( ١٠ ) القبيلة الذهبية فرع من المغول اتجه الى روسيا وبلغاريا واسس امبراطورية استمرت حتى اوائل القرن العاشر الهجرى ( بدايات القرن السادس عشر الميلادى) . انظر دائرة المعارف الاسلامية ( الطبعة الانجليزية فى اربعة اجزاء ـ طبع ليدن ولندن ١٩١٣ ـ ١٩٣٤ ) مادة قبجاك ومادة مغول .

( ١١ ) اختلفت آراء المؤرخين فيما يتعلق باصل كل من المغول والتتار ، والفرق بين اللفظين ، والتطورات التى داخلت كلا منهما . ويكاد يجمع الباحثون على ان المغول قد تسلطوا على البلاد قبل التتار بفتوحات خانهم الاعظم المسمى جنكيز . ولكن عندما دخل التتار بكثرة جيوش هذا الخان واصبحت لهم اليد الطولى فى الفتوحات التالية ، تسلطوا بدورهم على المغول واشتهروا دونهم . للمزيد من المعلومات انظر : اسماعيل سرهنك : حقائق الاخبار عن دول البحار ـ جـ ١ ـ القاهرة ١٣١٢ هـ ـ ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ ح ١ ؛ الرمزى : تلفيق الاخبار وتلقيح الآثار فى وقائع قزان وبلغار وملوك التتار ـ جـ ١ ـ اورنبرغ ١٩٠٨ ـ ص ٣٥٢ راجع أيضا :

Lane- Poole, St., The Mohammàdan Dynasties, Paris, 1925, 200.

( ١٢ ) عرفوا فى المصادر الاوروبية التي ترجع الى تلك الفترة من الزمن ، من لاتينية وفرنسية قديمة ، باسم "Tartarius" . انظر ذلك :

Joinville, Histoire de Saint Louis (ed. de Wailly), 74, 258 - 270 ; Eracles, L'Estoire de Eracles Empereur et ala Conquete de la Terre d'Outremer, ed. R.H.C. - H. Occ., t. II, Paris, 1859, 441; Rothelin, Continuation de Guillaume de Tyr dite du manuscript de Rothelin, ed. R.H.C. - H. Occ., t. II, 569, 624 ; Nangis, G. de, Vita Sancti Ludovici regis franciae, ed. R.H.G.F., t. XX, 362 ; Beauvàis, V. de, Selecta e speculo Histuriali Bellovacensis, ed. R.H.G.F., t. XX, 75.

الاقصى الآسيوى . ولم تستطع الاساطير والخرافات ان تقف على قدم المساواة امام الاصول الموثوق بها . ففيما بين عامى ١٢٤٥ و ١٢٥٠ ارسل البابا الرومانى ( **انوسنت الرابع** ) والملك الفرنسى ( **لويس التاسع** ) (١٣) الى خان المغول وفودا دبلوماسية عديدة ، منها بعثة جيوفانى دى بيان كاربينو — Giovanni de Pian Carpino.
وبعثة وليم اوف روبروك
William of Rubruquis or Ruysbroek
وكان واضحا ، مرة اخرى ، ان جمع المعلومات عن امبراطورية الكاهن يوحنا المسيحية المزعومة فى آسيا كان من بين دوافع قيامهم برحلاتهم تلك . وقد نجح آل بولو البنادقة ، وعلى رأسهم ماركو بولو (١٤) ، بعد ذلك بعشرات السنين فى التوغل الى مسافات ابعد داخل الصين ، كما عرفوا اندونيسيا والهند . وترك الرحالة المذكورون الذين قاموا برحلاتهم الى الشرق الاقصى ، مذكرات مكتوبة سجلوا فيها التجارب التى مروا بها . والى جانب هؤلاء عاش ايضا العديد من التجار والمرسلين الاوروبيين فى بلاد الصين عشرات السنوات بموافقة الخان .

وكانت بعض العروض السياسية التى تقدم بها المبعوثون الاوروبيون الى الحاكم المغولى غير عملية وسطحية وكان ذلك نتيجة قصور معرفة اوروبا عن مدى حجم القارة الاسيوية وكيفية تكوينها ، فضلا عن اسباب اخرى عديدة . ومع ذلك فان الروايات المدونة التى خلفها الرحالة الدبلوماسيون والتجار فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر الميلادى ( النصف الثانى من القرن السابع الهجرى ) ، رغم ما تضمنته من بعض المبالغات والاخطاء ، الا انها زودت اوروبا بفيض من المعلومات الهامة القيمة عن آسيا وقتذاك ، ولو ان المعاصرين وقتها قد شكوا فى صحتها . وكانت المسافة الشاسعة بين اوروبا وشرق آسيا فى ظل وسائل النقل المعروفة انذاك ، امرا لا يمكن التغلب عليه تقريبا سواء عن طريق البر او البحر ، حتى ان الاتصالات بينهما ظلت لقرون عديدة تالية ، تتم فى اغلب الاحيان ، بشكل عفوى غير منتظم .

---

( ١٣ ) جلس البابا انوسنت الرابع على الكرسى البابوى فيما بين عامى ١٢٤٣ و ١٢٥٤ م ، بينما تربع لويس التاسع على عرش فرنسا من سنة ١٢٢٦ الى سنة ١٢٧٠ م. وقد تناولت فى شيء من التفصيل والتحليل السفارات المتبادلة بينهما وبين المغول فى الشرق الاقصى فى اواسط القرن الثالث عشر الميلادى (اواسط القرن السابع الهجرى) والنتائج التى ترتبت عليها ، فى كتابى :

العدوان الصليبى على مصر — الاسكندرية ١٩٦٩ — ص ٦٨ — ٧٢ ؛ العدوان الصليبى على بلاد الشام — الاسكندرية ١٩٧١ — ص ٢٥٣ — ٢٨٨ . ومن أبرز المؤرخين الغربيين الحديثين الذين تخصصوا فى الكتابة فى هذا الموضوع :

C. L. Dofuignes, C.d'Ohsson, M. Dü?eux, M. Vàlmont, p. Pelliot, H. Howor'h.

( ١٤ ) حول مغامرات آل بولو فى الشرق الاقصى فى اخريات القرن الثالث عشر الميلادى ( اواخر القرن السابع الهجرى ) ، انظر كولتون ( ج . ج ) : عالم العصور الوسطى فى النظم والحضارة — ترجمة الدكتور جوزيف نسيم يوسف — ط . ثانية — الاسكندرية ١٩٦٧ — ص ٢١٠ وماليها . راجع ايضا كتاب ايلين بور :

Power, E., Medieval People, London, 1954, 34 - 70.

هذا ، وقد ترجمت رحلات ماركوبولو الى اللغات الاوروبية الحديثة ، ومن افضل طبعاتها :

Yule, H. (ed. & tr.), The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, 3rd. ed. revised by H. Cordier, London, 1903 ; Komroff, M. (ed.), The Tràvels of Marco Polo, New York, 1926.

## طرق المواصلات الرئيسية بين اوروبا العصور الوسطى والشرق :

يعتبر الاستقرار الملحوظ فى طرق التجارة الرئيسية الذى ساعد على تبادل السلــــع والبضائع مثلما ساعد على تحركات الرحالــة والجنود ، من ابرز سمات الاتصال بين كـــل من اوروبا وآسيا وافريقيـــة قبـــل عصر الاستكشافات الهائلة (فى اواخر القرن الخامس عشر الميلادى/اخريات القرن التاسع الهجرى ) (١٥) وكانت الطرق التقليدية البعيدة المسافات التى استخدمت فى العصور الوسطى ترجـــع ، فى معظم الاحيان ، الى العصر القديم . ثم انها كانت تعبر عن تجارب وخبرات متراكمة لاجيال عديدة فى سبيل التغلب على الجبال والصحارى والانهار والبحار . واعتمد مدى استخدام طرق التجارة المختلفة على امنها ، بالاضافة الى ظروف اخرى عديدة تتعلق بتحسن الاوضاع السياسية فى الداخل والخارج . ومع ذلك ، لم يكن امرا عفويا ان ظلت الطرق الاساسية كما هى دون تغيير ، او بعد ان طرا عليهـــا تغيير طفيف فحسب ، رغم العديد من العقبات والعراقيل التي لم تدم طويلا .

وكان البحر المتوسط وسواحله ، الى حد بعيد ، اهم منطقة لمظاهـــر الاتصال والصراع المتبادل ( بين اوروبا والشرق ) . فلقد ظـــل قرونا طويلة سوقا للعالم المعروف وقتذاك ، ومركز الاتصال الرئيسى بين كل من اوروبـــا وآسيا وافريقية . كذلك بدا حوالى القرن العاشر الميلادى ( حوالى القرن الرابع الهجرى ) اخر عصر مزدهر للرخاء الاقتصادى والتجارى الهائل فى البحر المتوسط . وكانت هـــذه الفترة تتميز ، قبل اى شىء آخر ، بقيـــام الجمهوريات الايطالية في البندقية وجنوه التى كان لها اعمق الأثر ( **على مجريات الامـــور والاحوال وقتها** ) . وكانت قد ظهرت قبلهـــا بيزا وامالفي وكثير غيرهما . وبدات البندقية تزدهر ، على وجه الخصوص ، تحت رعايـة بيزنطية ، وحصلت تدريجيا على امتيازات هائلة اصطدمت اصطداما خطيرا بجوهر الاقتصاد البيزنطي . وكانت هناك بعض الموانىء اقــل منها شانا فى اسبانيا وفى بروفانس ( **جنـوب فرنسا** ) ، وفى وقت لاحق ايضا فى دوبروفنيك Dubrovnik ( راجوزا Ragusa ) علـــى البحر الادرياتى والتى شاركت فى هذا المـد التجارى . ولكن البنادقة احتلوا المركز الاول دون منافس فى الفترة الواقعة بين القرنين الثانى عشر والرابع عشر الميلاديين ( فيما بين القرنين السادس والثامن للهجرة ) فقد تركـــز فى ايديهم ابان تلك الفترة من الزمن ، الجزء الاكبر من تجارة اوروبا فى السلع والبضائع الشرقية. كما اصبحت البندقية هى والمدن الايطاليــة الاخرى ، الوسيط الرئيسي للتجارة البعيـــدة المسافات بالنسبة لجميع الدول الاوروبية . وكانت هذه الوساطة تمثل ، بالنسبة لهـــم ، المصدر الاكبر لتكديس راس المال الناتج عـن **الاشتغال بالتجارة .**

وعلى الساحل المقابل للبحر المتوسط عمل التجار العرب في بداية الامر كوسطاء للتجـارة طويلة المسافات مع اوروبا . وامتدت بعض طرق التجارة الرئيسية عبـــر مصر وميـنـــاء الاسكندرية حيث تنتهي بالوسائل التقليدية ( للنقل ) فى نهر النيل واستخدام طريق القوافل من البحر الاحمر . والبعض الآخر من هـــذه الطرق يمر عبر موانىء الحوض الشرقي للبحر

---

( ١٥ ) المقصود الاستكشافات الجغرافية ، ومن ابرزها اكتشاف كريستوفر كولومبس لامريكا سنة ١٤٩٢ ، ونجاح فاسكودى جاما البرتغالى سنة ١٤٩٨ فى تطويق راس الرجاء الصالح بالالتفاف حول طرف افريقية الجنوبى فى الطريق الى الهند وما ترتب على ذلك من آثار خطيرة على الاقتصاد العالمي — انظر عن ذلك :

Brinton, C. & others, A History of Civilization, vol. I, New York, 1967, 542,'550 ff.

المتوسط ، المعروف بحوض الليفانت ، عندما كانت هذه الموانىء فى قبضة العرب وذلك حتى قيام الحروب الصليبية ( فى اواخر القرن الحادى عشر الميلادى/اخريات القرن الخامس الهجرى) . وكان حوض الليفانت لعدة قرون ملتقى هاما لطرق القوافل الآتية من الخليج الفارسى وشبه الجزيرة العربية والمناطق الواقعة عبر جبال القوقاز حيث تصب كلها هناك . وبعد ان سيطر الصليبيون سيطرة مؤقتة على الحوض الشرقى للبحر المتوسط ، انتعشت تجارة البندقية فى البضائع الشرقية انتعاشا هائلا . ويرجع ذلك ، فى بعض الاحيان ، الى انخفاض تكاليف النقل لرحلات العودة للسفن التى كانت تحمل الصليبيين ومؤنهم من اوروبا ( الى الشرق ) . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى تحول جزء من تجارة العرب عبر البحر الاحمر ومصر . وسيطر التجار العرب على قدر كبير من التجارة مع البلاد الواقعة الى الشرق من العالم الاسلامى ، وبخاصة عبر المحيط الهندى . كما استفادوا عن طريق الوساطة فى بيع التوابل الهندية وغيرها من الكماليات الى اوروبا .

اما البحر الاسود فقد كان طوال العصور الوسطى تقريبا يستخدم كشريان حيوى للمواصلات . كما كانت القسطنطينية الواقعة على مدخله مركزا تجاريا من الدرجة الاولى ومحطة لشحن مختلف البضائع الشرقية عبره. وحتى عام ١٢٠٤م عندما تسببت الحملة الصليبية الرابعة فى انهيار السلطة السياسية والوضع الاقتصادى للامبراطورية البيزنطية ، لم تكن الامتيازات الممنوحة للبنادقة قد غطت منطقة البحر الاسود . وكانت بيزنطة تحتفظ اصلا ، فى هذه المنطقة بصلات تجارية حية مع كل من حكومة كييف وبلاد الخزر على نهر الفولجا والشعوب الاسلامية . وعلى اية حال ، فمنذ النصف الثانى من القرن الثالث عشر الميلادى ( النصف الثانى من القرن السابع الهجرى ) فصاعدا ، سيطر الجنويون على تجارة البحر الاسود . وهم الذين انشأوا تحت السيادة الرسمية للقبيلة الذهبية مستعمرات تجارية ذات نفوذ على الساحل الشمالى للبحر الاسود . وقد احتلت المستعمرتان الجنويتان كافا Caffa وتانا Tana ، على وجه الخصوص ، منذ نهاية القرن الرابع عشر وحتى منتصف القرن الخامس عشر الميلادى ( من اواخر القرن الثامن حتى اواسط القرن التاسع الهجرى ) مركزا حاسما فى تجارة البحر الاسود . وشاركتنا مشاركة فعالة فى عملية تبادل سلع وعبيد الشرق مع خانات التتار ( ١٦ ) وسلاطين الاتراك ، وكذلك مع بلدان آسيا الاخرى. وبالمثل فان التجارة مع الساحل الجنوبى الغربى للبحر الاسود التى كانت قد تأثرت تأثرا بالغا بغزو الاتراك السلاجقة ، انتعشت مرة اخرى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين ( القرنان السابع والثامن الهجريان ) بسبب احياء طريق التجارة عبر ايران واذربيجان .

واما بالنسبة للبلدان الاوروبية الواقعة الى الشمال من جبال الالب ، لم يكن الطريق الى الموانىء الايطالية هو وسيلة الاتصال الوحيدة

( ١٦ ) ورد ذكر التتار فى المصادر الاسلامية الوسيطة تحت الاسماء التالية : « التتر » و « التتار » و « التاتار ». انظر المقريزى : السلوك لمعرفة دول الملوك ج ١ قسم ٢ ـ القاهرة ١٩٣٦ ـ ص ٢٧٩ و ٢٨٣ ، المقريزى : المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار ـ ج ٢ ـ القاهرة ١٢٧٠هـ ـ ص ٢٣٨ ، ابن الوردى : تتمة المختصر فى اخبار البشر ـ ج ٢ ـ القاهرة ١٨٦٨ ـ ص ١٣٧ ، ١٩٥ و ٢٠٢ و ٢٠٦ ؛ ابن خلدون : العبر وديوان المبتدا والخبر ـ ج ٥ ـ القاهرة ١٢٨٤ هـ ـ ص ٣٧٩ و ٣٨٠ ؛ ابو شامة : تراجم رجال القرنين السادس والسابع ـ القاهرة ١٩٤٧ ـ ص ١٢١ و ١٢٢ و ١٢٨ و ١٧٣ .

بالشرق والجنوب الشرقي فحسب . فبعد ان قطعت اغارات الجرمين والبجاناكية ( ١٧ ) خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ( القرنان الثالث والرابع الهجريان ) الطريق الرئيسي للتجارة البرية الذى يربط اوروبا بالعالم الاسلامي مارا بليون وفردان وماينز وريجنز بورج فاقليم الدانوب والبحر الاسود الى ان يصل الى اسواق بلاد الخزر ــ بعد ان قطعت اغارات الجرمين والبجاناكية هذا الطريق تغير اتجاهه خلال القرن العاشر الميلادى ( القرن الرابع الهجرى ) الى شمال جبال الكريات Carpathians ، واتجه من ريجنزبورج مارا ببراغ فسيليزيا فكراكاو Cracow وجاليكيا Galicia ومنها الى كييف . ومن هناك واصل خط سيره الى الشرق العربي . وكان التجار اليهود هم اول من استخدم هذا الطريق ، ولكنهم لم يستطيعوا الصمود امام منافسة الموانىء الايطالية في تجارة حوض البحر المتوسط . اما الطريق الكرباتي الفرعي الى البحر الاسود الماربكراكاو ، فقد احتفظ بأهميته الفائقة فيما يتعلق بالتجارة النامية مع الشرق ، حتى بعد ان ساد مرة اخرى الطريق التجارى على امتداد نهر الدانوب ، وبعد ان فقد الطريق الممتد من ريجنزبورج الى براغ اهميته السابقة . ولاشك ان طريق الدانوب كان اكثر اهمية بالرغم من الحقيقة المعروفة وهي ان الملاحة فيه سواء في اتجاه المصب أو المنبع كانت تعترضها عوائق طبيعية علاوة على المكوس الجمركية والقلاقل السياسية في حوض الدانوب الادنى . ومتاخرا في سنة ١٤١٨م قام امبراطور وملك المجر المسمى سيجسموند Sigismund بمحاولة للتقليل من شأن الاعتماد على البندقية وحدها فيما يتعلق بتجارة وسط اوروبا ، وذلك عندما اشار باستكشاف طريق الدانوب الممتد الى المستعمرات الجنوبية على البحر الاسود من جديد . وعندما غزا الاتراك مدينة كيليا Kilia الواقعة على نهر الدانوب في عام ١٤٢٠م ، توقف استخدام هذا الطريق مرة اخرى .

وكان ثمة طريق نشط للتجارة استخدم طوال القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد ( القرنان السابع والثامن للهجرة ) ، وهو يمتد من البحر الاسود وبحرا زوف Azov الى الشرق مارا بسراى Sarai عاصمة القبيلة الذهبية على نهر الفولجا . ومن هناك يعبر بحر قزوين الى نهر اورال Ural ، ثم يتخذ الطريق البرى مرة اخرى الى بحر آرال Aral ، ثم الى جنوب بحيرة بلخاش Balkhash على امتداد جبال تيان شان Tian - Shan داخل بلاد الصين . وقد عمل حكام المغول على ان تكون التجارة آمنة تماما عبر اراضي امبراطوريتهم الشاسعة ، حتى أن كلا من الهند والصين لم تعد مضطرة في اتصالاتها بالغرب الى استخدام الطرق البحرية المارة بالخليج الفارسي أو مصر ، تجنبا لتلك الطرق التي لم تكن آمنة فيما مضى . وكان هذا الطريق الحيوى الذى تم احياؤه هو طريق الحرير العظيم الذى كان قد استخدم في الازمنة القديمة ، للتجارة بين الصين والامبراطورية

---

( ١٧ ) البجاناكية او البتشينج من العناصر التركية التي عبرت الدانوب الى جوف الامبراطورية البيزنطية . انظر

Setton, K.M. (ed.), A History of the Crusades, Vol. I : The First Hundred Years, ed. by M.W, Baldwin, Philadelphia, 1958, 181 n. 3 ; Ostrogorsky, G., History of the Byzantine State, trans. by J. Hussey, Oxford 1956, 227, 245, 259, 295, 303, 306.

الرومانية . وكان هذا الطريق الذى يمتد الى شمال آسيا ، في الحقيقة ، بمثابة البديل الوحيد الموصل الى الطريق البحرى على المحيط الهندى . ومع ذلك ، فقد كانت المسافات الشاسعة عبر قارة آسيا ، مرة اخرى هي العقبة الكاداء في سبيل الاتصالات التجارية . فلم تكن البضائع الثقيلة الوزن او الكبيرة الحجم تستحق تكاليف النقل الباهظة فوق ظهور الحيوانات عبر مثل هذه المسافات الطويلة الممتدة .

ولقد كانت طرق التجارة الرئيسية ذات اهمية بالغة فيما يتعلق بأى لقاء او صراع بين اوروبا العصور الوسطى والشرق . فلم يكن من قبيل المصادفة ان نفذ الصليبيون الى شرق البحر المتوسط متبعين فى اغلب الاحيان نفس الطرق التي استخدمها التجار من قبل لفترة طويلة من الزمن . ولم يكن طريق الحرير العظيم ذا فائدة بالنسبة لغزوات جيوش المغول لشرق اوروبا فحسب ، بل فاد ايضا ، في الاتجاه العكسي ، رحلات المبعوثين والتجار الاوروبيين الى قلب امبراطورية المغول . واذا كانت اصول الحرب الصليبية تتعلق بظروف عديدة خاصة بتطور البلاد الاوروبية داخليا وخارجيا فى الفترة الواقعة فيما بين القرنين الحادى عشر والثالث عشر الميلاديين ( فيما بين القرنين الخامس والسابع الهجريين ) ، فلم تكن الجهود التي بذلتها اوروبا لاختراق الحاجز الاسلامي الذى سد الطريق امامها للحصول على سلع وبضائع الشرق هي آخر هذه العوامل ( ١٨ ) . وكانت هناك محاولة لاقامة تحالف سياسي بين غرب أوروبا وخان المغول ( في الشرق الاقصى ) لتحقيق نفس الغرض ، ولكن هذا التحالف كان وهميا منذ البداية ( ١٩ ) . ومن بين العوامل الاخرى ( فى هذا الصدد ) ان الاوروبيين كانوا قد استهانوا بقوة الاسلام التي نفذت الى الجزء الغربي من اراضي المغول . ولم تتحقق فكرة الاتصال البحرى المباشر بين غر اوروبا وشرق آسيا تدريجيا الا بعد ان تهيأت الظروف التكنولوجية والاقتصادية ، التي كانت سابقة لاوانها ، والتي سادت خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر للميلاد ( القرنين التاسع والعاشر للهجرة ) .

● ● ●

---

( ١٨ ) حول العوامل المختلفة المعقدة المتشابكة التى ادت الى احتكاك الغرب اللاتينى بالشرق الادنى الاسلامى اثناء الحروب الصليبية ، انظر كتابى : العرب والروم واللاتين فى الحرب الصليبية الاولى ــ ط . ثانية ــ الاسكندرية ١٩٦٧ ــ ص ٥١ ــ ١١٠ ، كذلك مقالى : الدافع الشخصى فى قيام الحركة الصليبية ــ مقال بمجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ــ العدد ١٦ ــ الاسكندرية ١٩٦٣ ص ١٨٣ ــ ٢٠٧ .

( ١٩ ) لقد اتجه الغرب اللاتينى بأنظاره الى الشرق الاقصى انذاك وهو موطن المغول آملا اكتساب هذا العنصر الى المسيحية على المذهب الرومانى الكاثوليكى فتقوى بهجبهته ، ثم العمل على ابعاد خطره عن الغرب ، واخيرا تكوين كتلة لاتينية مغولية مشتركة ضد الاسلام . وفى سبيل ذلك بعث الجهاز الكنسى البابوى أيام انوسنت الرابع واحد ملوك الغرب هو لويس التاسع فى اواسط القرن الثالث عشر الميلادى ( اواسط القرن السابع الهجرى ) عدة سفارات لتحقيق هذه السياسة التى تعتبر الشرق الاسلامي فى فترة الحروب الصليبية . ولكن هذه المجهودات التبشيرية والسياسية والدبلوماسية لم تسفر عن اية نتيجة ايجابية حاسمة فى هذا المجال سوى ابعاد خطر المغول عن الغرب . انظر من ذلك المصادر الغربية التالية :

Joinville, Histoire de Saint Louis (ed.) de Wailly 74, 258 ff. ; Rothelin, Continuation de Guillaume de Tyr, of. R.H.C.-H.Occ., t.II, 569 ff. ; Matthew Paris, English History from the year 1235 to 1273. trans. from the Latin by I.A. Giles Vol. II, London, 1853, 319.

## حدود الالتقاء والصراع بين اوروبا العصور الوسطى والشرق :

لقد تغير (ميزان القوى) فيما يتعلق بالسيادة الاقليمية لكل من اوروبا المسيحية والعالم الاسلامى مرارا فيما بين القرنين العاشر والخامس عشر للميلاد ( فيما بين القرنين الرابع والتاسع للهجرة ) (٢٠) . ففى القرن الحادى عشر الميلادى ( القرن الخامس الهجرى ) غزا النورمان صقلية التى كانت خاضعة للنفوذ العربى ، ولكن الاتراك السلاجقة طردوا البيزنطيين من آسيا الصغرى ( حوالى نفس الوقت ) . وفى القرن الثانى عشر الميلادى ( القرن السادس الهجرى ) اضطر العرب في اسبانيا الى التراجع تدريجيا الى الجنوب ، فى حين ثبت السلاجقة اقدامهم فى الاناضول . وكانت الحروب الصليبية بمثابة فاصل مسرحى قصير الامد للتفوق الاوروبي فى شرق البحر المتوسط ، هذا التفوق الذى يفوقه فى الاهمية العجز والضعف المستمرين للامبراطورية البيزنطية وظهور قوة عسكرية اقل تسامحا بين المسلمين . ذلك أن القبائل التركية التى اخترقت اواسط آسيا الى الاقاليم العربية كانت ، من الجانب الاسلامى تتميز بقوة عسكرية متقدمة . فكان ثمة سلاح للفرسان ، وفيما بعد سلاح منظم للمشاة خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين (القرنين الثامن والتاسع الهجريين ) ، نتيجة النمو المضطرد لسلطة العثمانيين فى البلقان وآسيا الصغرى . هذا ، بينما كانت البقية الباقية من السيادة العربية فى شبه الجزيرة الايبيرية قد تم القضاء عليها حوالى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى ( اواخر القرن التاسع الهجرى ) . ويمكن القول ، من وجهة النظر العالمية ، انه وجد نوع من التوازن بين أوروبا العصور الوسطى والعالم الاسلامى منذ القرن العاشر حتى القرن الخامس عشر الميلادى ( من القرن الرابع الى القرن التاسع الهجرى ) . وعلى الرغم من المكاسب والخسائر الاقليمية لكل من الجانبين ، الا أن كلا منهما لم يكن باستطاعته تجاوز حدوده مدة اطول من الطرف الاخر . ولم تحدث بينهما أى قطيعة حقيقية الا بعد انقضاء القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين ( بعد القرنين التاسع والعاشر الهجريين ) عندما تقدمت أوروبا على القارات الاخرى .

ولم يكن اى صراع عسكرى خلال الفترة المذكورة من القوة بحيث يقضي على استقرار التجارة بين أوروبا ومختلف الاقاليم الآسيوية .

---

( ٢٠ ) حول موازين القوى فى الصراع الصليبى الاسلامى في فترة الحروب الصليبية وما يرتبط بها من مفاهيم مثل الانفصال وردود الافعال ومراكز الثقل والاسباب والمسببات والنتائج والخواتيم ، انظر عزيز سوريال عطية ( دكتور ) : نقد مؤلفات جروسيه عن الحرب الصليبية وعن فلسفة التاريخ ـ المجلة التاريخية المصرية ـ المجلد الاول ـ القاهرة ١٩٤٨ ـ ص ٣١٦ ـ ٣٢٧ . ومما يذكر أن المؤرخ الفرنسى رينيه جروسيه قسم الحروب الصليبية الى ثلاثة ادوار رئيسية ، وهى التى جعلها اساسا لمؤلفه الكبير عن تلك الحروب . الدور الاول وهو الذى رجحت فيه كفة الصليبيين على العرب ، والدور الثاني وهو التوازن بين الفريقين المتحاربين أو ما يعرف بتعادل كفتى الميزان ، والدور الثالث والاخير وهو دور انتصار العرب على الصليبيين الذى انتهى باجلائهم من الاراضي المقدسة باستخلاص عكا آخر معاقل الصليبيين الحصينة على الساحل الشامى سنة ٦٩٠ هـ/١٢٩١م . واتبع المؤرخ الانجليزى ستيفن رانسيمان نفس هذا المنهج فى كتابه عن الحروب الصليبية انظر :

Runciman, S., A History of the Crusades, 3 vols.,Cambridge, 1954 - 1955.

وقد تعرضت لهذه الفكرة فى مقال لى تحت عنوان :

Joseph N. Youssef, „Arab Awakening during the Crusades,'' Buletin of the Faculty of Arts, Alexandria University, Vol. XXIII (1969), Alexandria, 1971, 11-26.

فلم يؤد نجاح الجيوش الصليبية أو فشلها ، كما لم يؤد نجاح الامـــارات التى اقاموها فى الشرق أو فشلها،الى احداث اى تغيير جوهرى فى طابع تلك الاتصالات وماهيتها . وحتى خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين ( القرنان السادس والسابع الهجريان ) ، لم يتم أهم تبادل للسلع والبضائع واوفره ربحـا بين الشرق والغرب عن طريق الموانىءالصليبية ( على الساحل الشامى ) ، بل كان عن طريق المدن البيزنطية في الشمال ودلتا النيل في الجنوب . ولو قدر للتجارة الاوروبية مع كل من مصر وسورية واواسط آسيا الاستمرار بعد سقوط آخر معقل للصليبيين فى شرق البحر المتوسـط عام ١٢٩١م ( ٦٩٠ هـ ) دون أن تواجه هزة عميقة الأثر ، لكان ذلك دليلا آخـــر على ان الحروب الصليبية لم تؤثر تأثيرا بالغا على التطور الاقتصادى لحوض شرقى البحر المتوسط او على التجارة النائية . اذ كانت معظم السـلع مثل الحرير والتوابل ومواد الصباغة وغيرها من الكماليات التى قـــام التجار الاوروبيون بشحنها على ظهور السفن فى حوض الليفانت ، تأتي أصلا من الشرق الاسلامي . اى من بلاد الرافدين وسورية ، كما كانت تأتى من ايـران وأواسط آسيا . ولم تتوقف معظـم وسائل الاتصال التجارى التقليدية ، ان لم يكن كلها ، الا بعد ان بسط الاتراك العثمانيون سيطرتهم حول البحر الاسود وفى جنوب البحر المتوسط (فى أواسط القرن الخامس عشر الميلادى/أواسط القرن التاسع الهجرى ) .

ومع ذلك ، فان حدود التبادل التجارى بين اوروبا العصور الوســطى والشرق كانت فى الاصل ، ذات طابع اقتصادى . وكان يستحيل على التجار الاوروبيين ، وبخـاصة التجـار الايطاليين ، استيراد بضائع شرقية من المناطق العربية اكثر مما كان باستطاعتهم بيعـــه فى الاسواق الاوروبية . وبالمثل لم يطلب العرب من البضائع الاوروبية اكثر مما تحتاج اليــه بلادهم . واصبحت المدن الايطالية همزةالوصل فى هذه التجارة (٢١) ، بصرف النظر عـن العلاقة المباشرة بين وسط وشرق أوروبا من جانب وبين منطقة البحر الاسود من جانب آخر ، وهى التى ساد فيها ايضا النفوذ الايطالى فيما بعد . واما عن الاتصالات بين بلدان وســـط اوروبا والشرق ، فيما يختص بامداد البضائع واسعارها وحجم التبادل التجارى ثم القيـم الثقافية فى نهاية الامر ، فقد بدأت تعتمد على منطقة البحر المتوسط ، وفي المقام الاول علـى الايطاليين الذين كيفوا هذه الاتصالات وفقـا لمصالحهم الخاصة . وتأكدت هذه الحقيقة ، على سبيل المثال ، فى عمليات استغلال المعادن الثمينة وبصفة خاصة الفضـــة ، التى كان معظمها يستخرج من ممالك وسط أوروبا ، وخصوصا من المجر وبوهيميا ومارك الميسين . وقد حقق الاوروبيون بتصدير الفضة التى كان الطلب عليها شديدا فى العالم العربى منذ بواكير القرن الثالث عشر الميلادى ( بدايات القــرن السابع الهجرى ) فصاعدا ، تعادلا فى كفتـى الميزان فيما يتعلق بتجارتهم مع الشرق ، هذا التعادل الذى لم يكن فى صالحهم لفترة طويلة من الزمن تمتد الى وقت متأخر حتى نهايـــة القرن الخامس عشر الميلادى ( نهاية القــرن التاسع الهجرى ).. وقد تم تصدير الفضـــة ليس فقط غير المسكوكة ( اى بحالتها الخام ) ، وليس فقط على شكل عملات اوروبية عادية ، وانما ايضا فى هيئة عملات مسكوكة فى ايطاليا او جنوب فرنسا تحمل نقوشا وكتابات عربية معدة للتصدير مباشرة . وقد اسهمت بيوت المال والتجارة فى البندقية وجنوه وفلورنسا

---

( ٢١ ) انظر من ذلك جوزيف نسيم يوسف ( دكتور ) :« علاقات مصر بالممالك التجارية الايطالية فى ضوء وثائق صبح الاعشى » ـ مقال فى مجلد عن ابى العباس القلقشندى وكتابه « صبح الاعشى » تاليف نخبة من الاساتذة ـ تقديم الدكتور احمد عزت عبد الكريم ـ القاهرة ١٩٧٣ ـ ص ١٢٥ ـ ٢٠٠ .

وسيينا بكميات ضخمة من المال استثمرتها فى استخراج وشراء الفضة من وسط أوروبا وبصفة خاصة من الاقليم الذى يطلق عليه الآن اسم سلوفاكيا .

وفيما بين القرنين العاشر والثالث عشر للميلاد ( فيما بين القرنين الرابع والسابع للهجرة ) عانى غرب ووسط اوروبا من ركود فى المجالات الاقتصادية والتكنولوجية والعلمية والثقافية ، الامر الذى جعلهما دون ادنى شك، اقل تقدما من العالم الاسلامى أو بعض مناطق من الشرق كالصين مثلا . ومع ذلك ، فقد كان المجتمع الاوروبى بنيانا اجتماعيا اكثر حركة وديناميكية . وقد طرأت عليه تغيرات جوهرية فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى ، تمثلت قبل كل شىء فى قيام المدن وعقد الاسواق المحلية وتنظيم الاقتصاد النقدى ، وفى النهاية تكوين العلاقات الراسمالية المبكرة ولا يجب فصل هذا الغليان الداخلى للمجتمع الاوروبى فى ( اخريات ) العصور الوسطى عن نظام الاقطاع الارضى الذى كان ،من حيث المبدأ، يختلف عما كان سائدا فى الشرق (٢٢) .

وبسبب اختلاف الانظمة الاجتماعية ظلت اجزاء كبيرة من أوروبا ، كانت فى الاصل اشد تخلفا ، متخلفة فى تطورها عن الشرق الاسلامى الملىء بالثروة ، والذى كان يعتبر تقريبا فى الفترة الوسيطة من التاريخ بمثابة حلقة الوصل التى بوسعها القيام بعملية الامداد المباشر للسلع والبضائع من اوروبا وافريقية ووسط آسيا والهند والشرق الاقصى .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان الغزو المغولى فى القرن الثالث عشر الميلادى ( القرن السابع الهجرى ) ، فضلا عن توسع الاتراك العثمانيين فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين ( القرنان الثامن والتاسع الهجريان ) ، قد اديا الى بسط نفوذ كل من المغول والاتراك على أقاليم شاسعة فى شرق اوروبا . هذا ، فى نفس الوقت الذى جنت فيه الاقطار الاوروبية الاخرى ( اى دول الغرب ) نتائج طيبة فيما يتعلق بالتغيير الجوهرى الذى حدث فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى . بينما كان على دول وشعوب شرق وجنوب شرق اوروبا أن تستنفد معظم قواها فى كفاح ضد الطغاة . وبعبارة اخرى ، كان على هذه الدول والشعوب ان تدفع ثمنا باهظا لانها اوقفت تقدم المغول والاتراك قبل ان يصلوا الى وسط اوروبا . ويعتمد ذلك على الحقيقة الواقعة ، ومفادها ان الاتصال المفروض عليها بالطبقات الحاكمة المغولية والتركية لم يؤد الى نتائج ايجابية ملموسة يمكن ان تحدث اى تغيير جوهرى ، حتى اذا صح القول با ن المغول عملوا على قمع القلاقل والاضطرابات فى اراضيهم ، أو ان الاتراك وضعوا دعائم ادارة منظمة فى البلاد المفتوحة .

---

( ٢٢ ) حول الاقتصاد الطبيعى الذى ساد الغرب الاوروبى فى ظل الاقطاع فى العصر الوسيط ، واوجه الخلاف بينه وبين اقتصاد النقدى الذى حل محله بعد انهيار الاقطاع فى الغرب وظهور المدينة بسكانها الاحرار وحركتها النشطة فى التجارة والصناعة وحضارتها المدنية ، انظر هارتمان ( ل . م . ) وباراكلاف ( ج. ) : الدولة والامبراطورية فى العصور الوسطى ـ ترجمة وتقديم الدكتور جوزيف نسيم يوسف ـ ط . ثانية ـ الاسكندرية ١٩٧٠ ـ ص ٢ ومايليها و ٩١ ومايليها و ١٠٧ ومايليها . ومن المؤرخين الاوروبيين الحديثين الذين وجهوا اهتماما خاصا الى هذه الناحية فى كتبهم وتآليفهم :

R.S. Lopez, I.W. Raymond, A. Dopsch, I. Thompson, H. Pirenne, M. Bloch, M. Postman.

**صدر حديثاً**

# الفن الإسلامي
## لغته ومعناه *

عرض وتحليل : سعد زغلول

**تمهيد : بُعدٌ جديد للفن الاسلامي :**

كتاب بوركارت يضيف بُعدا جديدا الى منهج دراسة الفن الاسلامي . فبعد أن كانت دراسة الفن ، اما : وصفية تاريخية شديدة الصلة بعلم الاثار . أو : جمالية عقلانية قريبة الشبه بعلوم الفلسفة ، اقدم تيتوس بوركارت على اضافة بُعد جديد الى ذلك يتمثل فى : روح الفن الاسلامي أو معناه الداخلي . فالفن الاسلامي ـ مثله مثل الفنون المقدسة ـ اكبر من ان يكون عملية انشائية : تظهر فيها ملكات اصحابه الفكرية والعقلانية ، أو مواهبهم الحسية والتعبيرية الى جانب مهاراتهم التقنية والعلمية ، اذ هو ـ بعد كل ذلك وربما قبله ـ ثمرة التامل العقلاني الاصيل ، أو الرؤية الروحية للعالم أو لحقيقة ما وراء الكون .

---

* Art of Islam, Language and Meaning, by Titus Burckhardt with photographs by Roland Michand translated by J. Peter Hobson. Foreword by Seyyed Hossein Nasr World of Islam Festival Publishing Company Ltd., First published 1976.

وهذا لا يتأتى ــ الا عن طريق الخروج بالفن الاسلامي من عالم المنظور والحس الى عالم الرمز والحدس ايضا .

وبفضل هذه الاضافة المنهجية يصبح للفن الاسلامي ــ في تصورنا ــ ثلاثة ابعاد ينبني الواحد منها على الآخر في تدرج منطقي، هي : ظاهر ، وباطن ، وروح . فالظاهر يمثل الشكل الخارجي والمساحة والكتلة ومجالها الوصف والتاريخ ، والباطن وهو ما يوحى به هذا الظاهر من مشاعر نبيلة ، من : الاصالة والصدق والتضحية وغيرها من المثاليات مما يدخل في علم الجمال ، واخيرا تأتي الروح لتكشف ، عن طريق الرمز ، كنه كل ذلك كانعكاس للحقائق السماوية على الارض ، بل ولما وراء ذلك من الحضور الالهي نفسه : حقيقة كل شيء ، ومجال ذلك هو العلم اللدني اى العلم الالهي ــ على المختارين من أصحاب النورانية ، من : الانبياء والصديقين والاولياء.

وفي هذا الاطار يقول سيد حسين نصر ، في تقديمه ، ان بوركارت فتح بعمله هذا ، كتاب الفن الاسلامي الذى كان مغلقا بمعانيه الرمزية ، وحقق للفن الاسلامي ما سبق ان حققة كومارا زوامى ( Kumara Swamy ) عندما بيّن رمزية فن الشرق الاقصى واوضح مبادئه الروحية ، مما كشف لقراء اللغة الانجليزية عن اعماق الفن الهندسي التي لا تصدق ، وبالتالي عن اعماق فن أوروبا العصور الوسطى الى حد كبير .

والحقيقة ان بوركارت ، بفضل دراساته العميقة في علم التصوف الى جانب درايته الكبيرة بالفن الاسلامى ، كان مؤهلا لان يقوم بهذا العمل الذى يعتبر ، بحق ، تجديدا في دراسة الفن الاسلامي ، وان كنا نرى فيه ــ في نفس الوقت وكما هو الحال فى المحاولات التي تهدف الى تطبيق منهج واحد على الدين والعلم معا ــ طريقا زلقا قد لا يستطيع السير فيه الا المتخصصون وحدهم . فالمؤلف يرى في مقدمته للكتاب ان نموذجا واحدا من الفن الاسلامي ، مثل الجامع الاموى في قرطبة أو جامع ابن طولون في القاهرة ، يمكن ان يعبر عن روح الاسلام وما فيه من الانسجام ، بشكل لا يتحقق في مجالات الثقافة الاسلامية الاخرى . فالتضاد والتنافر يوجد في علوم الدين ــ سوى القرآن الكريم ــ وكذلك النظام الاجتماعي . واذا كان هنالك استثناء فانه يوجد في الفن ثم في علم التصوف ، وان كان بطريقة خاصة به ، حيث انهما يتفقان وروح الاسلام ، دون غيرهما .

فمادة الفن هي الجمال ، والجمال في المصطلح الاسلامي صفة الهية : انه الغبطة ببساطة . والفن عندما يفهم بشيء من الانفتاح العقلي يؤدى الى فهم الحقائق الروحية التى تكمن في أصل عالم كوني وانساني واحد . ان تاريخ الفن هو غير التاريخ بمعناه البسيط : ان موضوعه ، هو : من اين يأتي جمال الدنيا ، والى اين يغيب هذا الجمال ؟ الامر الذى يهدد ــ بفضل التقنية الحديثة ــ كل وجه الارض .

**عناصر الموضوع :**

وهكذا كان على بوركارت ان يجيب في موضوع لغة الفن الاسلامي ومعناه على السؤال الذى طرحه في المقدمة ، عن : منابع هذا الفن الروحية التي تصدر عن الله واليه تعود . اما عن عناصر الموضوع فقد فرقها على ثمانية ابواب تتراوح فصول كل منها ما بين الفصل الواحد والثمانية فصول ، على الوجه الآتى :

١ ــ **تصدير** ، في فصل واحد ، عن : الكعبة .

٢ ــ **مولد الفن الاسلامي** :

١ ــ الوحى الثاني .
٢ ــ قبة الصخرة .
٣ ــ الامويون .
٤ ــ مشتتا .
٥ ــ المسجد الاموى الجامع في دمشق.

**٣ ـ مسألة الصور :**

١ ـ كراهية الصور : الحركة اللايقونية.
٢ ـ الصور الفارسية الصغيرة : المنياتور الفارسي .

**٤ ـ لغة الفن الاسلامي العامة**

١ ـ الفن العربي ، والفن الاسلامي .
٢ ـ الخط العربي .
٣ ـ التوشيح : الأرابيسك .
٤ ـ الشكل الكروى والشكل المكعب : المقرنص ( الدلايات ) .
٥ ـ كيمياء الضوء .

**٥ ـ الفن والشعائر ( الطقوس )**

١ ـ الطبيعة ودور الفن المقدس .
٢ ـ المحراب .
٣ ـ المنبر
٤ ـ الاضرحة
٥ ـ فن الزى ( الملابس )

**٦ ـ فن بلاد الاستقرار ، والفن البدوى :**

١ ـ الاسر الحاكمة والجماعات العرقية.
٢ ـ فن السجاد .
٣ ـ فن الفرسان .

**٧ ـ التواليف** ( المنشآت ) :

١ ـ الكثرة فى الوحدة .
٢ ـ مسجد القيروان الجامع .
٣ ـ مسجد قرطبة الجامع .
٤ ـ جامع ابن طولون في القاهرة .
٥ ـ مدرسة السلطان حسن فىالقاهرة.
٦ ـ المساجد العثمانية .
٧ ـ مسجدا شاه فى اصفهان .
٨ ـ تاج محل .

**٨ ـ المدينة :**

١ ـ التخطيط الاسلامي للمدن .
٢ ـ الفن والتامل .

**ما بين الشكل والمضمون :**

ان النظرة العابرة الى عناصر الموضوع وترتيبها بهذا الشكل قد توحى الى مؤرخالفن بان ثمة غرابة فى الخطة التي سار عليها المؤلف . فعلى مستوى الشكل يظهر نوع من عدم الالتزام بالترتيب التاريخي المنطقي فى دراسة النماذج الفنية موضوع الاهتمام ، كما تاتي عناصر كثيرة فى غير المواضع التي الف مؤرخو الفن الاسلامي وضعها فيها من حيث التقديم والتاخير ، وهو الامر الذى يستحق التنويه .

**الشكل :**

فمن حيث الترتيب الزمني نجد ان تصوير « المينياتور » الفارسي الذى ازدهر بعد الغزو المغولي للمشرق الاسلامي فىالقرن الـ ١٣ م ياتي مباشرة بعد الفن الاموى الذى ظهر قبل منتصف القرن الـ ٨ م ، وبعيدا قبل نماذج العصر العباسي المبكرة ، مثل : مسجد قرطبة وجامع ابن طولون ومدرسة السلطان حسن ، التي وضعت جنبا الى جنب مع المساجد العثمانية والصفوية ، وكذلك ضريح تاج محلالذى يرجع الى القرنين الـ ١٦م والـ ١٧م . ومثل هذا يمكن ان يقال من موضع الفصل الخاص بالفن العربي والفن الاسلامي فى الباب الرابع ، وما يتعلق به من : فن مواطن الاستقرار والفن البدوى فى الباب السادس ، وكان من المتعارف عليه ان يكون البدء بدراسة هذه الموضوعات كمقدمات اساسية لشرح الظروف التي تكون فيها الفن الاسلامي ، ومنها محاولة القاء الضوء على

المشكلـة التي ما زالت موضع جـدل بينـ الدارسين ، وهي : مسألة توصيف حضارة هذا الفن ، وهل هي عربية أم اسلامية ؟

والمهم ان هذا الذى يظهر وكأنه عـدم انسجام فى الترتيب الزمنى للموضوع ليس فى حقيقة الامر كذلك . فالمؤلف على دراية جيدة بالتاريخ الاسلامى ايضا ، وهذا ما يظهر فى نظراته العميقة فى تاريخ الامويين وتاريخ الاسر الحاكمة والجماعات العريقة ، مـن : الترك والايرانيين والمغاربة ، مما يمكن ان يكون مفيدا لدارس التاريخ الاسلامي حقا . امـا هدفـه من عدم الالتـزام بالترتيب الزمنـى الصارم ، وتنقلاته البعيدة فيما بين آثـار القرن الـ ٨م وآثار القرن الـ ١٢م بل والـ ١٦م فى كل مـن المشرق والمغرب ، فهو البرهنة بالدليل المادى على **وحدة الفن الاسلامى ، بصرف النظر** عن حواجز الزمان والمكـان . **فوحدة الفن الاسلامي هي السمة العجيبـة التي تميزه عن بقية الفنون العالمية ــ باستثناء الفن البوذى وحده ــ وهى نابعة من روح الدين الاسلامى ، دين الوحدانية او التوحيد الالهى .**

### المضمون :

اما على مستوى المضمون فالملاحظ ان الخطة تحوى عناصر متنوعة ، بعضها غـير مألوف بالنسبة لمؤرخي الفن ، وبعضها لم ينل من اهتمام الدارسين مثل ذلك القدر الذى اولاه اياها بوركارت من حيث الكم والنوع . وشرح ذلك لا يتأتي الا بعرض موجز لمحتويات الكتاب وأهم ما تضمنته من أفكار ، وان كنا نحب الاسـراع بالاشـارة الى بعض العناوين التي تثير فضول النـاظر ، مثل : الوحـى الثانى ، والشكل الكروى والمكعب ، وكيمياء الضوء ، والطبيعة ودور الفن ، والكثرة فى الوحدة ، وأخيرا الفن والتأمل . (١)

### الكعبة اصل العمارة الاسلامية :

واذا كان من المنطقي ان يبدأ المؤلـف كتابه بباب تمهيدى عن الكعبة ، فان هذا لم يكن مألوفا لدى الدارسين الذين اكتفـوا بتحديد دور الكعبة فى العمارة الاسلامية ، من حيث انها تحدد اتجاه المحراب فى المساجد ، وما يترتب على ذلك من تخطيط لبيت الصلاة بحيث يتعامد جدار القبلة مع محور المحـراب والرواق الاوسط . والحقيقة أن بوركارت جعل من الكعبة الاصل الذى انبثت عليه كل تقاليد العمارة فى الاسلام . فالكعبة من حيث الشكل والصفات هي النموذج الاول للفـن الاسلامي ، اذ تعبر عن جرثومة هذا الفن على مستويات الرمز الداخلي والشعائر والوظيفة الصلة بالشكل . فهي حلقة الاتصال بالديانة الابراهيمية ، أم ديانات التوحيد السامية ، وعن هذا الطريق تصبح المركز بالنسبة للديانات السماوية الاخرى التي تنبثق منها ، كما تنبثق الفروع من اصل الشجرة .

فالشكل التكعيبي يؤكد اصل الكعبـة الابراهيمي ــ فقدس الاقداس فى معبد سليمان له نفس الشكل ــ وجوانبها الاربعة او اركانها تقابل الاتجاهات الاصلية التي ترتبط بفكرة المركز ، من حيث ان الاتجاهات الاربعة هي اركان العالم او دعاماته . أما الكسوة فلهـا رمز تجريدى خفى يعني معاملتها كجسم حي ، بينما تأتي قداسة الحجر الاسود من حيـث انه حجر نيزكي سقط من السماء .

والكعبة بصفتها مركز العالم تمثل نقطة تقاطع محورى السماء ، وعلى سمتها تكون بيوت الملائكة ثم العرش الذى تطوف حولـه الارواح السماوية ، او تدور معه فى حقيقـة الامر . وهكذا فان الطواف فى الحج يمثـل دوران السماء حول محورها القطبي فى مقابل الكعبة ــ وتلك كانت فكرة الطواف فى كل المعابد القديمة .

---

(١) انظر على التوالى : باب ٢ ، فصل ١ ، ٢ــ١ ، ٢ــ٥ ، ٥ــ١ ، ٧ــ١ ثم ٨ــ٢ .

والاتجاه نحو نقطة واحدة في الصلاة وهي الكعبة ، يفصح عن اتحاد الارادة الانسانية في الارادة الكونية . وهو الامر الذى يختلف عن اتجاه الكنائس المسيحية التي تتوازى محاورها بسبب اتجاهها نحو مشرق الشمس الذى يمثل في الانقلاب الربيعي صورة المسيح في عيد الفصح . وشعائر الحج ترتبط بالكعبة بطريقتين مختلفتين ، وان كانتا تكميليتين ، هما : التوازن الذى يمثله الارتباط بها من حيث الاتجاه ، والحركة الممثلة في الطواف حولها . أما التعرى من الثياب المعتادة ولباس ثياب الاحرام فانه يعني تجديد الخضوع لله . وهكذا صارت الكعبة قلب العالم ، اما ما كان فيها من أصنام فهي تمثل الشهوات التي تمنع من ذكر الله ، وتحطيم الاصنام عند فتح مكة هو امثولة الوحدانية ، اى : الوعي بأن لا اله الا الله .

وهكذا اصبح تحريم الصور دعامة من دعائم الاسلام ، رغم ما في القرآن من الرمز ، عندما يتكلم عن : وجه الله ، ويد الله ، والعرش الذى يستوى عليه .

وعن طريق الكعبة بصفتها النقطة التى يتجه اليها المؤمنون في الصلاة ، والمركز الذى يرمز الى اتحاد الارادة الانسانية والكونية ، والقلب الذى يعبر عن الوعي بالوحدانية الربانية ، ربط المؤلف باستاذية فذة بين كل مساجد الاسلام والكعبة ، وجعل العمارة الاسلامية في كل انحاء العالم وكأنها بناء واحد، ان لم يمكن ادراك وحدته الكلية على مستوى المنظور فانها تكون ممكنة على المستوى الروحي ، اى من منظور التامل العقلاني الصحيح .

فالجامع ليس فيه مركز مقدس كالكنيسة والمعبد ، وذلك ان المحراب يقتصر دوره على تحديد اتجاه القبلة ، والمساحة في المسجد تحيط بالحرم المكي . وهكذا فعندما تحولت بعض كنائس الشام الى مساجد جعل امتدادها الطولي عرضا في اتجاه القبلة ، وبذلك اصبحت أعمدة الاروقة تعطى شعورا بالراحة ، وهو ما يتفق مع فكرة السكون في الفراغ وليس الحركة ، وهي حالة التوازن التي تعبر عنها العمارة الاسلامية في كل اشكالها ، بسبب اتجاهها نحو المركز الارضي — وهذا ما يظهر في جامع دمشق بشكل جلي .

وقبة الصخرة في القدس ترتبط بالكعبة عن طريق قصة الاسراء والمعراج . فالاسراء كان الى الصخرة ، والمعراج بدأ من الكهف اسفلها ، والكهف هو القلب اى اعمق أعماق الضمير الانساني . وابواب قبة الصخرة الاربعة باتجاهاتها الاصلية هي الاخرى شكل رمزى لمركز العالم الروحي ، مثل الكعبة . وبعد ذلك فان قبة الصخرة تمثل التزاوج بين السماء والارض في القبة المدورة وقاعدتها المربعة ، اى بين الشكل الكروى والشكل المكعب باصولهما القديمة في النموذج الكوني . وهكذا يصبح البناء المكعب الذى تغطيه القبة هو النموذج المثالي لبيت الصلاة في المسجد ، ثم في أضرحة الاولياء والامراء ، كما يظهر في العمارة العثمانية التي طورته في كل أشكاله المتنوعة . ففي العمارة العثمانية اصبحت القبة تعبر عن السلام والاسلام بمعنى الخضوع ، بينما تعبر المنارة التي تشبه الابرة وهي ترتفع بقوة نحو السماء عن الشهادة بالوحدانية الربانية .

اما مدرسة السلطان حسن ، بتخطيطها التكعيبي المثالي ، فان الصحن فيها يمثل مكعبا هائلا من النور تحيط به المصليات الاربعة المعتمة بالظلال . وهذا الصحن يعتبر العمل المعمارى الرئيسي في مجمع المدرسة الضخمة ، فهو مكعب من النور والفضاء يمثل شكلا معاكسا للكعبة . والمصليات الاربعة التي خصصت في المدرسة لمذاهب اهل السنة الاربعة لها — مثل جدران الكعبة أو اركانها الاربعة — رمزها في الاسلام . فكل أربعة مبادىء ترتبط بخامس هو اساسها ومركزها:

فالخلفاء الراشدون اربعة يسيرون على منهج النبي وهو الاصل الخامس ، ودعائم الاسلام اربعة هي : الصلاة والصوم والزكاة والحج ترتبط بخامسة هي الشهادة . وعلى هذا النسق يكون زواج الرجل باربع نساء ، وبالتالي يكون لفناء الدار اربعة جوانب تنفتح عليها اربعة مساكن مستقلة .

والباب الخارجي الذي يضيق في مدرسة السلطان حسن مع الارتفاع يشبه مشكاة مفرغة في الحجر ، تحوي كهفا كاملا من المقرنصات ( الدلايات ) يجعل من داخل البناء وكانه البلور . وعلى جانبي الباب من الخارج شرائط من النحت الزخرفي والافاريز مستطيلة من النحت البارز ، تذكر ببوابات آسيا الصغرى السلجوقية وبوابات التيموريين ثم مباني الصفويين . وهذه البوابات تمثل رمزا قديما جدا للشمس ، يرتبط بفكرة ان الانقلاب الفصلي يمثل بوابة السماء .

ومثل هذا الرمز يظهر في بوابة جامع الشاه ( مسجدي شاه ) في اصفهان بمناريه الصاعدتين على الجانبين ، وهي ترمز ايضا الى العظمة والسلطة ، كما هو معروف لدى الترك والفرس . ولرمز بوابة السماء هذا علاقة بالتشيع في ايران ، حيث يؤثر عن النبي قوله : انا مدينة العلم وعلي بابها . ومن هذا الطريق فان محراب جامع الشاه في اصفهان ، الذي يوحي في نفس الوقت بشكل قوس النصر في ابهى نماذجه ، يعتبر بطريقة ما : الباب الى ما لا يرى ، والايوان الذين يقابله هو وجهه ، والبوابة الخارجية هي الباب الى العالم الآخر .

## التجريد سمة اساسية في الفن الاسلامي :

اذا كانت الكعبة من حيث الشكل والرمز تمثل أصل العمارة الاسلامية ، فان التجريد ـ في كتاب بوركارت ـ يعبر عن السمة في الفن الاسلامي . واذا ظهر التجريد في العمارة التي تكون لهاقيمة نوعية من وجهة النظر الهندسية بفضل ابعادها الغيبية والتاملية ، فمن باب أولى ان يظهر بشكل اوضح في الزخرفة ، من : نحت وفسيفساء ونقش خطي ، بل وكذلك في صور « المينياتور » الفارسية ، وان اعتبرت خارجة نوعا ما عن اطار المفاهيم التشكيلية الاسلامية . والتجريد هنا يختلف من التجريد في الفن الاوروبي الحديث الذي اراد تحرير الانسان من قوالب الحياة الآلية الجامدة فانطلق به الى آفاق اللامعقول . فالتجريد في الفن الاسلامي يختلف عن اسفاف اللامعقول من حيث انه : رؤية روحية للاشياء ، بمعنى رؤيتها في شكلها النوعي وليس في شكلها الكمي .

ومع ان النصوص الاسلامية من القرآن والحديث لا تعتبر المورد الذي تستقي منه اشكال التجريد في الفن الاسلامي ، فمن الواضح ان التجريد مرتبط بقاعدة تحريم الصور التي ارتبطت بتحطيم ماكان في البيت الحرام من الاوثان ، ومحو ماكان على جدران الكعبة من الصور . ولكنه لما كان من غير الممكن قيام فن جديد من لاشيء ، كان من الطبيعي ان توجد جرثومة التجريد فيما ورثه الاسلام من تراث الشعوب المفتوحة . فالاسلام الوليد لم يعرف الفن ، لان الفاتحين العرب ظلوا معظمهم بدوا لا يحتاجون الى الفن ، مما يعني ان حاجة الشعوب المفتوحة الى الفن كانت السبب في خلق فن جديد مناسب لتعاليم الاسلام . فلقد ولدت تلك الحاجة الى الفن عند اصحابها نوعا من التوتر النفسي ، الذي يمكن ان يشبه بحالة التشبع في المحلول المركز التي تسبق حالة التبلور ، التي تمثل بدورها مولد الفن الجديد في اشكاله البلورية المنتظمة . والتشبع هنا ليس الا رمزا للقوى الغريزية الخلاقة في التقاليد الموروثة .

هكذا ظهرت الوحدات الزخرفية من ساسانية وبيزنطية موشحة بالجواهر والعقود في قبة الصخرة ، وهي ترمز الى دولة الاسلام العالمية . كما اتضح تفاعل

العنصر الافلاطوني الكامن فى الفن البيزنطي ، بما يمثله من الحكمة التاملية ، مع الفكرة الاسلامية التي تؤكد الوحدانية الالهية فى مظهر الابدية والتجلي . واذا كانت قصور الامويين الريفية قد كشفت عن اعمال فنية وثنية تمثل مناظر الصيد والاستحمام ، فانها كشفت في نفس الوقت عن بشائر الفن الاسلامي الجديد ممثلة فى الوحدات الهندسية الايقاعية ، من : مضفرة وملتوية ومعقوفة بعد ان لم تعد افاريز محددة المساحة على الطريقة القديمة ، بل اصبحت موضوعات لاعمال فنية رئيسية ، كما هو الحال فى نقش واجهة قصر مشتا الواسعة ، الذى يوصف بانه نحت له صلة بالخيمة اكثر منه بالعمارة الحقيقية . فالافريز الذى كان ساكنا فى النقوش القديمة اصبح ــ بفضل المساحة والوحدات النباتية والحيوانية الاسطورة التى تذكر رموزها بالهند اكثر من اليونان ــ عنصرا متحركا او ايقاعيا .

وبذلك بدات الزخرفة الاسلامية المكبرة فى قصور الامويين الريفية ، وهي تؤلف بين الاشكال المتنوعة والعناصر المختلفة ، وتدخل عن هذا الطريق الى مجال ما هو وعي وماهو لاوعي ، من الرموز القديمة التي تطابق فى مذاهبها الروحية معانيها . فكان الفن الزخرفي الاول فى الاسلام قد تقدم بشكل ما على نفس **العمارة التى تمثل** وعاءه .

واذا كان بعض امراء الامويين قد تساهل فى استخدام اشكال من الحيوانات الاسطورية كوحدات زخرفية فى قصور الراحة الريفية ، فان هذا لايعني كسر قاعدة تحريم الصور . هذا ما تؤكده بساتين الفسيفساء البيزنطية الطابع على حيطان جامع دمشق ، حيث لا يوجد اى تصوير انساني أو حيواني ، رغم ان المقصود بالتحريم في الاسلام هو صورة الاله فقط .

والحقيقة ان سبب انكار تصوير الكائن الحي فى الاحترام الواجب للسر الالهي المكنون، فى كل مخلوق . ولما كانت الصورة تدفع الانسان الى التامل فيما هو خارج عن ذاته ، فان هذا ما يفسر ابتعاد الفن الاسلامي عن تصوير الشخوص الانسانية واهتمامه بما يحيط بالانسان قبل كل شيء : من حيث ان صفته الاولى هي التامل . وبناء على ذلك اصبحت وظيفة الفن الاسلامي اشبه بوظيفة الطبيعة العذراء كالصحراء مثلا ، وهو الامر الذى يؤكده زخرف الوحدات النباتية المجردة خلال ايقاعه الذى لاينقطع ، وعبر نسيجه الذى لا نهاية له ، تماما كما يمكن للنهرالجارى او الفتيلة المشتعلة او اوراق الشجر المهتزة فى مهب الريح ان تنزع الوعى من وثنيته الباطنية .

ورغم ما هو معروف تاريخيا من ان الحركة اللايقونية ، المناهضة للصورة التي عانت منها الكنيسة الارثوذكسية اليونانية كانت رد فعل لتحريم الصور فى الاسلام ، فان بوركارت يشكك فى ذلك على اساس انه رغم اختلاف النظريتين ، الاسلامية والمسيحية ، اختلافا بينا فى هذا الامر فانهما تشتركان فى قاعدة واحدة ، هي :

**نظرية طبيعة الانسان التصورية اى التخيلية** . هذا المنطلق ينتقل الى اعتراف اساتذة علم الباطن من المسلمين ، مثل محيي الدين بن عربي ، بمعنى الصور وشرعية محتواها الذاتي عند المسيحيين .

الصور . هذا ما تؤكده بساتين الفسيفساء فى الاسلام هو التعبير عن تحريم المفاهيم الوثنية . ورغم ذلك فان المسلمين الآريين من محبى الصور : كالفرس والمغول ، التزموا بمبدأ تحريم الصور وادانة تقليد عمل الخالق. يتضح ذلك فى عدم ظهور الابعاد التي تمثل الطبيعة : كوضع الجسم الانسانى فى الضوء والظلال ، والاكتفاء بتصوير الحيوان فى مجرد خطوط كتلك التي توجد على شعارات الفرسان المعروفة بالرونوك .

هذه المبادىء التزم بها فن « المينياتور » الفارسي الذى ظهر ، مع قدوم السلاجقة من آسيا الوسطى ، وثيق الصلة بفن الخط العربي عندما ترجمت كتب الطب والحيوان والنبات ، ثم انه طبق بعد ذلك فى كتب القصص الشعبية ، مثل مقامات الحريرى ، قبل ان يزدهر بعد الغزو المغولي ، وهو متأثر بالتصوير الصيني ، على عهود الايلخانيين والتيموريين ثم الصوفيين . ومناظر الريف فى صور المينياتور الفارسية تظهر كنوع من النغم الفردوسى ، فهى ريف نورانى بغير ظلال ، كأنه مضى من الباطن — والضوء كالكينونة بالنسبة للموجودات المحدودة ، ففي النظام الرمزى لهذه المسألة : ان تكون مرئيا يعني انك موجود ، والاشياء تكون موجودة فقط فى الحد الذى تشارك به فى ضوء الوجود . وفى هذا المجال تصبح الاعمال الساذجة من هذا التصوير فى حقيقة الامر حكمة ، وذلك ان المهم هو رؤية الاشياء فى شكلها النوعى وليس فى شكلها الكمي .

واذا كان ازدهار فن المينياتور الفارسي له علاقة بتساهل الوسط الشيعي الذى لا يفصل بين الشريعة وبين الايحاء الحر بطيقة حاسمة ، فان انهيار هذا الفن عند اول احتكاك له بالفن الاوروبي المعاصر لا تفسره الا علاقته الهامشية بالاسلام .

واذا كانت صور المينياتور الفارسية لا تمثل الا ظاهرة هامشية في الفن الاسلامي ، فان الخط العربي الذى كان يصاحبها يعتبر اشرف الفنون الزخرفية واكثرها اصالة وانتشارا فى عالم الاسلام ، لا يضاهيه فى ذلك الا التوشيح ( الارابسك ) الذى يمثل تآليف من اشكال نباتية واعمال هندسية مضفرة ، والذى كان يتراوح معه فى الزخرف المعمارى.

**والخط العربي يمثل مبحثا يخرج عن نطاق الزخرفة** ، من : واقعية وتجريدية او رمزية ، الى موضوع اللغة المشتركة للفن الاسلامي ، اذ يطرح مشكلة تسمية هذا الفن ، وهل هو فن عربي أم فن اسلامي ؟ وهي المسالة المطروحة بالنسبة للحضارة الاسلامية ككل ، مما دعا الى توصيفها بالعربية وبالاسلامية معا : كحل توفيقي او تلفيقي لهذا الاشكال الذى يختلف بشانه المسلمون من عرب وعجم ، والعرب من مسلمين وغير مسلمين .

والحقيقة ان صفتي العروبة والاسلام تختلطان هنا حتى يصعب التفريق بينهما . فاذا كان كثير من عناصر الفن الاسلامي الاول قد اخذ من تراث الشعوب المفتوحة فان هذا الفن المبكر حوى ايضا عناصر عربية كثيرة ، وخاصة فى شكلها التعميرى بفضل انتشار اللغة العربية التي عملت بدورها على نشر العروبة وتمثلها بالاسلام . واذا كان من الصحيح ان عبقرية العرب تمثلت فى لغتهم ، فان قصر تلك العبقرية على مجالي الايحاء الصوتي والحدس الوجداني ، اللذين يمثلان قطبي كل لغة فقط ، والقول ان العرب لايرون الاشياء على قدر ما يسمعونها ، يعتبر تعميما خاطئا . فلقد اثبت الفن الاسلامي ان العربي ، رغم عقله السريع الحركة ( الديناميكى ) وذكائه التحليلى ، ليس أقل الناس تأملا فى كنه الاشياء المنظورة . فالتامل لايحد بحالات السكون البسيطة ، بل يمكن ان يتتبع الوحدة الفنية خلال الايقاع ، وهو ما يشبه انعكاس الحاضر الازلى فى مجرى الزمن . وهذا ماتعبر عنه عناصر التوريق الزخرفي بفضل صفتي الترتيب والانتشار فى نظام المنظور ، وكذلكعناصر التضفير المتداخل الذى يجب قراءته بتحرك العين مع مجراه بفضل الانشاء وقوة التكافؤ . والتوريق او التضفير أو ما يدخل فى معناهما مما يسمى بالتوشيح ( الارابسك ) هو فن تجريدى يميز العبقرية العربية اولا وقبل كل شيء . ومن هذا الوجه يعتبر الشعر العربي نوعا من التوريق العقلي واللغوى ، وليس وقرة في الصور الموحى بها .

واللغة العربية فى شكلها القرآني لابدانيها شيء فى ان تتحول الى فن . فالاعمال القرآنية تشبه ذبذبة روحية هي التي تحدد اشكال ومقاييس الفن الاسلامى ، والاسلوب القرآني يحقق عن طريق الروح حالتي الراحة والتطهر . وهكذا اصبح الفن التشكيلي فى الاسلام يعكس بطريقة ما الكلمة القرآنية الموحى بها ، وان كان من الصعب الامساك بطرف هذا المبدأ . وبفضل الكتابة ، وهى اكثر الفنون الاسلامية عروبة فى كل العالم واشرفها ، اكتسب الفن الاسلامى صفة « العربي » . والحقيقة ان شيئا ما لم يشحذ المشاعر الجمالية فى الشعوب الاسلامية كما فعل الخط العربي . ومقاييسه الجمالية تتلخص فى التاليف بين الاستقامة الهندسية العظيمة وبين اكثر الايقاعات اللحنية العذبة ، نقطباه هما : التوازن والخلود .

وبالمقارنة بين الخط الصيني والخط العربي مثلا يتضح الاختلاف الوظيفي بين كل منهما . فالصيني خط مرئى ( صورى ) يفضل استخدام الفرشاة بينما العربي صوتي ( سماعي ) يفضل تخطيط القلم الدقيق الذى يمكنه من التحديد والتضفير والايقاع المستمر . والصيني يسير فى خط راسى يذكر بعلم الآلهة النازلة من اعلى الى اسفل ، بينما العربي يسير افقيا من اليمين الى اليسار حيث موقع القلب ، فكأنه يتقدم من الخارج الى الداخل اى من الظاهر الى الباطن . والاسطر المتتالية افقيا فى الكتابة العربية تمثل جسم النسيج ، فهي رمز لحمته وسداته ، رمز عبور محاور الكون ، رمز عملية دوران الايام والشهور والسنوات.

واشهر الخطوط المستخدمة فى الزخرفة هي : الكوفى الذى يمثل الاستقرار او السكون ، والنسخى الذى يمثل السيولة او الحركة . ومن الكوفى أنواع ، هي : القائم والمزهر والمضفر . اما الخط الفارسى فهو نوع من النسخى اللؤلؤى ، له سيولة الهواء ، والمغربى يحتفظ بتوليفة قديمة من الكوفى والنسخى ، بينما التركى العثمانى شرقى ، ولكنه يحب تاليف انواع من العقد السحرية وتخطيط الشعارات ( الطرر ) . واغرب الخطوط هو ذلك المزيج من العربى والصينى لدى المسلمين فى مقاطعة سيكيانج .

واهم رموزالكتابة يتمثل فى التشبيه بين « كتاب العالم » و « شجرة الخليقة » ، وهما الرمزان المعروفان فى التصوف الاسلامى : فحروف الكتابة اشبه بالاوراق من الشجرة ، والكلمات والجمل تشبه الفروع ، واصل الشجرة هو حقيقة الكتاب الكلية .

هكذا حلت الكتابةفى الفن الاسلامى محل الصورة ، فى شكل آيات قرآنية ومدائح نبوية واشعار ماثورة ، ودخلت فى تأليف التوشيح الى جانب التوريق والتضفير ، وفى مدرسة السلطان حسن بالقاهرة تتمثل أجمل قطع الزخرفة فى افريز الخط الكوفى الذى يجرى على طول الحيطان عند تلاقيها بأصل القبة ، فهو يتدفق نحو الصحن وربما كان يدورحول كل الحوائط.وحروف هذا الخط كبيرة جدا، وهىتقف متعاظمة فى موجات متابعة من دروج الورق ( الطومارات ) ، فى حركة متوالية بفضل التضاد الذى يزيد فى صفائها القدسية . وهنا يحق للمؤلف أن يسجل : أن أصداء الآية القرآنية لاتظهر فى شكل مرئى كما تظهر فىهذا المكان .

## عناصر الفن الاسلامى ما بين الوظيفة والرمز :

عناصر الفن الاسلامى وثيقة الصلة بالشعائر الدينية ، رغم ان الاسلام لايعرف الطقوس كما هو الحال فى المسيحية . فوظيفة الفن المقدس الاساسيةهى تقديمالاطارالمناسب للشعائر ، الى جانب حمايتها واضفاء البهاء عليها . ومن هذا المعنى اشتق اسم الرواق فى بيت الصلاة فى المسجد ، تعبيرا عن الجمال الصافى . وفى اطار هذه الافكار ، ولما كان

الجسم يشارك فى اداء الصلاة تطلب الامر تطهيره بالوضوء الذى يؤكد حسن النية ، وهذا مايذكر بالعلاقة بين تطهير الجسم وبين المفهوم الجنسى فى الاسلام .

والوقوف والركوع والسجود فى الصلاة تعبر عن التميز عن الحيوان والخضوع لله ثم الاستسلام لقدرته ، وهى بعد ذلك تعبر عن علو الروح وافقية الوجود ثم البعد عن المنبع الالهى . **اما عن معادلة هذه الحركات فى الرمز بفلقة الصليب ، فامر لاندرى كيف تهيأ للمؤلف .**

ولقد كان لحركات الصلاة هذه اثرها فى فن الزى الاسلامى ، رغم انه لاتوجد ملابس كهنوتية فى الاسلام .

فالسنة النبوية تحدد طبيعة الملابس الاسلامية التي يجب ان تكون فضفاضة تخفى الجسم وتناسب حركاته فى الصلاة ، وتتصف بالبساطة الروحية التى تحفظ الهيبة . والعمامة على الرأس هنا تعبر عن عظمة الاسلام ـ وتغطية الراس تقليد سامى قديم يعبر عن رهبة التبجيل . وهذه السمات فى الملابس تخفى الاختلافات الاجتماعية ، باستثناء بعض ثياب رجال البلاط والزهاد . ولاشك ان غيبة الصور فى الفن الاسلامى كانت سببا فى اهتمام المسلمين بفن الملابس ، وهو الذى حقق استمرارها على المستويين الزمنى والاقليمى ، مما يعبر عن ايجابية الامة . وهنا يشير المؤلف الى ان تحول العرب والمسلمين الى الملابس الاوروبية يعتبر تحولا من حياة التأمل الى طريقة الحياة الحديثة بمعنى النزول الى المستوى الادنى ، فالملابس الاوروبية ابتكرت لتقضى على نماذج الحياة الاسلامية . والحق ان الملابس الاسلامية تعبر عن ان الانسان مخلوق فى هيئة الله ، لان كسوة الجسم تعنى الابتعاد به ، مثل الذهب ، عن أعين الناس .

ومع ذلك فالمحراب ليس مكانا مقدسا فى المسجد ، فوظيفته هى تحديد القبلة . ومع انه يمكن ان يكون مشتقا من الكنائس القبطية أو المعابد اليهودية ، فهذه مسالة عابرة ، والمهم ان جوفته تعود الى عالم الرمز العريض: فالعقد فى أعلاه يمثل السماء وقاعدته تمثل الارض . اما شكل الصدفة البحرية التى قد تشكل العقد فهى مرتبطة بالدرة التى خلق منها العالم ، فالمحراب اذن هو الكهف الذى يمثل القلب الذى يسمع كلام الله .

والمنبر ليس بكرسى الاسقف ولا عرش الملك ، بل يجمعهما معا بما يمثله من سلطة روحية ودنيوية . ودرجاته التى تتراوح ما بين ٣ درجات و ١١ درجة ، زودت في العصر السلجوقى بمظلة فى أعلاها وباب فى اسفلها مما زاد فى رمزية المنبر ، اذ اصبح سلم العالمين الذى يتدرج من عالم الجسد السفلى الى عالم النفس ثم الروح واخيرا العرش . أما ما جرت به العادة ، منذ وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، من عدم الجلوس على الدرجة العليا للمنبر فان ترك المستوى الاعلى خاليا له معان رمزية يمكن أن تتفق مع الرموز البوذية والمسيحية التي تعبر عن الوجود غير المرئي للعقل .

والقبة التي ترمز الى السماء تطورت فى العمارة الاسلامية حتى بلغت درجة الكمال عند الفرس ، وربما كان لها تأثيرها على قباب الطراز القوطى فى العمارة المسيحية ، رغم اختلاف النظرة الدينية . فالوحدة فى المسيحية اختلاف النظرة الدينية . فالوحدة فى المسيحية تكون مع الله بينما هى فى الاسلام وحدة للذاتها .

وفى الزخرفة يتكون التوشيح ( الارابسك ) من أشكال نباتية ( توريق ) واعمال هندسية متداخلة ( تضفير ) ، والاول يمثل الايقاع بينما يمثل الثانى حالة التبلور . والتوشيح ـ بما فيه من توريق وحدته الكرمة ، شجرة الحياة ، أو حشيشة اليهود ( الاكانتوس ) أو النخلة ، ومن حيوانات اسطورية ، تمثل

الاثر الاسيوى – يرمز الى حالة دائمة من الايقاع الكونى ، مع مراحل متغيرة وتكميلية من التطور والتوقف، ومن الانتشار والانقباض. واختصار الوحدة الزخرفية فى اشكالها الاساسية يتفق مع قوة باطنية فى كل الفن الاسلامى . فالاسلام دين العودة الى البدء ، أى اعادة الاشياء الى الوحدة .

والتضفير الهندسى الذى يقدم مساحات متناظرة بعضها ممتلىء وبعضها فارغ يتميز بالايقاع والتوازن ، وهو يؤلف عادة بين اشكال نجومية متعددة الاضلاع من طرز متنوعة . وليس من الضرورى أن يتمسك الصانع بالدائرة كقاعدة تقود الرسم ، فهذه مفهومة ضمنا ، والمهم انها تؤدى الى الاتساع من خارج الرسم المربع أصلا . واستمرار النظر الى التضفير يتحول الى نوع من التجربة الايقاعية المصحوبة برضاء عقلانى نابع من الانسجام الهندسى الكلى ، وهى فى النهاية تعبير مباشر عن فكرة الوحدانية الالهية الكائنة فى خلفية العالم المتنوعة بشكل لا نهائى .

وفى المقرنص أو الدلايات تأتلف الهندسة بالايقاع فى شكل غير تخطيطى ، بل فضائى كلية ، فهو يوجد فى القبة على شكل حنايا ومشكاوات تتكرر كخلايا العسل العنقودية تبعا لاشعاعات محاورها . فهو شكل يسمح بالانتقال من تدوير القبة الى تربيع قاعدتها ، وبذلك يتميز بصفتى السكون والايقاع بين كل من الشكل الكروى والشكل المكعب ، بأصولهما القديمة فى النموذج الكونى الذى تجسده السماء والارض .

وبهذا الشكل تتعدد العناصر فى الفن الاسلامى ، ورغم ذلك فان وحدتها توجد فى كثرتها . انها اشبه بتحليل الشعاع الضوئى الى طبقات من الطيف ، وبناء على ذلك فهى عناصر تأليف تجتمع معا لتشكل طرازا خاصا. واكثر من ذلك فالوحدة فى الفن الاسلامى هى بالضرورة فى الشكل الكلى للبناء الفنى ، وهى لا تتأتى عن طريق وظائف عناصره بل انها الوحدة ذاتها ، توجد فى كل مكان وزمان.

وكل مظاهر الفن الاسلامى تتجمع فى المدينة وهى تعبر ، باتصال مساكنها خارجيا وانفصالها داخليا، عن مبدأ الوحدة فى الكثرة، والكثرة فى الوحدة . والمدينة يمكن أن تعبر عن الجماعة الاسلامية ، وان كانت الجماعة أكبر من معناها ، من حيث أنها : دار الاسلام أى مرفأ النظام والسلام .

**الخلاصة :**

من هذه النظرات العامة فى لغة الفن الاسلامى ومعناه يتضح أن بوركارت تناول الموضوع من زاوية جديدة فعلا ، وأنه أضاف بعدا جديدا الى دراسة الفن الاسلامى ، هو : المغزى الباطنى أو الرمزى . واذا كان المؤلف قد قدم فى هذا المجال كثيرا من الافكار الجديدة حقا ما يفيد الباحثين فى التاريخ الاسلامى ايضا والتصوف ، فالذى يمكن ان نلاحظه بهذا الصدد هو أن تلك الدراسة خرجت بالفن الاسلامى ، وبضمنه العمارة ، فى كثير من المواضع من اطاره التشكيلى الواقعى الى رحاب الرمز والتصور والخيال ، مما قد لا يدركه الا المتخصصون فى علم الباطن ، أو أصحاب الشفافية الروحية ممن يمكنهم التأمل فيما وراء الطبيعة . والفن يكون عاليا ، كما هو معروف ، على قدر استيعاب الجماهير لمعناه. وهنا نسجل أن المسجد ــ الذى يمثل النموذج الاول فى الفن الاسلامى ــ سمى جامعا لاجتماع عامة المؤمنين فيه من أجل الصلاة . وبناء على ذلك فالخطورة فى تطبيق مثل هذا المنهج على الفن يكمن فى أنه قد يؤدى الى اجتهادات تخرج بالموضوع ، الذى هو مادى أصلا ، من نطاق الواقع والحس الى مجال الوهم والتخيل ، كما قلنا ابتداء .

هذا من وجهة النظر عامة ، أما فيما يتعلق بالتفصيلات فملاحظاتنا الرئيسية تتلخص فى أن المؤلف لم يبرز دور العرب فى

تكوين الفن الاسلامي ، ابان نشأته على الاقل. حقيقة انه بيَّن تكامل الدور الذي قام به الحضر والبدو في ميدان الفن ، ولكنه ظهر وكأنه غمط العرب حقهم عندما الح على انهم ظلوا فيمعظمهم بدوا لايعرفون الفن ولايحتاجون اليه ، بينما اظهر بدو آسيا الوسطى من الترك والمغول ، بل وبدو صحراوات افريقيا من البربر ، على أنهم اصحاب مواهب فنية ، يحسنون النظر في الاشياء والتأمل ، ولايكتفون بسماعها مثل العرب . والحقيقة ان العرب لم يكونوا في معظمهم بدوا ، بل ان كثيرا منهم مثل عرب الشام والعراق واليمن كانوا اصحاب حضارة عرفوا المباني العظيمة التي ما زالت آثارها باقية ، والفنون الصغيرة كذلك ، وحياة المباهج والترف ، مما يمكن ان يكون كثيرا من عناصر الفن الاسلامي الناشيء . بل ان كثيرا من واحات الجزيرة العربية عرفت الحياة الحضرية الراقية ، والمثل لذلك واحات اليمامة التي وجدت فيها المباني العالية التي عرفت باسم « البتل » والتي يمكن ان تكون نماذج أولى لمنارات المساجد المرتفعة ، ذات الشكل المربع ، مما اقيم في بلاد المغرب والاندلس .

واخيرا فان التأكيد على ارتباط الفن بالتأمل ، والاشارة الى أن الفصل بينهما هو ظاهرة اوروبية حديثة نسبيا ، نتجت عن الفصل بين الفن والمهن الحرفية ، ثم بين الفن والعلم ، مما ترك آثارا سيئة في الحضارة الاوروبية الحديثة ، فهو امر مقبول . واذا كانت الدعوة الى نبذ هذا التقليد الاوروبي ، وخاصة في اشكاله المظهرية ، مثل الملابس : حيث أشار المؤلف الى أن ارتداء المسلمين حاليا للملابس الاوروبية يعتبر نزولا من المستوى الاعلى الى المستوى الاسفل ، تعتبر هي الاخرى مقبولة ، فان لنا تحفظا كبيرا على المبالغة في ذلك ، والقول : ان الملابس الاوروبية اخترعت من أجل هدم اسلوب الحياة الاسلامية . حقيقة اننا لا نريد أن نصبح صورة ممسوخة من المجتمع الاوروبي ، ولكننا لا نحب أن تفهم هذه المقالة على أنها دعوة الى نبذ التقنية الاوروبية الحديثة ، حيث نرجو أن يكون لنا دورنا فيها ، مثلما نحب أن نحافظ فعلا على تقاليدنا الاسلامية ، من فنية وغير فنية ــ وهو التحدي الحقيقي الذي نواجهه في عصر العلم والتقنية الذي نعيشه .

* * *

# علم الاجتماع . الطلاب والمجتمع

عرض وتحليل : الفاروق زكي يونس

لعل من الظواهر التي استلفت نظر المشتغلين بالتعليم الجامعي فى الحقبة الاخيرة ذلك الاقبال الشديد من جانب الطلاب على دراسة العلوم الاجتماعية ، ومنها علم الاجتماع . ولم يقتصر الامر على أولئك الذين يتخصصون فى هذا الفرع او ذاك من العلوم الاجتماعية ، بل ظهرت اهميةهذه الدراسة بالنسبة للطلاب فى مجالات اخرى كالطب والهندسة ، حيث ظهرت اهمية المتغيرات الاجتماعية في مجال الصحة والمرض ، وفى بعض المشروعات الهندسية . بل اصبحت الدراسات الاجتماعية أساسية ولا غنى عنها فى المجال العريض للتخطيط والتنمية . والواقع ان انتشار هذه الظاهرة لم يكن قاصرا على الدول المتقدمة صناعيا فى الغرب ، بل تشهدها كثير من الدول النامية ، حيث الاعداد الكبيرة من الطلاب فى هذه الدول يتجهون الى دراسة العلوم الاجتماعية ، الامـر الذى ينبغـى أن يحظى باهتمام المسئولين عن تخطيط التعليم الجامعى والعالى فى هذه الدول ، بالشكل الذى يحقق استثمارا افضل لهذه الطاقاتالبشرية الشـابة على طريق التنمية المتكاملة اقتصاديا واجتماعيا .

وقد استجاب المشتغلون بالعلوم الاجتماعية لهذه الظاهرة بصور شتى ، من بينها الاهتمام المتزايد بتاليف الكتب الدراسية التي تعرض

* Jerome Rabow. (ed.), Sociology, Students and Society. Goodyear Publishing Co., California, 1972.

بطريقة او باخرى لمضمون علم الاجتماع وقضاياه الاساسية ، وتسد حاجة الطلاب الى المعرفة العلمية فى هذا المجال . والكتاب الذى نحن بصدده يمثل احدى النماذج التي تعبر عن هذه الاستجابة . ولعل الجديد فى هذا الكتاب ان المؤلف وضع فى الاعتبار طلاب علم الاجتماع في خطته لاصدار كتاب فى علم الاجتماع . وقد وضح ذلك من اختياره لعنوان الكتاب « علم الاجتماع ، الطلاب ، والمجتمع » متوخيا ضرورة الربط بين العلم وبين طلاب العلم وبين المجتمع باعتباره موضوع علم الاجتماع ومحصلته وقد استفاد المؤلف جيروم رابو Jerome Rabow فى اصداره لهذا الكتاب من تجربته فى تدريس علم الاجتماع ، حيث يشغل وظيفة عضو فى هيئة التدريس بجامعة كاليفورنيا الامريكية بمدينة لوس انجلوس. ومن ثم ، فمن البديهي ان يعكس هذا الكتاب القضايا الاساسية لعلم الاجتماع فى الولايات المتحدة الامريكية واهتمامات الطالب الامريكي فى دراسته لهذا العلم . على أن ذلك لا يستبعد امكانية الاستفادة من هذا الكتاب وغيره بالنسبة لتدريس علم الاجتماع فى الوطن العربي ، خاصة وان هناك حركة نشطة لتاليف الكتب الدراسية فى علم الاجتماع، امام الاقبال المتزايد من جانب الطلاب على هذا الفرع من الدراسة.

يمهد الكاتب لموضوع هذا الكتاب بالاشارة الى الدافع لاصداره ، ويشير فى هذا الصدد الى ان الحركة الكبيرة التي شهدها علم الاجتماع الامريكي خلال السنوات العشر السابقة على ظهور الكتاب تكشف عن ظاهرة جديرة بالنظر وهى عدم الاتفاق على اسلوب واحد لتقديم هذا العلم للطلاب الجدد ، علما بان هؤلاء الطلاب ينشدون الواقعية والامانة فيما يتعلمون عن الوسط الاجتماعي المحيط بهم . وفي اعتقادى ان هؤلاء الطلاب بخصائصهم وقيمهم واهتماماتهم الشخصية قد ساهموا كثيرا فى ظهور اتجاهات جديدة ومتنوعة فى تدريس علم الاجتماع ، كما ساهموا فى التمهيد لاتجاه جديد بالنسبة للكتب الدراسية المستخدمة فى المقررات المبدئية لعلم الاجتماع .

على ان ثمة اسبابا اخرى ساهمت بدورها فى ظهور الكتب الدراسية فى علم الاجتماع باعداد كبيرة فى السنوات القليلة الماضية ، منها الزيادة المطردة فى اعداد المشتغلين بهذا العلم نظريا وتطبيقيا ، الامر الذى اثار كثيرا من التحديات في هذا الفرع ، الى جانب التضخم المتزايد فى اعداد الطلاب الذين يتخصصون فى علم الاجتماع . ولعل جاذبية هذا العلم ترجع الى تركيزه على الحياة الاجتماعية فى جملتها . ونظرا لأن الحياة الاجتماعية المعاصرة قد تبدو فى بعض جوانبها ناقصة مبتورة ، كما تبدو فى جوانب اخرى خالية من اى مضمون او معنى ، يصبح على المشتغلين بعلم الاجتماع ضرورة الاستجابة لهذه الظواهر ، وان يوجهوا دراساتهم نحو النماذج الكلية فى داخل المجتمعات وفى غيرها من الوحدات الاجتماعية .

هذا الكتاب اذن ، وفى نظر صاحبه ، محاولة للنظر الى المشاكل الملحة للعصر الذى نعيشه في ضوء علم الاجتماع ، باعتبار ان محور الدراسة هو التنظيم الاجتماعي . علاوة على ذلك فان دراسة علم الاجتماع يمكن أن تساعد على بلورة اهتمامات الطلاب وقيمهم ، بل واعادة صياغة هذه الاهتمامات والقيم . ان المشتغلين بهذا العلم لا يقتصرون على وصفه وتحليل وفهم العمليات التي تنمو من خلالها الحياة الاجتماعية او اى تنظيم اجتماعي ، كيف تكون الوحدات الاجتماعية وما هي العوامل التي تؤدى الى تفكك هذه الوحدات . حقيقة أن جانبا كبيرا من الدراسات الاجتماعية المعاصرة يدور حول تلك الظواهر المتصلة بالعلاقات بين الناس . وهذه الظواهر ، وان كانت تمثل جانبا هاما من دراسة التنظيم الاجتماعي ، الا انها لا تقوم مقام هذه الدراسة . ومن ثم كان لا بد من التمييز بين دراسة الفرد ودراسة التنظيم الاجتماعى ، وكيف يمكن لمفهوم التنظيم الاجتماعى ان يساعد على تحليل وفهم الحياة

الاجتماعية . وفى هذا الاطار يؤكد الكاتب وجهة نظره والتى تتمثل فى **ان علم الاجتماع هــو دراسة التنظيم الاجتماعى** Social Organization والواقــع ان هــذا الاتجـــاه ليس جـديدا تماما فى عــلم الاجتمـــاع ، فقــد سبقه اليه عدد من علماءالاجتماع . ولذلك فقد استدرك الكاتب منذ البداية مشيرا الى ان هذه النظرة لا تمثل فى الواقـــع انحرافا عـــن الفكـــر السوسيولوجي التقليدى . ولكن هذه النظرة قد ساعدته على اختيار القراءات التي تضمنها هذا الكتاب . فالكتاب ليس من نوع الكتب المؤلفة ، ولكنه من ذلك النوع الذى يتضمن مجموعة من المقالات والبحوث والدراسات يقوم الكاتب بالتنسيق فيما بينها والتقديم لهـا والتعليق عليها وفقا لخطة معينة تبرز القضايا الاساسية والمفاهيم التي يريد الكاتب ان ينقلها للطلاب . والخطة التي سار عليها الكاتب فى اصدار هذا الكتاب قامت على اختيار مادته من بين الانتاج العلمى الغزير للمشـتغلين بعلـم الاجتماع خاصة والعلوم الاجتماعية عامة ، ثم صار تنسيق هذه المواد لمناقشـــة اربعـــة موضوعات اساسية هي على التوالى :

١ ــ مقدمة حول المفاهيم الاساسية فى علم الاجتماع .

٢ ــ صورة الانسان فى المجتمع .

٣ ــ انماط التنظيم الاجتماعى .

٤ ــ خلفية المجتمع المعاصر .

**وفى اطار هذه الموضوعات الاساسية ينقسم الكتاب الى خمسة عشر فصلا يبدأ** كل فصل بمقدمة للكتاب يتناول فيها بالعرض والمناقشة النظريات والمفاهيم الاساسية المتصلة بدراسة الجوانب المختلفة للتنظيم الاجتماعى ، كما يقدم فيها الكاتب للقراءات التاليـــة . هــذه القراءات تتضمن المقالات أو البحـوث التـي اختارها الكاتب لتوضيح المفاهيم المعروضة . وقد حرص الكاتب في اختياره لهذه القراءات على ان تكون ممثلة للقديم والحديث ، تحقيقا للتوازن بينها ، مع عدم اغفال النظرة التاريخية لعلم الاجتماع . ولذلك فقد تضمن الكتـــاب سبعة واربعين مقالا وبحثا تغطى الموضوعات الاساسية وفروعها المختلفة التي يتكون منها الكتاب الذى يقع فى ستمائة وتسع وثمانين صفحة والذى نشر عام ١٩٧٢ م ، وها نحن نعرض للافكار الاساسية فيه .

**اولا : مقدمة حــول المفاهيم الاساسية :**

تطرح المقدمة اهم قضايا البحث الاجتماعى ، وتناقش اهداف علم الاجتماع واستخداماته ، كما تعرض للتحليل السوسيولوجي من ناحية مستويات هذا التحليل ، مع دراسة للعوامل الخارجية التي تؤثر فى الجماعات ، وتربط فيما بينها . وقبل الدخول فى اية تفصيلات يعرض الكاتب بعض القضايا للمناقشة فى شكل اسئلة :

١ ــ ما هى اهداف المرحلةالجامعيةالاولى ؟

٢ ــ ما هي الحرية الاكاديمية ؟

٣ ــ هل للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية ان يقوموا بدور نشط فى السياسة ؟

٤ ــ هل عليهم ان يعملوا من اجل التغيير ؟

٥ ــ كيف يمكن ان يكون علم الاجتمـــاع مفيدا لك ؟

فى هذا الاطار يدور البحث حول اغراض علم الاجتمــاع واستخداماتــه ، وحــول دور المشتغلين بهذا العلم وعلاقتهم بالمجتمع .

ان المعارف العلمية المستمدة من التحليلات السوسيولوجية تزود الطالـب ، بل تـزود المواطن العادى فى المجتمع بالادوات التي يمكن من طريقها تثبيت الاوضاع القائمة فى الوسط المحيط بهم أو تعديل هذا الوسط . حقيقة ان علماء الاجتماع قد شـغلوا بوصف وتحليـل الاحداث الاجتماعية اكثر من اشتغالهم في معظم

الاحيان بتغيير مجرى الاحداث . ولكن علم الاجتماع بتركيزه على انساق الحياة الاجتماعية وبناء الاحداث الاجتماعية انما يقدم اطارا للانشطة التي تعمل على احداث التغيير . وهنا يستطيع علم الاجتماع أن يكشف عن الامكانيات التي تستحوذ عليها الطبيعة الانسانية ، كما يكشف عن جوانب النجاح او الفشل في الجهود المشتركة للانسان ، الى جانب تعميق احساس الطالب بعلاقاته مع الاخرين . ومع هذه الفوائد المشار اليها فان النقاش لا ينقطع حول قضية الاهتمامات النظرية والتطبيقية لعلم الاجتماع .

**الاطار النظري لعلم الاجتماع :** جرت العادة على النظر الى علم الاجتماع باعتباره العلم الذى يدرس الحياة الانسانية الجمعية . ولكن بعض العلوم الاجتماعية الاخرى تعنى كذلك بدراسة الانسان ومظاهر سلوكه ، مثل علم النفس والانثروبولوجيا والاقتصاد والعلوم السياسية . فما هي اذن الخصائص التي تميز نظرة علم الاجتماع ودراسته ؟ وماذا يستفيد الطالب من دراسته لهذا العلم ؟ ان الاجابة على هذه التساؤلات ترتبط بطبيعة التحليل العلمي الذى يقوم به كل فرع من العلوم الاجتماعية ومحور هذا التحليل . وهنا يشير الكاتب الى اربعة اشكال من التحليلات العلمية يطلق عليها الكاتب « مستويات التحليل » Levels of Analysis على أساس أن كل شكل منها يختص بتحليل السلوك الانساني من زاوية معينة ، ومن ثم فلا بد من التمييز بينها حتى يمكن التعرف على خصائص الاطار النظرى لعلم الاجتماع . هذه المستويات هي : المستوى العضوى — النفسى — الاجتماعي — الثقافي .

ينظر التحليل العضوى للانسان ككائن حي ومن ثم يشمل مجالات اكاديمية كالاحياء والطب . اما المستوى النفسى فينظر للانسان كشخصية ويشمل علم النفس والتحليل النفسي . والمستوى الاجتماعي ينظر للانسان كطرف في علاقة اجتماعية ، ويشترك مع علم الاجتماع في هذه النظرة العلوم السياسية والانثروبولوجيا الاجتماعية . واخيرا يأتي المستوى الثقافي الذى يشمل عدة موضوعات كالفلسفة والقانون والادب واللغات وكلها ينظر للانسان كحامل لافكار ثقافية مشتركة . وعلى الرغم مما يبدو من تداخل بين هذه المستويات فما زال لكل منها ذاتيته وحدوده .

كيف السبيل اذن الى فهم علم الاجتماع والتمييز بينه وبين غيره من العلوم الاجتماعية ؟ ان علم الاجتماع في نظره هو ذلك العلم الذى يختص بدراسة الانسان على أساس من الكشف عن المبادىء والقوانين التي تحكم حياة الجماعة . ومن ثم فان اهم ما يتميز به علم الاجتماع عن غيره من العلوم الاجتماعية هو تلك النظرة العامة او الشاملة . انه لا يقتصر على هذا النمط او ذاك من انماط السلوك الانساني ، ولكنه يعنى بحياة الجماعة في جملتها . وهكذا تصبح الجماعة هي وحدة التحليل باعتبار ان الجماعة كيان مستقل ومتميز عن خصائص الاعضاء المكونين لها سواء الخصائص العضوية او الشخصية . فالجماعات اذن هي وحدات التحليل والدراسة في علم الاجتماع ، وتتميز الجماعات بالاتي :

١ — انها وحدات يمكن تناولها بالدراسة والبحث .

٢ — انها وحدات ذات خصائص جمعية متميزة .

٣ — ان خصائص الجماعة مرتبطة بشكل منظم بغيرها من الخصائص .

٤ — تؤثر خصائص الجماعة في افرادها ، في اتجاهاتهم ومشاعرهم ومعتقداتهم والمعاملات الدائرة فيما بينهم .

**وقد عنى الكاتب بتوضيح هذه الافكار من خلال دراستين اجريتا على اساس تجريبي دارت احداهما حول انماط الاتصال واثرها على**

**اداء الجماعة ، بينما عنيت الاخرى بتحليل العلاقة بين القيادة والجماعة .**

واذا كانت الجماعة هي وحدة التحليل فى علم الاجتماع بحيث لا يتسنى فهمها بوصف وتحليل خصائص الافراد المكونين لها ، فيجب ان نتذكر فى نفس الوقت ان الجماعات والتنظيمات الاجتماعية لا تعمل فى فراغ . انها توجد جميعا فى مكان معين وزمان معين كذلك ، ثم انها تتأثر بعوامل لا تتعلق بخصائص الجماعة او الافراد . وترجع اهم هذه العوامل الى ثلاث : السكان ـ البيئة ـ التكنولوجيا .

واذا كان لخصائص السكان اهمية خاصة من حيث تأثيرها على التنظيم الجمعي لكل الجماعات ، فان البيئة كذلك تحتل مكانا رئيسيا فى ذلك الاطار الذى يؤثر على الجماعات . حقيقة ان الحتمية الجغرافية لم تعد مقبولة عند معظم علماء الاجتماع حيث اصبح الانسان قادرا على التحكم فى البيئة الخارجية ، ومع ذلك فلا يمكن اغفال المشاكل الجديدة التي تشهدها المجتمعات المعاصرة والمتعلقة بالتلوث المستمر في البيئة ، فى الماء والهواء والتربة ، بالشكل الذى يؤكد حقيقة اعتماد السكان والجماعات اعتمادا واضحا على البيئة . على ان ذلك لا يمنع من الاشارة الى ان موقف الجماعات من البيئة يرتبط الى حد كبير بعلاقة الانسان بالطبيعة وموقفه منها ، وهل هو سيد للطبيعة او تابع لها ، الامر الذى يتضح بمقارنة المجتمعات الغربية ببعض المجتمعات التقليدية فى هذا الصدد على ان سيادة المجتمعات الغربية على الطبيعة ليست بالضرورة كلها خيرا ، فقد ادت الى تخريب للوسط الطبيعي وتبديد لا مبرر له ، الامر الذى ادى الى ظهور تنظيمات اجتماعية تعمل على تغيير سلوك الانسان نحو الموارد الطبيعية.

بقيت الاشارة الى العنصر الثالث وهو التكنولوجيا والذى يتخذ اهمية خاصة فى المجتمعات الصناعية الحديثة حيث اصبح عاملا رئيسيا ومؤثرا فى التغير الاجتماعي وفى نوعية الحياة الجمعية المترتبة عليه . وقد عبرت الكتابات الاولى لكارل ماركس عن العلاقة بين نوعية التكنولوجيا ومضمون العلاقات الانسانية فى الصناعة حيث ادت هذه التكنولوجيا الحديثة الى ظاهرة الاغتراب بالنسبة للعمال . وان كانت احدى الدراسات الحديثة قد اشارت الى التفاوت فى ظاهرة الاغتراب نسبة لنوع الصناعة التي يمارسها العمال . ومع ذلك فما زالت التكنولوجيا الحديثة تمثل احدى التحديات الكبرى للمجتمع الانساني المعاصر .

## ثانيا : صورة الانسان فى المجتمع :

تناولت المقدمة العامة المفاهيم الاساسية ودور علماء الاجتماع والاطار الذى تعمل فيه الجماعات والتنظيمات الاجتماعية . بعد ذلك ينتقل الكتاب الى دراسة الانسان في المجتمع وتتم هذه الدراسة من خلال ظواهر اساسية ثلاث يشارك فيها الانسان ويتأثر بها ، هذه الظواهر هي **الثقافة والتفاعل والتنشئة الاجتماعية .**

### * الثقافة :

ان التكنولوجيا باعتبارها احدى المتغيرات الاساسية والمؤثرة في التنظيم الاجتماعي تعتبر جزءا من ظاهرة أعم واشمل هي الثقافة . وعلى الرغم من عشرات التعريفات التي ظهرت لمفهوم الثقافة فيمكن تلخيص اهم مميزاتها فى انها ظاهرة تخص كل الناس ، على اساس انها من الامور المكتسبة بالنسبة لكل افراد المجتمع، يكتسبها الفرد بعضويته فى مختلف الجماعات . تبنى الثقافة على الاسس البيولوجية للانسان وتستثمر قدراته الفائقة على التعلم . على ان الانسان لا يخضع لغرائزه خضوعا مطلقا ، ومن ثم كان هذا التنوع الواضح فى الحياة الانسانية. مثال ذلك موقف المجتمعات الانسانية من الزواج حيث يأخذ بعضها بتعدد الزوجات

وياخذ البعض الاخر بنظام الزوجة الواحدة ، بل ان تحريم الزواج بين الاقارب يتخذ اشكالا عدة فى مختلف المجتمعات ، الامر الذى ادى الى نشوء ظاهرة النسبية الثقافية ، حيث ترد الاختلافات فى الانماط الثقافية الى الطبيعة الانسانية المرنة .

ولكن لماذا يعنى علماء الاجتماع بالثقافة ؟ ان الرد على ذلك يرتبط بمستوى التحليل الثقافى السابق الاشارة اليه . حقيقة ان الثقافة تنمو فى الجماعة الانسانية ولكنها تصبح مستقلة عن اعضاء الجماعة ، بل وعن الجماعة ذاتها . وبتداخلها مع المستوى الاجتماعى تصبح الثقافة عملية ديناميكية تؤثر فى اعضاء الجماعة، وفيما يقومون به من أنشطة . ومن ثم فان التنظيمات الاجتماعية لا تنمو وتطرد بدون الثقافة . وقد صار توضيح هذه الافكار من خلال ثلاث مقالات احداها تدور حول نسبية الثقافة ، والاخرى عن ثقافة احياء الزنوج فى العاصمة الامريكية واشنطن ، والثالثة دراسة اجراها أحد علماء الاجتماع عن احدى القبائل البدائية فى شمال امريكا .

## * التفاعل :

اذا كانت الثقافة تشكل التوقعات العامة للسلوك والقيم السائدة فى الجماعات ، فان التفاعل يشكل اختيارات الافراد وسلوكهم وما يقومون به من اعمال، ويشير التفاعل الى عملية التأثير المتبادل بين الافراد . انه العملية التي بمقتضاها يسلك الافراد ، آخذين فى الاعتبار اعمال الاخرين ونواياهم وافكارهم .

ان التفاعل الاجتماعى قد يحدث مرة واحدة وينتهى عند هذا الحد ، ولكنه قد يتكرر بشكل مطرد ، الامر الذى يؤدى الى نمو علاقة اجتماعية فالعلاقات الاجتماعية فى معظم الاحيان تتضمن التفاعل ، ومن ثم يصبح التفاعل أصل العلاقة . ولما كانت العلاقات الاجتماعية ضرورية لنمو التنظيم الاجتماعى ، ونسبة لان التفاعل الاجتماعى عملية مستمرة توجد طالما وجدت العلاقات والجماعات ، اصبحنا امام ظاهرة التأثير المتبادل بين التفاعل والعلاقة والتنظيم . حينما يختلط مضمون العلاقات الاجتماعية ( التأثير والتكيف المتبادل ) بالمعانى الثقافية يظهر التنظيم الاجتماعى . وتتميز الجماعة او التنظيم الاجتماعى عن العلاقة بدرجة التعاون بين الاعضاء ، والشعور بالانتماء لدى هؤلاء الاعضاء ، وقدرتهم على المحافظة على الجماعة والدفاع عنها ضد البيئة الخارجية . وقد عنى الكاتب بزيادة توضيح هذه الافكار من خلال مقالات ثلاث تدور فى جملتها حول التفاعل فى مواقف مختلفة مثل مقابلة بين أحد المحامين وعميل له ، ومقابلة بين معالج نفسي وعميله ، كما عرض لنمط خاص من العلاقات والتفاعلات بين فتاة مصابة بالشيزوفرنيا وبين عائلتها وطبيبها المعالج ، وبينها وبين غيرها من المرضى خلال ثلاث سنوات شاقة ومضنية فى احدى المستشفيات بالولايات المتحدة ، واخيرا تعرض الكاتب من خلال احدى المقالات لاكثر انواع العلاقات الانسانية تركيبا وهي علاقة الحب .

## * التنشئة :

اذا كانت الثقافة توفر الاطار العام للتعلم والتفاعل ، فان عملية التعلم ذاتها ، تعلم أحكام الجماعة ومعتقداتها ، والتي بمقتضاها يصبح الفرد عضوا بالجماعة ، تعرف هذه العملية بالتنشئة . التنشئة اذن هي العملية التي عن طريقها يتمثل العضو الجديد عناصر الثقافة. انها العملية التي تنتقل من خلالها توقعات الجماعة الى الافراد عن طريق اللغة كتابة او شفاهة ، وحتى عن طريق الحركات والاشارات . او بمعنى آخر تعمل التنشئة على تحويل الكائن الحي ( المستوى العضوى ) الى شخصية ، والشخصية الى فرد اجتماعى ، ذلك الفرد الذى يستطيع ان يوجه سلوكه الوجهة التي تتفق مع توقعاته وتوقعات الآخرين . وتصبح التنشئة من جانب المجتمع هي العملية

التي بمقتضاها تنتقل ثقافة هذا المجتمع الى الافراد الجدد حتى يستوعبوا اسلوب الحياة الذى ارتضاه المجتمع ، وهي بالنسبة للفرد اسلوب تنمية الشخصية ، فانها تعمل على تنمية القدرات والمعايير والاحكام والاتجاهات والدوافع ، والتي في مجموعها تكون الشخصية .

على ان التنشئة لا تعنى الخضوع الاعمى لاحكام الجماعة واسلوب الحياة الجمعى . ان الفهم التقليدى للتنشئة يغفل الدور النشط والخلاق للطفل أو الشخص البالغ . فالواقع ان اكتساب الخبرات الجديدة عملية مستمرة طوال حياة الانسان . اذ كلما انتقل الفرد من عمل الى آخر ، او من حي سكني الى اخر فانه يستقبل مرحلة جديدة فى حياته بما تحمله من توقعات جديدة ومختلفة ، كما يحدث فى حالة الزواج مثلا ، وعن طريق التمثل او الاستيعاب — تلقى قيم الجماعة واحكامها وجعلها جزءا منا دون حاجة الى تدخل خارجي — يتم تقبل التوقعات والالتزامات الجديدة . ليس معنى ذلك ان تمثل الفرد يقتصر على مجرد هضم الثقافة ومعاييرها ، لان ما يستوعبه الطفل او البالغ انما يتأثر بمستوى الذكاء ، ومن المعروف ان الذكاء ليس بظاهرة ثابتة ، ولكنه يتغير مع السن والتجربة . ومهما يكن من أمر فان التنشئة وظيفة هامة فى تكامل الفرد مع الاخرين ، والنظر الى الذات من خلال الاخرين . اضف الى ذلك ما تؤديه التنشئة فى مجال تنظيم وحسن سير العمل فى الوحدات الاجتماعية من خلال توزيع المراكز والادوار الاجتماعية بين الاعضاء ، فالسلوك فى اى وحدة اجتماعية يعتمد على المركز الذى يشغله كل شخص فى الجماعة ومن ثم لا يتوقع ان يسلك كل الاعضاء بنفس الطريقة ، لان كل مركز يحدد لشاغله حقوقه والتزاماته ، وهكذا يسلك الفرد طبقا للمركز الذى يشغله فى تنظيم الجماعة . وتنتهي دراسة التنشئة والذات الى الافتراضات الاتية :

١ — ان صورة الذات تستمد من استجابة الاخرين للذات .

٢ — تحكم الاخرين في استجابتهم للذات قواعد منظمة لسلوك الناس فى مختلف الادوار .

٣ — تعكس الذات ادوارا يقوم بها الناس .

٤ — تعمل التنشئة على خلق الدافع نحو السلوك المناسب لكل دور .

وقد عني الكاتب بصفة خاصة بالتنشئة بالنسبة للنساء وخاصة فى المجتمع الامريكي ، حيث يرى ان هناك جوانب مختلفة للتفرقة ضد النساء تحتاج الى الفهم والدراسة على اساس ان تحرير المرأة يدعم حرية الذكور والاناث على حد سواء .

## ثالثا : انماط التنظيم الاجتماعي :

تطرق الموضوع السابق الى الطرق التي بمقتضاها تعمل التنشئة من خلال التفاعل على تنمية وتدعيم الانماط الثقافية فى الجماعات ، ومن ثم كان لا بد من دراسة هذه الانماط ذاتها . ونسبة لان الحياة المنظمة للجماعة الانسانية تنتشر فى كل مكان ، اصبح من المناسب طرح فكرة التنظيم الاجتماعي ذاتها ، ماهيتها واشكالها .

**يعرف الكاتب التنظيم الاجتماعي بانه يشير الى تلك الظاهرة التي تتوسط بين الناس وبين البيئة التي يعيشون فيها ، حيث تساعدهم على تنسيق الادوار التي يقومون بها سعيا وراء غرض مشترك** . ومن ثم يوجد التنظيم الاجتماعي بالنسبة للناس فى احجام مختلفة حيث يتراوح بين جماعة صغيرة الى مجتمع كبير . يوجد التنظيم الاجتماعي اذن حيثما يوجد النشاط الجمعي ، وحيثما يوجد أناس تربطهم علاقات بعضهم بالبعض ، وحيثما يقومون بعمل واحد ، او يتنافسون على اعمال معينة . يوجد التنظيم الاجتماعي فى كل اشكال العلاقات المتبادلة والتفاعلات التي تربط افراد الجماعة بعضهم بالبعض ، ويعمل على تيسير الوصول الى الاهداف الفردية والجمعية .

ونسبة لان الجماعات تختلف عن بعضها البعض وخاصة في قابليتها للبقاء والاستمرار ، كان لا بد من التساؤل عن المعايير التي يمكن استخدامها لتقييم التنظيمات الاجتماعية . وتحتل هذه القضية اهمية خاصة لان للتنظيمات الاجتماعية في نظر الكاتب حياة تتجاوز حياة الافراد المكونين لها ، الى جانب العوامل الفردية لنمو اي تنظيم وبقائه واستمراره . وهنا يشير الكاتب الى ان معرفتنا ، ولسوء الحظ ، محدودة للغاية بالنسبة للعوامل التي تسهم في نجاح او فشل التنظيمات الاجتماعية ، حيث ان الدراسات التي تعرضت لهذا الموضوع محدودة للغاية . على ان ذلك لا ينفي حقيقة ان للوحدات الاجتماعية مقومات لازمة لبقائها واستمرارها . فالتنظيمات الاجتماعية قد تحقق النجاح ، وقد يصيبها الفشل ، بل انها قد تتنازع مع بعضها البعض . على انه للحكم على جماعة منظمة بانها سوف تستمر او تنتهي ، تسود غيرها او ترضخ لغيرها ، يعتبر من المشاكل الفكرية والتي يمكن فهمها ، في نظر الكاتب ، على ضوء معايير ثلاثة هي :

الاستقرار ، الفعالية ، التكامل . ومن ثم يمكن استخدام هذه المعايير لتقييم اي تنظيم اجتماعي من الاسرة الى المجتمع . انه يعني بالاستقرار ما يتمتع به التنظيم من قوة ومرونة كافية تساعده على البقاء خلال الزمن . اما الفعالية فتشير الى قدرة التنظيم على تحقيق الاهداف الجمعية ، او اهداف الوحدات المكونة له .

في حين ان التكامل يعني التنسيق الجيد بين الاجزاء او الوحدات التي يتكون منها التنظيم ، وما يؤدي اليه هذا التنسيق من تضامن بين هذه الوحدات .

### * الولاء للجماعة :

لعل من ابرز خصائص الجماعات المنظمة هي تلك الانماط من الولاء التي تربط الانصار بعضهم ببعض وتربطهم بالجماعة . ان الولاء للجماعة يرتبط بمدى جاذبية الجماعة ومدى التماسك بين اجزائها . وجاذبية الجماعة تعتمد على امور كثيرة منها اهداف الجماعة وحجمها ومكانتها في المجتمع . اما التماسك فيشير الى نمط العلاقات الذي يحافظ على بقاء الافراد في الجماعة بعد ان انجذبوا اليها .

ويعتمد التماسك على جاذبية الانشطة التي تمارسها الجماعة بالنسبة لافرادها ، كما يعتمد على التنسيق بين جهود هؤلاء الاعضاء . فالتنظيمات الاجتماعية المتماسكة هي تلك التي يعمل افرادها معا لتحقيق اهداف الجماعة ، ويتحملون مسئولياتهم فيما تقوم به الجماعة من نشاط . هذه الجماعات لا تكتفي بتدريب افرادها على الولاء لها والالتزام بمبادئها ، بل انها تمجد الروابط التي تربطهم بهامن خلال الاحتفالات والطقوس المختلفة . على ان بعض الجماعات قد يعجز عن الاشباع التام لرغبات الاعضاء واحتياجاتهم ، ومن ثم يتجهون الى عضوية جماعات اخرى ، الامر الذي يؤدي الى تعدد الولاء بتعدد الجماعات التي ينتمي اليها هؤلاء الافراد ، بل قد ينشأ التنافس بين الولاءات بالشكل الذي يثير بعض المشاكل للتنظيم ذاته ، او بين التنظيمات بعضها والبعض الاخر . بقيت الاشارة الى ان الجماعة قد تشهد نوعا من الصراع بين اجزائها . هنا الصراع قد يبدو نقيضا للتماسك ، ولكنه ليس بالضرورة كذلك ، لان الصراع في بعض الاحيان قد يزيد من تماسك الجماعة .

### * التبادل الاجتماعي :

يستطرد الكاتب في عرض الخصائص الرئيسية للجماعات المنظمة فيرى ان التبادل بين الوحدات المكونة للجماعة او بين الجماعات بعضها والبعض الاخر لا يقل اهمية عن الولاء للجماعة . فاذا كان الاعضاء يرتبطون بعضهم بالبعض عن طريق الولاء ، فان نمط التبادل الاجتماعي يساعد على تحقيق درجات اقل او اكثر من هذا الولاء ، الامر الذي يشير

الى ارتباط هذه الانماط بعضها بالبعض لمساندة الجماعة . يقوم التبادل على حقيقة اساسية في العلاقات الانسانية مؤداها حاجة الفرد المستمرة للاخرين واعتماده عليهم في اشباع احتياجاته، ويعمل التبادل على تيسير الاتصال بين الناس اشباعا لاحتياجاتهم . وهكذا يؤدى التبادل الى انسياب السلع والخدمات والمشاعر والافكار بين الوحدات الاجتماعية ، وبين الاعضاء في هذه الوحدات. ويقوم التبادل في نفس الوقت على تقسيم العمل باعتباره حقيقة بنائية اساسية لكل التنظيمات الاجتماعية . ومن هنا كانت العلاقة بين تقسيم العمل وبين التبادل باعتباره احدى خصائص الجماعة . ويشير مفهوم تقسيم العمل الى تنوع الادوار والمراكز التي يشغلها الافراد في الجماعة ، ويقوم هذا التنوع في المجتمعات البسيطة على اساس الجنس او السن او القدرات الجسمية . والواقع ان التمييز بين الادوار والمراكز على اساس السن او الجنس قائم في كل المجتمعات من البسيط الى المركب . ولكن لا بد ، لكي يصل المجتمع الى درجة عالية من التنوع الوظيفي، من نمو التكنولوجيا ، ومن وجود نظام اقتصادى ينتج كميات اكبر من السلع لاعالة المتخصصين . وهكذا تعمل التكنولوجيا المتقدمة على انتاج فائض يمكن المجتمع من اعالة المتخصصين في الشئون الاجتماعية والثقافية والدينية ، والذين يشاركون بشكل مباشر في الانتاج .

### * الضبط الاجتماعي :

**ان التنظيم الاجتماعي هو في النهاية محصلة التساند بين ثلاثة انماط هي الولاء والتبادل والضبط الاجتماعي . ومن ثم يصبح الضبط نمطا ثالثا للتأثير في سلوك الافراد عن طريق القواعد الآمرة ، تلك القواعد التي تتضمن القدرة على فرض الجزاءات . والواقع ان القوة كافية في كل العلاقات الاجتماعية ، والجزاءات موجودة في كل الادوار الاجتماعية . وتصبح القوة بهذا المعنى ظاهرة مقبولة ، بل تعتبر** ظاهرة مشروعة . ومن ثم كان وجود ادوات الضبط الاجتماعي كرجال البوليس مظهرا لاضفاء الشرعية على القوة من جانب التجمع الانساني الحديث . على ان القواعد الامرة التي يتم عن طريقها ضبط سلوك الافراد تختلف في مدى تقبل الناس لها . فاذا انتشرت هذه القواعد وتقبلها الناس بحيث تصبح جزءا من شخصية الافراد ، تصبح بصدد ما يسميه الكاتب النظام المعيارى Normative Order هذا النظام يتضمن القواعد والاحكام التي تقوم بترشيد سلوك الافراد الذين يشغلون مراكز مختلفة ، ويقومون بادوار متنوعة داخل الجماعة .

### رابعا : خلفية المجتمع المعاصر :

اذا كانت الاجزاء الثلاثة الاولى من الكتاب قد خصصت في معظمها للمفاهيم الرئيسية التى يستخدمها علماء الاجتماع في تحليل الحياة الاجتماعية المنظمة ، وما يسودها من أنماط ويجرى فيها من عمليات دون التركيز على حقب تاريخية بعينها ، فان الجزء الاخير من الكتاب ، والذى يعرض لخلفية المجتمع المعاصر ، محاولة لتزويد الطالب بدراسة وصفية عامة للخلفية التاريخية للمجتمع الحديث ، على اساس أن التعرف على المجتمعات القديمة والتطورات الرئيسية التى مرت بها ضرورى للتعمق في فهم الحياة المعاصرة والانسان الحديث . وكان اسلوبه في هذه الدراسة هو البدء باستعراض الاتجاهات الرئيسية في تحليل التغير الذى طرأ على المجتمعات الانسانية ثم ينتقل الى وصف التنظيم الاجتماعى لسلسلة من الاشكال الاجتماعية التى تطورت فيها المجتمعات الانسانية وهى على التوالى : المجتمعات الشعبية، الاقطاعية، قبل الصناعية، والحضرية الزراعية Folk. Feudal, pre-industrial & urban-agrarian Societies ومن هنا اشار الكاتب بايجاز الى نظرية سيرهنرى مين (١٨٥٤) عن التطور من مجتمعات

تبنى على المركز او المكانة الى مجتمعـــات تقوم على التعاقد . ونظرية فرديناند تونيس ( ١٨٨٧ ) من مجتمعات تبنى عليه عـــلاقات القرابة والمصلحة المشتركة الى مجتمعات تبنى على عـلاقات السـوق والمصـالح الذاتيـة « مجانيشافت » . ونظرية دوركيم فى التضامن الآلى والتضامن العضوى ، ونظرية شارل كولى عن العلاقات الاولية ، وكلها نظريات تدور حول فكرة رئيسية هى تطور المجتمع من شكل الى آخر ، وتعكس الاهتمام البالغ من جانب علماء الاجتماع بهذه القضية . ومن ثم فان فهم ابعاد هذا التحول يتطلب دراسة المجتمـــع قبـــل الصناعى ، وخصائص التنظيم الاجتماعى فيه على النحو التالى :

### * التنظيم الاجتماعى للمجتمع الشعبى :

ويتسم بدرجة عالية من التماسك والولاء نسبة للتجانس بين اعضائه ، علاوة علــى أن التقاليد المشتركة وعلاقات القرابة تساهم فى تحقيق درجة عالية من الضبط الاجتماعى ، على الرغم من عدم وجود جهاز حكومى رسمى وأى شكل بدائى للديموقراطية ، الى جـانب الاتفاق الكبير على القيم فى مثل هذا المجتمع ، وهى فى معظمها تؤكد دور التقاليد فى حيـــاة الناس . والواقع أن الصورة النموذجية لهـــذا المجتمع قدمها الانثروبولوجى روبرت ردفيلد فى مقال له بهذا الاسم ( وردت فى هذا الجزء من الكتاب ) . وعلى الرغم من النقد الذى وجـه لهذهالدراسةفانهاتبرزاهم خصائص المجتمعات البدائية والتى يمكن أن تساعد فى نفس الوقت على فهم المجتمعات المركبة .

### * المدينة قبل الصناعية :

اذا كان التحضـــر فى رأى ردفيلد قد لعب الدور الاساسىفى التحول الذى طرأ علىالمجتمع الشعبى ، فان جديون سوبرج فى مقال لـــه بعنوان « المدينة قبل الصناعية » يعارض هذا الرأى ، حيث يرى أن الحياة الحضرية الباكرة تميزت بكثير من الخصائص التقليدية ، الامـر الذى يجعل التصنيع وليس التحضر مسـئولا بالدرجة الاولى عن التغير . والواقع أننـا لا نستطيع أن نفصل بين التحضر والتصـنيع ، حيث أن عمليات التحضر والتصنيع تسير فى معظم الاحيان معا ، كما نشاهد أن المجتمعات الصناعية هىمجتمعات حضريةفى نفس الوقت، وكلما ازدادت درجة التصنيع انعكس ذلـــك بشكل او بآخر على ظاهرة التحضر فى المجتمع .

### * المجتمع الحضرى الزراعى :

كانت المدينة قبل الصناعية محاطة بالقـرى التى وان اقتربت من المجتمع الشعبى الـــذى وصفه ردفيلد ، الا انها اختلفت عنه من نواح عدة نسبة للعلاقات التجارية التى نشأت بينها وبين المدينة ، وكانت هذه العلاقات مصـــدرا للتغير المستمر الامر الذى ادى الى نشأة شكل اجتماعى جديد هو المجتمع الحضرى الزراعى ، حيث بدأت النظرة العقلية للاعمال ، وظهـرت سلسلة من الادوار الجديدة التى تربط القـرية بالمدينة . ومن ثم فان النظام الاقطاعى الذى بدأ فىالظهور يتمثلفىشبكة من المدن قبل الصناعية وما يحيط بها من قرى .

### * تحول النظام الاقطاعى :

يبرز الكاتب أهم الاختلافات بين النظـــام الاقطاعىوبينالمجتمع الصناعى الحديث ،ويرى ان التصنيع ونشأة نظام النقود قد اسهما فى التحول من النظام الاقطاعى الى شكل جـديد للنظام الاجتماعى. ومعنشأة الاقتصاد الصناعى ظهرت نتيجتان هامتان : احداهما القضاء على الصناعات اليدوية باستخدام المصادر الجديدة للطاقة،والاخرى القضاء علىالضوابطالتقليدية للسوق . وكان نمو نظام المصنع مواكبا لنمـو سوق العمل وما ترتب على ذلك من تغيرات فى حياة الناس ، ما زال الكثير منها قائما حتـى الوقت الحاضر . والواقع أن الكاتب يغفـــل عاملا هاما فى التحول الذى طرأ وهوما يتعلق بدور الدولة المتعاظم فى المجالات الاقتصـــادية والاجتماعية والتى يمكن ان تؤثر فى مجـــرى

التطور عن طريق التخطيط والتغير الاجتماعي المخطط .

## * المجتمع الحديث :

يدور الجزء الاخير من الكتاب حول دراسة الانسان في المجتمع الحديث في محاولة الكشف عن القوى الرئيسية في هذا المجتمع ، ووصف هذه القوى في اطار من التنظيم الاجتماعي ، ويعرض في هذا الصدد لثلاث ظواهر يرى انها تفرض نفسها على المجتمعات المعاصرة وهي : ظواهر البيروقراطية والمجتمع الجماهيري والحركة الاجتماعية .

## * البيروقراطية :

كلما زاد المجتمع الحديث حجما تضخمت المشروعات وانتشرت المدارس والمستشفيات والمؤسسات العسكرية وغيرها الامر الذي يؤدى الى امتصاص الافراد والوحدات الاجتماعية الصغيرة في التنظيمات الكبيرة . ومع أنه ليس من الضروري أن تصبح هذه التنظيمات بيروقراطية ، الا أنها تتجه عادة نحو تكوين انماط بيروقراطية في تنظيمها الاجتماعي. والبيروقراطية في نظر ماكس فير تعتبر أكثر اشكال التنظيم كفاءة وفعالية . . فالبيروقراطية في نظره هي ممارسة السلطة المشروعة من خلال جهاز اداري من العاملين ، وقد اورد فير عشرة شروط أومعايير للبيروقراطيةاذا توافرت‌جميعا تحقق التنظيم البيروقراطي المثالي . والسلطة في هذا التنظيم لا ترتبط بالاشخاص، ولكنها جزء من النظام نفسه ، وهذا هو السر في كفاءة هذا النظام ، لانها تفصل السلطة عن الاشخاص الذين يقالون في سبيل الاستحواذ عليها . ومن المعروف أن تحليل ماكس فير كان هدفا لكثير من النقد خاصة في ضوء الدراسات الحديثة عن المنظمات الاجتماعية . ولعل من أهم الانتقادات ما يدور حول اغفال دور التنظيم غير الرسمي في مساندة التنظيم الرسمي ، أو في اعاقته ، لدرجة أن المنظمة قد لا تعمل بالكفاءة المطلوبة لمجرد تحقيقها للشروط التي أوردها فير ، الى جانب بعض الظواهر المرضية الاخرى التي كشفت عنها بعض الدراسات الحديثة في التنظيم ، ومن بين الدراسات التي تعرضت لبعض هذه الجوانب دراسة بيتر بلوعن العلاقة بين التنافس والانتاج ، ودراسة ادوارد جريز عن كيف يستطيع البيروقراطي أن يبقى في السلطة .

## * المجتمع الجماهيري والمجتمع الاستبدادي :

ان الزيادة المطردة في الوحدات الاجتماعية ، وامتصاص الافراد في المؤسسات البيروقراطية ، والاعتقاد الشائع بان البيروقراطية في كل مكان قد أدت الى النظر للمجتمع الحديث على أنه مجتمع جماهيري Mass Society ، وان كان المفهوم الاخير قد اصبح استخدامه كالحال بالنسبة للبيروقراطية ، فالبعض يرى فيه سيادة الروتين والعلاقات اللاشخصية ، ويرى فيه البعض الاخر التضخم المستمر في الوحدات الاقتصادية الكبيرة على حساب المستثمر الصغير . بل يرى البعض ان الحياة في المجتمع الحديث تكاد تكون مستحيلة بدون المشاركة في مختلف المنظمات ، ومن الطريف ما اشار اليه أحد علماء الاجتماع في هذا الصدد من أن الفرد ( في المجتمع الغربي ) يولد في مؤسسة ، يتعلم ويعمل في مؤسسة ، يلعب في مؤسسة ، وحتى حين يموت فان مواراته الثرى تتطلب تصريحا من الحكومة وهي أكبر المؤسسات على الاطلاق .

والواقع أن فهم المجتمع الجماهيري يتطلب فهم العلاقة بين الصفوة والجمهور . ولذلك يعرف هذا المجتمع بأنه تلك الوحدة الاجتماعية حيث يمكن التأثير على الصفوة من جانب الجمهور ، كما يمكن تجنيد الجمهور من جانب الصفوة . لذلك ففي المجتمع الاستبدادي يصبح التحكم في الجمهور ميسورا بسبب تعذر الوصول الى الصفوة لاحتكارهم وسائل القهر والتوجيه ، والانتاج العلمي والفني ، الى جانب افتقار الجماهير الى تلك التكوينات الاجتماعية التي يمكن الاعتماد عليها في مقاومة الصفوة .

وقد جاء توضيح ذلك من خلال مقالتين احداهما تعالج ظواهر التطرف والاحتجاج كسلوك يخرج عن نطاق العمليات السياسية المشروعة والاخرى تحلل الحركة الاجتماعية المريضة خــلال الستينات والسبعينات باعتبــارها من ابرز ظواهر المجتمع المعاصر .

*** الحركة الاجتماعية :**

وتشير الى انتقال الناس، افرادا أو جماعات، من موقع الى آخر في المجتمع ، ومن ثم تمثـل تغيرا في البناء الطبقي للمجتمع ، سواء كانت الحركة راسية او افقية ، وسواء تحققت في حياة الفرد أو من جيل الى آخر . فالحــركة مفهوم ديمقراطي وبنائي يتضمن نمطا من السلوك ويساعد على فهم المجتمع . اما عن العوامـل البنائية المؤثرة في الحركة الاجتماعية فقد ناقشها الكاتب في اطار المجتمع الامريكي وقد ردها الى ثلاثة عوامل رئيسية : التغير المستمر في عدد المراكز أو الوظائف المطلوب شغلها ، وتغير نظرة المجتمع الى مختلف المراكز والوظائف ، ونسبة المواليد في كل طبقــة . وينتهي الكاتب الـى تلخيص ابرز خصائص المجتمــع الصــناعي الحديث فيرى انه يتصــف بالبيروقراطيــة والطبقية والحركة التي تقوم على الكفــاءة ، والتنظيم الصناعي للعمل ، وبعض عناصــر اخرى من شانها القضاء على الروابط التقليدية بين الناس .

*** التنظيم الاجتماعي ونوعية الحياة :**

في الختام يحاول الكاتب أن يربط بين التنظيم الاجتماعي كموضوع لعلم الاجتماع وبين نوعية الحياة التي يحياها الانسان في المجتمع المعاصر . وهنا تبرز فكرة ان الصفة الانسانية تقتضــي المشاركة في حياة الجماعة ، بشــكل منظـم ومتناسق مع الاخرين ، مع التاكيد على مقولة ان التنظيمات الاجتماعية لها وجودها الذاتي المستقل عن نوايا الافراد المكونين لها ودوافــع هؤلاء الافراد . ومن هنا تتوثق العلاقة بــين التنظيم الاجتماعي وبين نوعية الحياة . وتعود بنا نوعية الحياة الى مستويات التحليل الاربعة التي سبق الاشارة اليها في بداية هذا العرض على النحو التالي :

أ ــ المستوى العضوي : ويتضمن الماديات التي تكفل النمو السليم للكائن الحي من طعام جيد وهواء نقي وماء صالح للشرب ومســكن مناسب وعناية طبية .

ب ــ المستوى السيكولوجي : ويتضــمن النظام التعليمي الذي يربي الطفل ، ومقومات الصحة النفسية ، والامن والامان والرفاهـية التي ينبغي ان يوفرها المجتمع للفرد .

جـ ــ المستوى الاجتماعي : ويتضمن تنظيم وسائل الانتاج ، ولا مركزية وسائل الضــبط ، ودور الفئات الاجتماعية المختلفة في العمليات السياسية .

د ــ المستوى الثقافي : ويتضمن دعم الدولة للمسرح والسينما والتلفزيون التعليمي والفنون التشكيلية .

وعلى اساس هذه المستويات يحذر الكاتب من انحدار ملحوظ في نوعية الحياة في السبعينات في الولايات المتحدة التي اختصها بالدراسة . وعلى الرغم من الاختلاف حول هذه القضية فان السؤال الهام الذي يفرض نفسه في النهاية يدور حول وضع الفرد في المجتمع ، وهل هناك تنظيمات متماسكة يمكن ان يشارك فيها الفرد لتتولى حمايته وحماية مصالحه ؛ وهل يرى الفرد امكانية تحسين نوعية الحياة له ولغيره . والواقع ان الكاتب قد وقع في النهاية تحت تأثير نزعة لا مبرر لها من التشاؤم ، وطــرح من القضايا ما لم يستوفه حقه من التحليـــل والمناقشة ، ويرجع ذلك فيما يرجع الى طابع الكتاب الذي يهدف الى التجميع والتنســيق بين عدد كبير من القراءات ، الامر الذي يجعل من اختيار هذه المادة امرا صعبا ، ومع ذلك فالكتاب فيما ناقشه من موضوعات ، وابرزه من قضايا ، واختاره من دراسات ، يعتبر من الكتب الدراسية الجيدة في علم الاجتماع .

# مستقبل الكتابة

عرض وتحليل: محمد جواد رضا

ليس لهذا الكتاب « موضوع » وانما له « قضية » ومن ههنا جاء امتيازه . اما نفي « الموضوع » عنه فمرده الى كونه مجموعة فصول مختارة من كتب متفرقة لكتاب مختلفين، يصدرون عن موارد فكرية متنوعة ، ولا يجمعهم جامع غير الانشغال بواحدة من كوابح الحرية في الحياة الانسانية السوية ، تلك هي اللغة المكتوبة .

قام الاستاذ روبرت ديسك ( من جامعة نيويورك ) باختيار هذه الفصول ونسقها على النحو التالي :

القسم الاول : ـ اثر اللغة المكتوبة

١ ـ الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة

ـ جورج كاربونيته

٢ ـ الشعر كنمط محفوظ في التواصل

ـ اريك هافلوك

٣ ـ الكلمة المطبوعة . . معمار القومية

ـ مارشال مالكولم

٤ ـ الكتابة والاميون في غانا

ـ جاك غودى

---

(*) عنوان الكتاب في اللغة الانجليزية هو : THE FUTURE OF LITERACY

وتفسر القواميس الانكليزية المعتمدة كلمة LITERACY بـ « القدرة على الكتابة والقراءة » ومن هنا فان كلمة LITERATE تعني الانسان القارىء الكاتب . وطالما ان القدرة على الكتابة تنطوي ضمنا على القدرة على القراءة فقد تقرر ان يترجم عنوان الكتاب بـ « مستقبل الكتابة » اى مستقبل اللغة المكتوبة .

قام بنشر الكتاب برنتس هول واتكل وودكلفز ١٩٧٣ .

ــ ٢ ــ

كيف تكون الكتابة كابحا من كوابح الحرية عند الانسان وهي واحدة من مبتدعاته الحضارية الاساسية التي درج الناس على التسليم بها اداة عقلية رفيعة من أدوات تحرير العقل الانساني ؟

**هذه هي « القضية » في هذا الكتاب .**
وكيما نفك مغاليق هذه المسألة « يجمل بنا التسليم ابتداء بان ليس جميع مبتدعات الانسان الحضارية خدمت الغايات التي ابتكرت من اجلها . لقد استوقفت هذه الظاهرة شيخ المؤرخين المعاصرين ارنولد توينبي حين لاحظ أن بناة الامبراطورية الرومانية حين قاموا بانشاء نظام طرق مواصلاتهم المدهش ، وهيأوا الوسائل لصيانته ، كان لهم غرض معين من بناء ذلك النظام الا وهو حماية الامبراطورية وضمان وحدتها . ومع هذا فان نظام المواصلات هذا استعمل من قبل اطراف اخرى لاغراض اخرى غير الاغراض التي قصدت منه ابتداء . فمن المؤكد الآن أن الطرق الرئيسية في الامبراطورية الرومانية يسرت للبرابرة القيام بهجوم مباشر على قلب العالم الهيليني ، ومن المحتمل جدا أنها أوحت لهم بذلك الهجوم . كذلك سهلت تلك الطرق الرئيسية رحلة القديس بول St. Paul ومبشرين آخرين من الشرق الى العالم الهيليني ، وبذلك أعانت على نمو الكنيسة المسيحية . وما وقع لنظام المواصلات الروماني وقع لغيره من النظم ، فكان المنتفعون بها غير أولئك الذين كان بناتها ينوون لهم الانتفاع بها . وكذلك كان شأن « الكتابة » احدى المؤسسات الاجتماعية الانسانية الاساسية ، واكثرها تقدما وتعقيدا بعد نشأة اللغة .

ومرة أخرى ــ ولجلاء القضية المطروحة ــ يجمل بنا ان نفرق بين اللغة والكتابة . ذلك أن اللغة ــ كمظهر من مظاهر السلوك الانساني ــ اسبق في الوجود على الكتابة ، وقد كانت

وما تزال اصدق تعبيرا عن خلجات الضمير الانساني ، واكثر مباشرة في تيسير تأمل الانسان في الكون وعلاقته به ، وعلاقة الانسان بالانسان . كذلك هي كانت ميزان الانسان الاول لعدالة النظام الاجتماعي وسلامة الدولة. عندما سأل احد الاتباع كونفيوشوس ماذا ينوي عمله لاصلاح الدولة ؟ اجاب المعلم الاكبر : « صحح اللغة . فان لم تكن اللغة صحيحة فان ما يقال لن يكون هو الشيء المراد . واذا كان المقول غير المراد فان ما ينبغي الاخذ به يظل مهملا . واذا بقي ما ينبغي الاخذ به مهملا فان الاخلاق والفنون تتحلل . واذا ما تحللت الاخلاق والفنون فان العدالة ستبتلى بالضلال واذا ما ابتليت العدالة بالضلال فان الناس سيتيهون . لهذا كله لا مكان للاعتباطية فيما ينبغي قوله . ان هذا الامر فوق كل شيء . (**)

لقد كان هذا الايمان باللغة هو الذي علم الانسان الاول حرصه على حمل مواريثه الفكرية في صدره ، ومكنه من نقل هذه المواريث من جيل الى جيل شفاها ، حتى قيض لاداب امم كثيرة ان تخلق وتنقل اجيالا عديدة من غير ما استعمال لكتابة . بل ان حضارة واحدة على الاقل ( هي الحضارة الهندية القديمة ) كانت حضارة امية. فقد نقلت اداب هذه الحضارة الواسعة قرابة اثنى عشر قرنا — ومن المحتمل ثلاثين قرنا — نقلا شفهيا لم ينتقص من سلامة فكرها شيئا ، لان الصيانة التامة لكل كلمة وكل مقطع وكل لهجة كانت ذات اهمية مركزية في عملية النقل الثقافي . (١)

لقد جعل هذا التقليد الشفهي الفكر الانساني مشاعا بين الجميع ، كما جعل ادب الانسان وفكره لصيقين به ، وخلق بينهما وبينه علاقة حميمة لم يفصمها الا اختراع الكتابة التي حشرت بين الميراث والوارثين حلقة وسيطة لاشخصية . ولقد كان في هذا التطور الجديد ما أفزع رسل الفكر الانساني الاوائل ، ودفعهم الى تنبيه ابناء جنسهم الى ان المؤسسة الاجتماعية الجديدة — الكتابة — ربما لن تكون نعمة خالصة عليهم . وكان سقراط من السباقين الى مثل هذا التحذير ، رغم انه لم يكن أميا ، غير ان تربيته كانت شفهية . ولجمعه بين التقليدين فقد كان مقتدرا على تمحيص مزايا الكتابة والتقليد الشفهي والكشف عن مواطن الضعف فيهما .

دون افلاطون — في محاوراته — الحوار التالي لسقراط عن المقايسة بين اللغة والكتابة والمفاضلة بينهما .

سقراط — تذهب القصة الى ان ثاموس Thamus قال اشياء كثيرة لثيوث THEUTH في اطراء الفنون المختلفة او في ذمها وربما استنزفت اعادتها وقتا طويلا ، ولكنهما عندما وصلا الى الحروف قال ثيوث .. ان هذا الاختراع أيها الملك سوف يجعل المصريين اكثر حكمة ، وسوف يقوي ذاكرتهم ، لانه هو اكسير الذاكرة والحكمة وهو ما اكتشفته انا . . ولكن ثاموس اجابه قائلا ... من الحذق بمكان كبير ياثيوث أن يخترع الفنون رجل واحد ، غير أن القدرة على الحكم على نفعها أو ضررها بالنسبة لمستعمليها تعود الى شخص آخر . والآن انت يا من انت ابو الحروف قد قادتك عاطفتك لان تنسب اليها قوة هي نقيض القوة التي تمتلكها حقا ، لان هذا الاختراع سوف ينتج النسيان في عقول اولئك الذين سيتعلمون استعماله .. لانهم لن يمرنوا ذاكرتهم . ان ثقتهم بالكتابة — التي تنتجها اشكال خارجية ليست جزءا منهم

(**) كونفيوشوس ... المختارات .... ١٣/٣ .

( ١ ) ص ١٤١ من الكتاب .

هم أنفسهم ـ سوف تقعد بهم عن استعمال ذاكرتهم . وانك لتعرض على تلاميذك مظهر الحكمة لا الحكم الحق . ذلك انهم سيقرأون اشياء عدة من دون تعليم وهم لهذا سوف يبدون وكأنهم يعرفون اشياء كثيرة في حين انهم على الاغلب جهلاء ، ومن العسير الاتفاق معهم ماداموا غير حكماء ويتظاهرون بالحكمة .

**فائيدروس** : ياسقراط انك لتختلق القصص بسهولة من مصر أو اى قطر تحب .

**سقراط** : الكتابة يافائيدروس لها هذه الخاصية الغريبة . وهي شبيهة جدا بالرسم ، ذلك ان تهاويل الرسامين تنتصب أمامك مثل الكائنات الحية ، ولكنها اذا ما سئلت لم تحر جوابا ولزمت الصمت المهيب الجليل . وكذلك هى الحال فى الكلمات المكتوبة فلربما ظننت انها تتكلم كما لو كانت مدركة ولكن اذا سألتها آملا ان تعرف شيئا مما تقول فانها تقول الشيء ذاته ابدا . وكل كلمة عندما تكتب للوهلة الاولى فانها يمكن ان تصرف فى جميع الوجوه بين أولئك الذين يفهمونها وأولئك الذين لا ولع لهم فيها على حد سواء . وهى لا تميز بين من ينبغى أن تتكلم معه ومن لا ينبغى ان تتكلم معه ، وعندما تساء معاملتها أو تذم ظلما فانها تحتاج الى حماية أبيها لانها تملك الحماية لنفسها . . .

الفصام بين « الحكمة » و « مظهر الحكمة » الذى يتخوف منه سقراط فى هذا الحوار الممتع هو ما يصفه اريك هافلوك فى الفصل الثانى من هذا الكتاب بـ « العلاقة المدمرة بين الخبرة EXPERIENCE والفكر THOUGHT » ، ويعتبر أفلاطون مسؤولا عنها . يفصل هافلوك رأيه هذا بقوله ان افلاطون اصر في القرن الرابع قبل الميلاد على ضرورة الغاء الشعر كوسيلة شفهية للتواصل بين الناس كما يثبت الفكر الافلاطونى فى المجتمع ويرسخ . بعبارة اخرى ان التمكين للفكر الافلاطونى لم يكن ليتحقق الا على حساب محق التراث الشفهى فى الثقافة الاغريقية . وعلى يد افلاطون وارسطو تم تدمير الوحدة الطبيعية بين الخبرة والفكر ، تلك الوحدة التى كانت تميز التقليد الشفهى . فى هذا الاطار الافلاطونى اعطيت تجربة الانسان مع مجتمعه ومع نفسه وجودا منفصلا مجسدا فى الكلمة المكتوبة . لقد كان هذا الحدث من الاهمية بحيث جعل اوروبا ـ كما يقول هافلوك ـ تعيش حتى الوقت الحاضر فى ظلال افلاطون وارسطو الفكرية ، مستعملة لغتهما ، معترفة بثنائياتهما ومسلمة بنظامهما الفكرى التجريدى كواسطة اساس من وسائط التعليم العالى .

ان التطور المأسوى الذى يسجله هافلوك ونظراؤه على اختراع الكتابة هو انها لم تبتكر اصلا لاغراض اخلاقية او عقلانية او ثقافية كما درج الناس على الظن وانما نجم اختراعها عن دوافع عملية صرف . فقد ظهرت الكتابة فى الحضارة السومرية للمرة الاولى فى حسابات المدن والحواضر والمعابد ، تلك الحسابات الدقيقة والمعقدة . وفى الثقافة الهندوسية ظهرت الكتابة والحساب في زمن قصير بعد تطور المجتمع الى الحد الذى اخذ معه بانتاج التجار والتجارة . ومن ههنا اجاز بعض المؤرخين لانفسهم القول بأن الكتابة لم تكن اختراعا مقصودا وانما هى نتاج عرضي وثانوى لجس قوى بالملكية الخاصة . من المؤرخين الذين ذهبوا هذا المذهب كلودلفي شتراوس فيما رواه لجورج كاربونييه (٢) حيث يلاحظ ان اختراع الكتابة لا يمكن أن يعتبر الا ثورة كاية ثورة تكنولوجية عرفها التاريخ البشرى . ذلك ان ظهور الكتابة ـ كما يعتقد شتروس ـ هو بمثابة اكتشاف الانسانية لاهم واخطر اكتشافاتها ؛ وهى لهذا ترتبط فى الشرق وفى الغرب بظهور المجتمعات الطبقية ، وهى قد

---

( ٢ ) الفصل الاول من القسم الاول من الكتاب .

تسببت فى تيسير استغلال الانسان للانسان فى العصور القديمة وذلك عن طريق تبسيط المشاكل البيروقراطية المتعلقة بحفظ الاوامر الملكية وقوائم الاسماء والممتلكات والديون والسلالات وغيرها من السجلات الادارية .

لقد كان فى هذه الحقيقة المنشابة عن اللغة ما جعل كبار المفكرين الغربيين المعاصرين (٣) يحذرون من الآثار السلوكية المترتبة على استعمال الكتابة استعمالا سياسيا واجتماعيا مقصودا ، لانها – اى الكتابة – فى هذه الحالة تؤدى الى «تشويش الحقيقة وتزيد فى ابهامها» ان فى هذا التحذير عودة سافرة الى مقولة كونفيوشوس بان اللغةعندما تكون مشوشةفان ما يقال لن يكون الشيء المراد ، وكان يكونالمقول غير المراد، فان ماينبغي فعله يظل مهملا، واذا بقي ما ينبغي فعله مهملا تحللت الاخلاق والفنون ، واذا تحللت الاخلاق والفنون ابتليت العدالة بالظلال .

الواقع ان تشويش اللغة للحقيقة وزيادة ابهامها هو مسألةبالغة التعقيد ما تزالالانسانية تعانى منها حتى الوقت الحاضر « حتى لقد اتجهت بعض الفلسفات المعاصرة الى اعتبار اللغة المكيف الاول لسلوك الافراد والجماعات » وارجاع كثير من الاخطاء والندم الذى يعانى منه الانسان – فردا كان ام جماعة – الىغموض الكلمات التى تكون اساسا لبناءأفعاله ،وتفسير كثير من المواقف اللاموضوعية التى يتخذها الناس الى الالتباس اللغوى والوهم الذى يحيق بعقل الانسان من جرائه .

– ٣ –

على أن تشويش الحقيقة وزيادة ابهامها ليسا المآخذين الوحيدين على اللغة ، بل ان هناك بين علماء الاجتماع اللغوى من يعد الكتابة مسؤولة عن تعقيد الروابط الاجتماعية الانسانية الفطرية . فظهور فكرة القومية ، والممارسات الحربية والعنصرية التى ارتبطت باسماء بعض القوميات كانت نتيجة من نتائج ابتكار الكتابة بعد نتيجتها الاولى في احداث الانقسام الطبقى فى المجتمع الانسانى . فى هذا العدد يقول مارشال ماكولم (٤) فى حديثه عن الكتابة كـ « معمار للقومية » ان من بين النتائج التى لم يكن قدحسب لها حساب لظهورالطباعة كان ظهور القومية اكثر تلك النتائج الفة للناس واكثرها قبولا من لدنهم .

« ان التوحيد السياسى للسكان بواسطة اللغات العامية والتجمعات اللغوية كان غير قابل للتفكير قبل أن تحيل الطباعة كل لهجة محلية الى اداة تواصل جماهيرية ... القبيلة . . وهى صورة من صور العائلة الممتدة المبنيةعلى روابط الدم تم تفجيرها بالطباعة لتحل محلها رابطة بشرية جديدة قائمة على التناظر بين تفكير اشخاص ليكونوا – وليتصرفوا – كأفراد فى قومية وليس كاعضاء فى قبيلة . القومية جاءت بسبب الطباعة كهيئة شديدة التوتر للجماعة كجماعة ذات مصير مشترك ومركز مشترك ، واعتمدت اعتمادا كبيرا على سرعة حركة انتشار المعلومات بين افرادها . حتى اليوم تعتمد القومية – كصورة عن الذات – على الطباعة والصحافة ، وان تكن وسائل الاعلام الكهربائية قد بدأت تعمل لغير صالحها » . (٥)

---

(٣) يوجين يونيسكو – الفصل التاسع من الكتاب .

(٤) مارشال ماكولم .. الفصل الثالث من الكتاب .

(٥) الكتاب ... ص ٣٨ .

ـ ٤ ـ

ان هذه المآخذ التاريخية على الكتابة لا تجعل منها بطبيعة الحال مسؤولا وحيدا عن سوء استعمالها من قبل الانسان . وقد كان من الممكن ان تلعب كأي واقع مستجد في الحياة الانسانية ـ دورا مضادا تماما لما لعبته حتى الان . فهي على الرغم من مسؤوليتها غير المباشرة عن التجزئة الطبقية للمجتمع الانساني ، وعن فصل الخبرة عن الفكر ، وعن قيام الثنائيات الاخلاقية والفلسفية ، ورغم تسببها في تشويش الحقيقة وزيادة ابهامها ، على الرغم من ذلك كله فقد حفظت رسائل السماء الى الانسان ، ووعت نداء بالضمير الانساني الى العدل والحق ، وائتمنت على خزائن غنية من المعرفة ومن صور الجمال الأمر الذي ينقل المسؤولية عنها الى المجتمع الانساني الذي وجدت فيه والى النظم الاجتماعية التي عملت لها . وعلى الرغم من المنشأ النفعي الاول لها فان موضوعها الرئيسي صار فيما بعد .. الانسان . ومن ههنا نمت العلاقة الوطيدة بين اللغة والدراسات الانسانية حتى صارت علما عليها وعنوانا لها ، ولم ينتقص من قيمتها ان بعض جلادي الحضارة المعاصرة مثل غوبلز كان يحمل شهادة دكتوراه في الأدب (٦) .

من ههنا يتخذ الانشغال الانساني بالكتابة صيغة جديدة .. ماذا يمكن فعله لجعل اللغة المكتوبة أداة من أدوات المساواة بين البشر ؟ وكيف يمكن انتزاعها من قوى الاستغلال لتوظيفها في خدمة العدل الاجتماعي ؟ المتسائلون هنا لا ينظرون الى المستقبل بكبير تفاؤل حين يرصدون طبيعة التعامل الانساني المعاصر مع الكتابة والكتاب . فهناك اولا وقبل كل شيء شواهد جمة على تدني مستوى الاهتمام بالكتابة في الحياة الانسانية المعاصرة . يستشهد انتونين ارتود (٧) على ذلك بانصرام زمن الروائع ، ملاحظا ان أحد اهم المؤشرات في مجال الانحطاط الفكري في الحياة المعاصرة ظاهرة اللامبالاة بما ينشر في الغرب من الكتب من قبل القوى الاجتماعية المعتمدة . وعلى الرغم من ان الكتاب يمارسون كثيرا من الرقابة الذاتية على انفسهم غير ان كثيرا من دور النشر المرموقة لا تتحرج من نشر كتب تتحدث عن الجماع مع صغار الاطفال ، أو من فنون العمل الفوضوي وغير ذلك مما يعلم المنحرفين أو الحاقدين على المجتمع كيفية عمل القنابل ، أو تزوير بطاقات السفر بالطائرات ، أو تخريب مؤسسات تصفية المياه ، أو نسف شبكات التليفون .

وقريب من هذه النظرة موقف جورج شتاينر حول مستقبل « الكتاب » (٨) حيث يربط بين تدني منزلة الكتاب ونمط الحياة المعاصرة ، اذ لم تعد المكتبات تجد لها مكانا في الشقق السكنية الحديثة ، ولم يعد هناك خدم خاصون يقومون على العناية بها ودهان رفوفها . وفي الفراغ القليل المتوفر في هذه الشقق نجد أجهزة الستيريو والراديو والتلفزيون . كما أن طريقة العيش الحديثة التي تجعل من المنزل ساحة مفتوحة لجميع أفراد العائلة لم تعد تأذن بخصوصية أجواء القراءة المعهودة سابقا . يضاف الى هذا أن القراءة أصبحت تجد لها منافسا قويا في التلفزيون أو الراديو من هنا لم تعد القراءة الجادة المتعمقة التي عرفها مفكرو الازمنة السالفة مألوفة في أكثر بيوتنا الحديثة .

---

(٦) الفصل الحادي عشر من الكتاب .

(٧) الفصل العاشر من الكتاب .

(٨) الفصل الثالث من الكتاب .

كذلك يقوم نمط الطباعة الحديث المتمثل فى كتب الجيب ذات الاغلفة الورقية شاهدا آخر على الازمة التى تعانيها القراءة . ان هذه لكتب تشف عن المعنى الذى يقف وراءها ، وهو انها كتب أريد لها أن تقرأ على عجل ، وفى حالة من الحركة والتنقل لا تأذن بتعمقها او تحليلها .

لقد أضافت الحركات الثورية بين الشباب المتعلم بعدا جديدا لازمة الكتاب اسقط عنه حالة الجلال والقدسية التى احاطتهبها الاجيال الماضية ، فلم يعد ــ اى الكتاب ــ مطمحا او تبريرا للحياة الانسانية العاقلة حتى لقد بلغت الجراة ببعض هؤلاء الثوريين الى طرح شعار « ان زوجا من الاحذية يعدل فى قيمته كل كتب شكسبير وبوشكين » .

وليست الشواهد الاحصائية باقل دلالة على ازمة الكتاب من الشواهد الفكرية . فقد كشفت احصائية نشرت فى فرانسا عام ١٩٧٠ عن انالفرد الفرنسيمتوسط الثقافة لايستطيع أن يقرأ فى السنة الواحدة أكثر من كتاب واحد فقط . أما فى ايطاليا فان النسبة اقل من ذلك بكثير وعموما فان ازمة الكتاب ، فى الغرب خصوصا ، تترجم عن ذاتها فى عدد دور النشر التى تغلق سنويا وتخرج خاسرة من المنافسة مع وسائل الاعلام الاخرى .

يضيف دوفلاس بوش ــ في الفصل السادس من الكتاب ــ مبررا جديدا للقلق على مستقبل الكتابة ، ظاهرة يسميها « تلويث اللغة » ويعللها تعليلا سياسيا صرفا . وخلاصةالمشكلة فى نظره هى انه لا يمكن اصلاح اللغة من دون اصلاح المؤسسات الاجتماعية، ذلك انالصراط المستقيم الى اصلاح اللغة يبدأ من اصلاح المؤسسات السياسية والاجتماعية ، وكذلك اصلاح الثقافة الاخلاقية العامة . « فلو كانت هناك ترتيبات ادارية اقل تعقيدا لكان هناك حاجة اقل الى الكلام الادارى المزدوج . ولوكان الناس أكثر حرية واكثر كفاية فى حياتهم الجماعية وفى أعمالهم لكانوا أكثر عصمة ضد التأثر بما يقوله الخطباء الفوغائيون ، ولو لم تكن الاعلانات التجارية بالكثرة التى هي عليها الآن لأخذ الاطفال المفردات اللغوية مأخذا أكثر جدية » .

على أن الخطر الاكبر على مستقبل العلاقة بين الانسان ولغته المكتوبة يكمن فى الاستغلال الاجتماعى للكتابة الهادف لافراز « الانسان ذى البعد الواحد » الذى يتحدث عنه هربرت ماركوزه فى الفصل السابع من هذا الكتاب الممتع .

يعتقد ماركوزه ان التطور الصناعى قد اغلق « دائرة الحوار » على الفرد ، وجعله يدور حول نفسه داخل هذه الدائرة وبذلك سلبه تلك القدرة الفطرية الاولى على التفكير فى خط مفتوح . يقول ماركوزه فى تعليل نظريتههذه :ــ

« ... ان المجتمع الصناعى يكشف
ــ من خلال ممارساته اللغوية ــ
عن أطويته الثقافية ، ولكنه
يكشف فى الوقت ذاته وبالطريقة
ذاتها عن تدميره لمصادر الابداعالانسانى ،
وذلك بالايحاء لافراده
بأنه من التقدم بحيث لا ينبغى لهم
ان يفكروا في غير الخير الذى يعمهم
الآن والذى ينعمون به . هذا
النوع من الخير العميم ، هذا البناء
الفوقى ذو الانتاجية العالية القائم
على اسس بائسة ، هذا

الخبر العميم يتوغل فى صلب اجهزة
الاعلام التي تتوسط بين السادة
الجدد للنظام الاجتماعي وبين أتباعهم .
وكلاء دعاية هذا النظام هم الذين
يشكلون عالم التواصل
الفكرى فى المجتمع الصناعى والذى
يؤدى فى النهاية الى بروز سلوك
البعد الواحد المميز لافراده » .

تأسيسا على هذه النظرية ، يقرر ماركوزه ان لغة النظام الصناعى تشهد على قوة هجومه على الفكر المتسامى والخلجات النافذة ، وفى أنماط الحوار الشائعة فى هذا النظام يظهر التعارض الحاد بين أنماط الفكر الثنائي الابعاد ، الديالكتيكى ، وبين السلوك التكنولوجى والعادات الاجتماعية والفكرية التي يزرعها فى افراده فى اطار هذه العادات يختفى التوتر الابداعى بين المظهر والواقع ، بين الحقيقة FACTOR والعامل TRUTH ، بين الجوهر والعرض وتنحسر عناصر الاستقلال والاكتشاف ، وتتراجع موجبات التجريب والنقد امام تراتيب التأكيد والتقليد والمحاكاة التى تملكها وسائل الاعلام المعاصرة لتتغلغل فى أنماط الكلام العام ــ عناصر السحر والطقوسية ، ويتجرد الحوار من التأملات التى هى مراحل عملية الادراك والتقييم الادراكى ، وتفقد المفاهيم وهى المشتملة على الحقائق ، وبهذا تساميها عليها . تمثيلها اللغوى الاصيل .

ــ ٥ ــ

لقد قلنا في مطلع هذا الحديث أن لهذا الكتاب قضية وليس له موضوع . وقد حاولت الصفحات المتقدمة الكشف عن ابعاد هذه القضية ، وجلت بعضا منها ، وليس أفضل لاختتام هذا الحديث من بلورة القضية فى كلمات ماركوزه :

« ان النمط الفكرى الشائع فى النظام الاجتماعى المعاصر ــ وبخاصة جناحه الصناعى المتقدم ــ يتعامل مع الكتابة تعاملا ملتويا ليسبغ على العبودية صفة الحرية وعلى اللامساواة سمة المساواة . هذا النمط يمنع التعبير الحر عن طريق المفاهيم المغلقة التى ينشرها من خلال الاجهزة التى يملكها وبواسطتها يقرر نماذج التفكير للافراد وتكون اللغة نتيجة لذلك لغة اورويلية (٩) ، لغة « الحرب هى السلام » و « السلام هو الحرب » .

ان هذه ليست دعوة لرفض الكتابة بقدر ما هى دعوة لخلاصها .

★ ★ ★

(٩) نسبة « الى جورج اورويل GEORGE ORWELL مؤلف رواية « مزرعة الحيوان ANIMAL FARM »

# من الكتب الجديدة

## كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل فى الاعداد القادمة

(1) Asimov, Isaac ; **The Collapsing Universe, The S ory of Black Holes,** Hutchinson of London, 1977.

(2) Davidson D. A. and Shackley M. L., (edit).) **Geoarchaeology, Earth Science and The Past,** Duckworth, 1976.

(3) Entwistle Harold ; **Class, Culture and Education,** Methuen, 1977.

(4) Lees, Francis A & Brooks, Hugh C. ; **The Economic and Poli ical Development of The Sudan,** The Macmillan Press Ltd., 1977.

(5) Pepper, Elizabeth & Wilcock, John ; **Magical and Mystical Sites, Europe and The British Isles,** Weidenfeld and Nicolson, London, 1977.

* * *

مطبعة حكومة الكويت

العدد التالى من المجلة

العددالثاني ـ المجلد العاشر

يوليـو ـ اغسطس ـ سبتمبر

قسم خاص عن

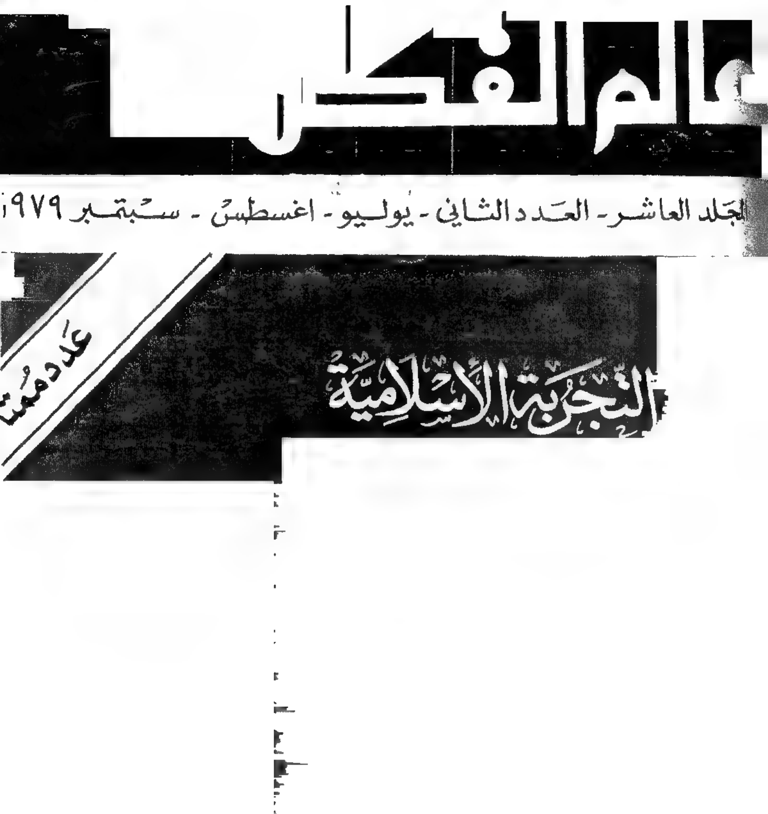
## التجربة الاسلامية

بالاضافة الى الابواب الثابتـة

| البلد | السعر | العملة | البلد | السعر | العملة |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| الخليج العربي | ٥ | ريالات | سوريا | ٣ | ليرات |
| السعودية | ٥ | ريالات | القاهرة | ٢٥٠ | مليما |
| البحرين | ٤٠٠ | فلس | السودان | ٢٥٠ | مليما |
| اليمن الجنوبية | ٤٠٠ | فلس | ليبيا | ٣٥ | قرشا |
| اليمن الشمالية | ٤,٥ | ريال | مسقط | ٤٠٠ | بيزه |
| العراق | ٣٠٠ | فلس | الجزائر | ٥ | دنانير |
| لبنان | ٢,٥ | ليرة | تونس | ٥٠٠ | مليم |
| الأردن | ٢٥٠ | فلسا | المغرب | ٥ | دراهم |

الاشتراكات :
للاشتراك في المجلة يكتب إلى . الشركة العربية للتوزيع - ص.ب ٤٢٢٨ - بيروت

**مطبعة حكومة الكويت**



عالم الفكر
المجلد العاشر - العدد الثاني - يوليو - اغسطس - سبتمبر ١٩٧٩
التجربة الإسلامية



رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * يوليو – اغسطس – سبتمبر – ١٩٧٩
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية – وزارة الاعلام – الكويت : ص . ب ١٩٣

## المحتويات

### التجربة الاسلامية



• • •

### مطالعات



• • •

### من الشرق والغرب



• • •

### صدر حديثاً

# التجربة الإسلامية




تعرض الاسلام خلال تاريخه الطويل ، ولايزال يتعرض ، للكثير من التيارات والحركات المناوئة ، والاراء والافكار المعارضة ، التي تحاول النيل منه واثارة الريب حول جوهره ومقوماته والاسس التي يقوم عليها ، والتشكيك فى أهم قضاياه وفى مدى اسهامه فى تقدم الحضارة الانسانية . الا أن الاسلام وجد فى الوقت ذاته عددا كبيرا من العلماء والكتاب والمفكرين والباحثين ، من المسلمين وغير المسلمين ، ممن توفروا على دراسته والتصدى للكتابات المغرضة وابراز ما فى رسالته من سمو وعمق وانسانية .

ولقد كان هذا كله بمثابة تجارب قاسية خاضها الاسلام ، وكان عليه ان يمر بها نتيجة لاصطدامه المحتوم بالحضارات والثقافات والديانات الاخرى ، التي اتصل بها اثناء انتشاره ، وقد اكتسب خلال ذلك كثيرا من العناصر الحضارية والثقافية التي تمثلها واصبحت جزءا من تراثه الخاص ، كما انه

اثر بغير شك في تلك الحضارات والثقافات تأثيراقويا وعميقا وجذريا،وافلح في أن يصبغها بصبغة متميزة ، وكانت محصلة ذلك كله هو قيام حضارةاسلامية ذات طابع خاص ومقومات معينة تعلو على الاختلافات المحليــة الجزئية التي يتميز بهــا كل مجتمع من المجتمعات التي انضوت تحت لوائه .. .. ويعتبر هذا بغير شك احد منجزات الاسلام الكبرى في اداء رسالته الحضارية ، والتي أمكن له ان يحققها اثناء انتشاره الذي لا يزال يثير كثيرامن التســاؤلات التي لا تخلو من اعجاب عن سر السرعــة التي اســتطاع بها ان ينتشر ويذيــع ،ويسيطر على الثقافات القديمة العريقة ، وكيف استطاع ان يتخطى حدود البيئة الفقيرة المنعزلة نسبيا التي ظهر فيهــا أول الامــر ليصبح قــوة حضارية وثقافية رهيبة اكتسحت امامها عــددامن الامبراطوريات والممالك القوية ، وشكلت لفترة من الزمــن على الاقــل ـ تهديدا مباشرا وخطيراللمسيحية في الشرق والغرب على السواء .

ورغم كثرة ما كتب عن الاسلام وانتشاره والحروب التي خاضها والشعوب التي اخضعها المسلمون وادخلوها في دينهم ، وعن صراع الاسلام ضد المسيحية وغيرها من الديانات الكبرى، فلايزال الامر يحتاج الى مزيد من البحث والتحليل للتعرف على الاسباب التي ساعدت على انتشار الاسلام حيث انتشر والعوامل التي أدت الى تراجعــه وانحساره عن بعض المناطق التي فتحها وظل فيها عدة قرون حتى صبغ حياتها وثقافتها وحضارتها بصبغته القوية المتميزة ، وكذلك أسباب توقف الاسلام امام مجتمعات اخرى بعينها ، وعدم نجاحه في الدخول اليها وغزوها واخضاعها ، وان يكــن قد اثر فيها مع ذلك بشكل ما .

وليس يجدي ما يقال من ان الاسلام انتشر بحد السيف ، فهذا قول فيه كثير من التجني ، وان كنا لا ننكر مع ذلك اهمية الدور الذي لعبته الفتوحات العربية في نشر الدعوة الاسلامية ، الا انه ليس هناك ـ حسب مــا يقول الدكتور ســعيدعاشور ـ دليل واحد في الحوادث التي صحبت الفتح العربي والتي اعقبته ، تشير الى ان العرب المسلمين اجبروا اهل البلاد المفتوحة على اعتناق الاسلام « .. فالفتح العربي لاسبانيا مثلا ـ كمايقول الدكتور احمد مختار العبادي ـ « لم يكن مجرد احتلال عســكري صعدت فيــه الجيوش الاسلامية الى اقصى الشمال ثم هبطت الى اقصى الجنوب،بل كان حدثا حضاريا فيه امتزجت حضارات سابقة كالرومانية والقوطية مع حضارة جديدة لاحقة هي الحضارة الاسلامية ، ونتج عن هــذا المزيج حضارة اندلسية مزدهرة ، وصلت الــى الفكر العربي الاوروبي المجاور واثرت فيه ، فالفتح العربي لاسبانيا كان ختاما لدور سابق وبدايــة لدور اسلامي لاحق ، تغلغل في الحياة الاسبانية وترك فيها آثارا عميقة ما زالت معالمها واضحــة حتى اليوم » .

والاكثر من ذلك هو ان الاسلام وجد سبيله الــى بلاد لم تدخلها جيوشه مثل الحبشة وشرق افريقيا وغربها ، والصين وشبه جزيرة الملايو وجزر الهند الشرقيــة والفلبين وغيرهــا ، وكانت أداة حمل الاسلام هم التجار المسلمون في الاغلب ، وبعض رجــال الدين والطــرق الصوفية دون أن يكون هناك حتى ارساليات منظمة للتبشير ، كما هــو الحال بالنسبة للمسيحية . ويتضح هذا الامر بشكل واضح في افريقيا القبلية وفي جنوب السودان بالذات . وقد يمكن أن نقول الشيء نفســه عــن انتشار الاسلام بين الترك في أول الامر ، حيث ان قوافل تجار المسلمين التي كانت «تذرع مسالك

آسيا الوسطى في القرن التاسع الميلادى ، هـي التي عرفت جماعات الترك بمبادىء الاســلام » ، على مايقول الدكتور سعد زغلول عبدالحميد. ولقدذكر ابن فضلان في رحلته الشهيرة انه كان يسمعهم اثناء تجواله ينطقون بالشهادتين ، ولكنه يعتقد بانهم كانوا يقولونها تقربا الى من يجتاز بهم من المسلمين لا اعتقادا بها ، كما انهم كانوا يقلدون المسلمين فى التسبيح والاستغفار ومـا اليهما ؛ ويعتبر ابن فضـــلان ذلك هـو البداية الاولـى لدخولهم فى الاسلام وهم فى بلادهم .

وليس ثمة شك ان فى الاسلام ذاته ، من حيث هو دين وحضارة واسلوب الحياة والتعامل ، جوانب كثيرة هي التي ساعدت على تقبل الناس له والاقبال عليه والدخول فيه والتمسك به ، وان هذه الجوانب هي التي مكنته من الوجود والبقاء والاستمرار فى المجتمعات التي دخـل اليهـا ــ باستثناء اسبانيا ــ والتغلب على الصعوبات التي كانت تصادفه اثناء ذلك بحيث اصبح هناك مـا يمكن تسميته **بالظاهرة الاسـلامية** ذات الطابع الخاص المميز الفريد . . وليس ادل على ذلك من أن الاسلام هو الان الوحيد من بين الاديان الكبرى الـذى لايزال ينمـو ويمتد وينتشر الـى مناطق ومجتمعات جديدة ، كما هو الحال فى انتشاره في الوقت الحالي في المجتمعات القبلية فى افريقيا على ما ذكرنا . بل انه يغزو الان ، **وبغير حد السيف** مجتمعات اخرى اكثر تقدما ورقيا ، او على الاصح قطاعات معينة من تلك المجتمعات ، كما هو الشان فى امريكا ، حيث ظهرت جماعات المسلمين السود ، وعلى الرغم من أن الاسلام هو آخر الاديان السماوية المنزلة واحـدثها فانه يحتل ، من حيث عـدد المؤمنين به ــ المرتبة الثانية بين الاديان العالميـة الكبرى ،اذ يقدر المسلمون فى مختلف بقاع الارض بحوالى ٧٥٠ مليون مسلم بينما يبلغ المسيحيون حوالى ٩٨٠ مليونا . . . وحتى فى البلاد الشيوعية نجـد ان الاســلام لايزال قائما رغـم كل القيود المفروضة على العبادات ، ولازلنا نجد أن المسلمين فى الاتحاد السوفييتي يأتون من حيث العـدد فى المرتبة الخامسة بالنسبة لاعدادهم فى بقية انحـاء العالـم ( بعـد اندونيسـيا والهنـد وباكسـتان وبنجلادش) . . ومما له دلالته ايضا فى هذا الصدد ان ذلك التقدم والانتشار او ( الغزو ) يحدث الان فى وقت تعانى فيه الشعوب الاسلامية ذاتها ضعفا ظاهرا فى المجالات السياسـية والاقتصـــادية والعسكرية على السواء مما يسقط بالضرورة حجة القائلين باعتماد الاسلام فى انتشاره على حد السيف وحده .

والذى اريد ان اقوله هنا باختصار هو انه على الرغم من كل ما يثار ضد الاسلام فقد افلح هذا الدين فى أن يفرض نفسه كدين واسلوب للحياة والتفكير ، وقانون اخلاقي ونمط ثقافي متميز ، بل وان يصبح **ظاهرة** حضارية فريدة فى وقت قصير نسبيا ، وان يمتد وينتشر الى مناطق واسعة وبخاصة بعد وفاة الرسول (ص) اذ خضعت بلاد فارس وسوريا ومصر ثم تركيا وشمال افريقيا ، وامتد الاسلام فى القرنين الثامن والتاسـع الـى اسبانيا وصقلية واجزاء من فرنسـا ، وما ان جاء القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر الا وقد امتد نفوذه شرقا الى الهند واندونيسيا والصين ، وذلك فى الـوقت الـذى لم تكن اوروبا تملك ازاء ذلك الانتشار والامتداد والتوسع سوى الشعور القاتل بالخوف والرهبة .

• • •

ولم يحقق الاسلام كل هذا النجاح والتقدم والانتشار والذيوع دون ان تعترضه صعوبات وعقبات، وانما كان يصطدم بعوائق كانت خليقة بان تعطل مسيرته لولا ما يتمتع به من قوة خارقة مكنت له من ان يتغلب على هذه العقبات ويحولها لصالحه بحيث يفيد منها فى توكيد كيانه وتعميق اثره ومد نفوذه . فمنذ تاريخه المبكر ظهر فيه بعض الحركات الفكرية المتعارضة التي اتخذت شكل ما يعرف باسم ( الفرق الاسلامية ) ، وقد نشأت هذه الحركات فى الاغلب نتيجة للصراع الاجتماعي والسياسى الذى لم يلبث أن اتخذ طابع الخلاف الديني . وقد بلغ هذا الصراع فى بعض الاحيان مرحلة خطرة كادت تودى بوحدة المجتمع الاسلامي وتماسكه ، كما هو الحال في حركة الخوارج وبعض الحركات الشعوبية . ولكن المؤكد هو ان اهم خلاف اجتماعى وسياسى ودينى ظهر فى تاريخ الاسلام كان ــ ولايزال ــ هو الخلاف بين اهل السنة والشيعة ، خاصة وان المذهب الشيعي ارتبط الى حد كبير ــ وان لم يكن ارتباطا كليا ــ بالعناصر غير العربية فى المجتمع الاسلامي . وعلى الرغم من كل ما احدثته هذه الفرق والحركات من تمزق وفرقة فى الصفوف ومن جدل وصراع طويلين ، وعلى الرغم مما كانت تمثله من تهديد لكيان المجتمع الاسلامي ووجوده ، فانها أسهمت بغير شك اسهاما كبيرا فى تعميق ( التجربة الاسلامية ) واثراء الفكر الاسلامى والتراث ، ولاتزال هناك زوايا كثيرة خفيفة فى هذا الجانب من تلك التجربة الاسلامية تحتاج الى دراسة ، وبخاصة فيما يتعلق بالاوضاع الراهنة داخل المجتمع الاسلامي المعاصر والعلاقات بين اتباع هذه المدارس ( والفرق ) والمذاهب والدور الذى تلعبه فى المجتمع الاسلامي ككل ، وأثرها فى تماسك هذا المجتمع او تفككه ، والاسهامات التي يقدمها للفكر الاسلامي الان . وهذه كلها دراسات تحتاج الى جهود علماء وباحثين فى مختلف فروع المعرفة ، وبخاصة في مجالات الانثربولوجيا والاجتماع وليس فقط فى مجال التاريخ او الدراسات الاسلامية والعربية .

الى جانب هذا الخطر ( الداخلي ) تعرض الاسلام لكثير من الهجوم العنيف من ( خارج ) المجتمع الاسلامي ذاته ، وقد اتخذ هذا الهجوم شكل التشكيك فى العقيدة ذاتها ومقومات الاسلام على ما ذكرنا والسخرية من التعاليم الاسلامية بل والتطاول على الشخصيات الاسلامية الكبرى بما فيها شخصية الرسول ( ص ) نفسه مما احدث اذى كثيرا ، ما كان يظهر بصورة لا تتفق مع ما يتمتع به الانبياء والرسل فى كل الديانات من مكانة وكرامة . وجاء معظم هذا الهجوم بطبيعة الحال من العالم المسيحي كرد فعل للفتح الاسلامى ودخول أقطار فسيحة ضمن ( الدولة الاسلامية ) ، خاصة وان هذه الفتوحات امتدت فى العصور الوسطى عبر البحر ووصلت الى اسبانيا وبعض الجزر فيه مثل صقلية، ثم تجدد هذا الخطر الاسلامى والهجوم المضاد بعد ذلك ايام الخلافة العثمانية . ولقد زاد من شعور العالم المسيحي بخطر الاسلام وتهديده له طبيعة الاسلام ذاتها، والاسس التى يقوم عليها ، والدور الذى يلعبه فى بناء الانسان والمجتمع ، وهي كلها أمور تختلف اختلافا بينا عما نجده فى المسيحية . . فلقد كان الاسلام دائما دين عمل بقدر ما هو دين عقيدة او ايمان ، ولذا فان جانب المعاملات فيه قوى وواضح ، ولقد تمثل وضوحه وقوته فى قدرة الاسلام على تكوين « مجتمع اسلامي » بكل ما يميز ( المجتمع ) من نظم وقيم ومؤسسات وعلاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية وقانونية وقرابية . . والواقع ان الاسلام نجح فى ان يؤلف امة لها قوانينها وحكومتها فى عهد الرسول ( ص ) نفسه ، وبالذات في اواخر حياته اى بعد عودته الى

مكه ، وبذلك اندمج الدين والتنظيم السياسي فيوحدة عضوية منذ البداية ، وهو وضع يجد الان كثيرا من الانصارالذين يدعون الى العودة اليه .

وليس من شك في ان المسيحيين ، وبخاصةفي اوروبا ، لم يكونوا يشعرون باحترام كبير نحو المسلمين أو نحو الاسلام على الرغم من كل ما حققهالاسلام من فتوحات وما الحقه من هزيمة بالعالم المسيحى ، وعلى الرغم من توغله في ذلك العالم . فلقد كان المســيحيون الاوروبيون ينظرون الــى المسلمين على أنهم اقوام يعيشون هيشة البداوةوالترحال التي تعتمد اساسا على السلب والنهب والاغارات ، وبذلك حملوا لهم كثيرا من الاحتقاروالازدراء الــى جانب الخوف والرهبــة مــن تلك الهمجية ، كما انهم كانوا ينظرون الى القيم الاسلاميةعلى انها قيم فجة متخلفة وغير متحضرة ، وأنهــا تناسب العقلية البدوية اكثر مما تناسب العقليةالاوروبيــة التي اعتادت على حيــاة الاســتقرار والتحضر ، رغم كل ما كان الغرب يعانيه في ذلكالوقت من تخلف وتأخر . ومــن هنا شاعت في اوروبا الفكرة من ان الاسلام دين وثقافة يثيران الخوف والفزع ، وان العرب اقوام من الهمج الذين ينشرون الدمار والخراب اينما حلوا ، ولذايجب العمل على طردهم والخلاص منهم ، وكانت هذه الفكرة هي احد الدوافع الكافية وراء حروبالاسترداد ، واستعادة اسبانيا من أيدى العرب المسلمين ، وهي حروب باركها البابوات انفسهم ،ولذا افلحت في تعبئة الشــعور والجهود ضــد المسلمين ( الغزاة ) ، بل انها كانت احد الدوافعايضا على الحروب الصليبية .

ولقد اتخذ الهجوم على الاسلام ، الى جانبذلك ، شكلا اخر يتمثل في محاولات التهوين من شأن اثر الاســلام علــى الثقافات والحضــاراتالوطنية ، في بعض المجتمعات على الاقل ، او حتى انكار هذا الاثر انكارا تاما،واظهار الاسلام على انهدين سلبي وغير خلاق ، وان النظم التي اتى بها هي نظم اقل شأنا وقوة مــن ان تحــدث اية تغييراتجذرية في تلك الشعوب التي دخلت في الاسلام ، وعلى ذلك فان التحول من المسيحية أو حتى من احد الاديان غير السماوية القديمة الى الاسلام كان مجرد تغير ظاهرى فحسب ، بحيث ظلت هــذهالشعوب متمســكة بعاداتها وثقافتهــا بل وبعض معتقداتها الاصلية . مــن ذلك ما يقوله الدكتورفيصل السامر من آن فان ليو Van Leo كان يزعم أن « الاسلام لم يجلب الى اندونيسيا حضــارةأرقى ، ولم يؤدى الى تطور اقتصادى » فيها، وان انماط التجارة والمواصلات بقيت على وصــفهاالتقليدى،وان من المتعذر أن نلمس أىجديدادخله الاســلام الى اندونيســيا في الحياة الاقتصــاديةوالمسائل القانونية ، مما يمكن اعتباره ظاهرة جديدة أو اكثر تطورا . فالشريعة الاسلامية ظلتمحــدودة الاثر ، بل غير ذات تأثير في القضــايــا الاساسية » ... ومثل هــذه النظرة المتطرفــةلاتخلو من تحامل ، وتبدو ضد طبيعة الاشياء ، وعلماء الانثربولوجيا مثلا يدركون تماما الدور الذىتلعبه الشمارات الثقافية التي تتم تلقائية في تغيير ثقافة المجتمع ونظمه ، وليس مــن شــك في أن دخول الاسلام لاى قطر من الاقطار كان بمثابــه حدث حضارى هام وعميق الاثر ، امتزجت فيه:لحضارة الاصلية بالحضارة الاسلامية الوافدة . وهــذا يصـــدق على جميــع الاقطار من مصر الىبلاد 'فارسالىاسبانيا بغير استثناء،ولكن مع اختلاف في الدرجة فحسب .

والتجربة الاسبانية بالذات تجربة فريدة فيتاريخ الاسلام ، باعتبارها الحالة الوحيدة التى دخل الاسلام فيها في بلد له ثقافته القديمة فبقىفيها بضعة قرون افلح اثناءها في اقــرار ثقافــة

وحضارة متمايزتين اسهمتا فى اثراء التجربة الاسلامية عموما ، ثم انحسر الاسلام عنها تماما بعد ذلك .. فعلى الرغم من ان اسبانيا كانت تضم عناصر عرقية وثقافية كثيرة ومتنوعة ومتباينة الا انها كانت تستعير من بعضها وتتفاعل معا ، فقد جاء الاسلام وتفاعل معها جميعا واضاف اليها وظهرت بذلك ثقافة اسبانية اسلامية ، مثلما ظهرت فى مصر ثقافة اسلامية مصرية ، وفى فارس ثقافة اسلامية فارسية هى كلها مزيج من عناصر اسلامية وعناصر حضارية اصيلة ، وهذا معناه ببساطة ان الاسلام افلح فى أن يكون « ثقافة اواسلوبا للحياة مثلما هو « دين » وعقيدة على ما ذكرنا من قبل ، ومن هذه الناحية امكن ان يتقبل من حيث هو ثقافة ـ الكثيرين من غير المسلمين كأعضاء فى المجتمع الاسلامى ما داموا يفضلون اسلوب الحياة الجديدة ، ويتبعونه ويعيشون داخل الثقافة الاسلامية ويتفاعلون معها وينفعلون بها بصرف النظر عن عقائدهم ، ودون أن يضع اية قيود على تلك العقائد ما دامت نابعة من الاديان السماوية التى يعترف بها الاسلام والتى جاء لكى يكملها ولقد حقق الاسلام فى هذه الناحية بالذات انجازات باهرة تعتبر احد مصادر قوته ، وفى الوقت ذاته احد معايير هذه القوة . وادى هذا كله الى ظهور « المجتمع الاسلامى » المتميز بطابعة الخاص ، وان كان هذا لا يمنع من ان يتخذ هذا « المجتمع الاسلامى » صورا واشكالا مختلفة ومتفاوتة ، تبعا للظروف والثقافات المحلية مع وجود قدر كبير مشترك بينها جميعا .

وواضح على أية حال أن هذا الهجوم على الاسلام والتنكر له ومحاولة التهوين من شأنه ومن أثره انما ينطوى على نوع من الدفاع عن الذات والمحافظة على الكيان .. وهذه مسألة مشروعة بغير شك .. ولقد بلغ الامر حتى ببعض العلماء الذين درسوا الاسلام عن قرب الى أن يتنصلوا من كل ما قد يشير الى تحمسهم له او ايمانهم بالقيم السامية التى ينطوى عليها . مثال ذلك ان سايمون اوكلي Simon Oakley الذى اصدر فى عام ١٧٠٨ المجلد الاول من كتابه عن « تاريخ السراسنة » History of the Sarasens أوضح فيه للاوروبيين مدى تقدم العلم الاسلامى والفلسفة الاسلامية وتفوقهما فى القرون الوسطى على الفكر الغربى ، حرص فى الوقت ذاته على ان يصف الاسلام بأنه مجرد لغو وكفر وتجديف وزيف ، حتى يبعد عن نفسه تهمة التحمس لدين يهدد المسيحية فى وجودها وكيانها ، وهو أمر كان يعرض العلماء للعسف فى ذلك الحين . فنحن نجد ان زميله وليام ويتسون William Whitson الذى خلف نيوتن فى كمبردج ( يقع فى الخطأ ) ويبدى حماسة للاسلام فيؤدى ذلك الى طرده من جامعة كمبردج عام ١٧٠٩ . وهذا المثال كفيل بأن يبين لنا مدى الخوف الذى كان يستبد بالعالم المسيحى فى فترة من فترات تاريخية من نفوذ الاسلام وقوته ، كما يكشف لنا عن مدى التجنى والتعدى على الاسلام حتى فى القرن الثامن عشر ، وهذا بطبيعة الحال ، فضلا عن الهجوم السافر والسخرية من الاسلام والمسلمين على أيدى الكثيرين من المستشرقين الذين كانوا يحملون حملات ضارية ، مكشوفة او مستترة ، حتى بعد القرن الثامن عشر والى الوقت الحالى ، كما هو الشأن فى كتابات برنارد لويس Bernard Lewis وليس ببعيد ما قاله ارنست رينان Ernest Renan من أننا لكى نفهم الاسلام فلا بد لنا من أن نتقمص عقلية القبيلة والخيمة .

والواقع ان الكثير من كتابات المستشرقين والعلماء الذين اهتموا بالاسلام كانت نقطة انطلاق فى الهجوم على الاسلام وشن الحرب عليه سياسيا وفكريا . وهذا القول لا يقلل بطبيعة الحال من

اهمية الجهود الجبارة التى بذلها هؤلاء العلماء والمفكرون والباحثون أنفسهم لفهم الاسلام والقاء الضوء على كثير من جوانبه ، بصرف النظر عن اهدافهم ومقاصدهم من هذه الدراسات المتعمقة. وليس ثمة شك فى انه على الرغم من كل ما قدنجده من تحامل فى هذه الكتابات ، وعلى الرغم من كل الاساليب غير السليمة التى يلجأ اليها بعض الكتاب فى دراساتهم واستغلال هذه الكتابات وتسخيرها لخدمة اغراض غير علمية ، فان اسهامات المستشرقين فى دراسة الاسلام وفهمة أضافت الشيء الكثير الى الثروة العلمية المتوفرة لدينا الآن ، كما انها بينت لنا موقف الفكر الغربى من الاسلام واسلوب دراسته ونظرته اليه ، كما فتحت مجالات كبيرة وجديدة لمعالجته من زوايا قد لا ينتبه اليها العلماء المسلمون . وكما يقول الاستاذ محمد توفيق حسين فى دراسته المتعمه ، ان عددا كبيرا من المستشرقين تناولوا الاسلام فى كتاباتهم واتبعوا فى ذلك مناهج كثيرة ومتنوعة ، كما انهم ابدوا كثيرا من وجهات النظر المتباينة ، ولكنهم على العموم اسهموا فى القاء كثير جدا من الاضواء على الاسلام من زوايا ربما كانت تفوت المسلمين انفسهم . ومما له دلالته فى هذا الصدد ، ويبين حجم هذا الاسهام عدد البحوث والدراسات التى قاموا بنشرها . مثال ذلك ان بيرسون Pearson اعتمد فى وصفه للفهرس الاسلامى Index Islamicus الذى نشرته له مطبعة جامعة كمبردج عام ١٩٥٨ ، ثم اتبعه بملحقين فى عامى ١٩٦٢ ، ١٩٦٧ على مراجعة ١٢,٠٠٠ مجلد لحوالى ٥١٠ مجلة ، وذلك فضلا عن ١٢٠ مجموعة مقالات ، وسبعين مجدا من وقائع المؤتمرات العلمية .. ويتضمن الفهرس الاسلامى ذاته عناوين المقالات التى نشرت بين عامى ١٩٠٦ و ١٩٥٠ وبلغ عددها ٢٦,٠٠٠ مقالة ، بينما يضم الملحق الاول عناوين المقالات التى نشرت فى الفترة بين ١٩٥٠ و ١٩٦٠ وبلغ عددها ٧٢٣٥ مقالا ، ويتضمن الملحق الثانى عناوين المقالات التى نشرت بين عام ١٩٦١ وعام ١٩٦٥ وبلغ عددها ٨١٣٥ مقالا ، وهذا معناه ان الفهرس الاسلامى وملحقيه تضم عناوين ٤١,٤٧٠ مقالا غير تلك التى لم يستطع ان يحيط بها علما ... وقد تختلف آراء وتفسيرات العلماء الذين كتبوا هذه المقالات فيما بينها ، ولكنها تزيد بغير شك من عمق الفهم لهذه التجربة الاسلامية .

وهذه الكتابات هى فى معظمها كتابات علمية متخصصة ، كتبها علماء متخصصون لقراء متخصصين فى الاغلب ، او على الاقل قراء يعلو مستواهم وترتفع اهتماماتهم الخاصة عن مستوى الرجل العادى واهتماماته . ويبقى بعد ذلك فكرة الرجل العادى فى الغرب عن الاسلام والمسلمين وهى فكرة مشوهة الى حد كبير ، اسهم فى غرسها وتنميتها فى نفوس الناس هناك الكتب الدراسية نفسها التى تضم معلومات غير صحيحة ومشوهة عن الاسلام ، وبذلك يكبر الطفل وقد رسخت فى ذهنه هذه الافكار التى غرست فيه اما عن طريق الجهل أو للاضرار بالاسلام عن عمد . ويكفى ان نقرأ فى احد الكتب المدرسية فى امريكا مثلا ان « دين المسلمين الذى يعرف باسم الاسلام ، بدأ فى القرن السابع على ايدى تاجر غنى من شبه جزيرة العرب اسمه محمد ، وقد زعم محمد أنه كان نبيا رسولا ، واستطاع ان يجمع انصارا واتباعا من بين العرب الاخرين حيث اقنعهم بأن الله قد اختارهم لكى يحكموا العالم » ، اقول يكفى ان نقرأ مثل هذه العبارة لكى ندرك نوع ( المعلومات ) التى يقرأها الامريكى العادى منذ سن مبكرة ، وكيف ان هذه الصورة المشوهة لا بد من ان تزداد تشويها وسوءا ان لم نجد من يقوم بتصحيحها. ولكن مثل هذه المعلومات لا بد من ان تؤخذ على انها استمرار لتلك الحملات الضارية التى ظل الاسلام يتعرض لها منذ بدأ ينتشر ويتسع نفوذه .

والذى يدفعنا الى هذا القول اننا نجد هذاالاتجاه لتشويه صورة الاسلام يكاد يكون غالبا على كثير جدا من الكتب العلمية الرصينة التى تصدرمن علماء لهم مكانتهم،وتشرفعليها جامعة ودور نشر كبرى فى الغرب ، ولست اقصد من ذلك ان هذه الكتب تعطى معلومات كاذبة او مشوهة ، وانما الذى اقصده هنا هو أن كثيرا من هذه الكتب تبرز جوانب معينة بالذات عن التجربة الاسلامية لكنها تغفل جوانب اخرى ، بحيث يبدو الاسلام فى نظر القارىء الغربى فى صورة ابعد كثيرا عن حقيقته ، او على الاصح يخرج القارىء بصورة غير كاملة ومفتوحة عن الاسلام والمسلمين . فنحن نجد فى كتاب (( تاريخ كمبردج عن الاسلام Cambridge History of Islam الذى أسهم فيه عدد من كبار العلماء الثقاة لا يكاد يساعد القارىء كثيرا على فهم الاسلام ، على الاقل فى بعض الجوانب الاساسية وبعض اركانه ، اذ نجد فيه كثيرا من الاحكام السريعة الغامضة وغير المدروسة والتى لا تستند الى حقائق وشواهد يقينية، ويكاد يغفل تماما، وبخاصة فى الجزء الاول منه، نسق العقائد والقيم الذى يقوم عليه الاسلام، ويكتفى بابراز بعض الاحداث المعينة بحيث يبدو الاسلام كما لو كان سلسلة متصلة الحلقات من المواقع والمجازر والحروب والغزوات وما الى ذلك .. بل الاغرب من ذلك انه حتى حين يعرض هذا الكتاب للدولة العباسية التى تعتبر كما يقول ادوارد سعيد ، احدى القمم الحضارية المضيئة فى تاريخ الاسلام ، والتى يشبهها الكثيرون بعصر النهضة فى ايطاليا ، فان هذا الفصل يركز فى كثير من المواضع على أمور من شأنها ان تضر الدولة العباسية والحضارة الاسلامية عموما، كما لو كانت مزيجا من الثورات والحروب والفتن .. وهذا اتجاه خطير لا يكاد يختلف فى شىء عما كان المسيحيون فى القرون الوسطى فى اوروبا ينهجونه ضد الاسلام من انه دين نشأ بين شعوب همجية ،وانه يقوم على الحرب والقتل كنتيجة طبيعية لظهوره بين البدو والهمج المحاربين ، كما انه استمرار للدعوى القائلة بأن الاسلام انما انتشر بحد السيف .

ومع هذا كله ، فلا يزال الاسلام ومنذ اربعة عشر قرنا يقف قويا شامخا رغم ما يواجه المجتمع الاسلامى فى الوقت الحالى من صعوبات ومشكلات ولا يزال الاسلام ينتشر ويتسع نفوذه ويمتد الى افاق جديدة وعريضة ويدخل فيه اقوام جدد يزيدونه قوة ومنعة . والى جانب هذا فاننا نجد عددا كبير ومتزايدا من العلماء المسلمين الذين نشأوا نشأة اسلامية صحيحة وتشبعوا بالثقافة الاسلامية واطلعوا على غيرها من الثقافات يبذلون الجهد لدراسة التراث الاسلامى الضخم من وجهة نظر اسلامية ليس فقط بقصد التعريف بهذا التراث ـ وهو أمر واجب ـ بل وايضا لانهم يؤمنون بأن الاسلام كدين وثقافة وأسلوب للحياة والتفكير والسلوك والتعامل كفيل بأن يخرج بالمجتمع الاسلامى من حالة التخلف التى يعيش فيها الان وينطلق به الى آفاق رحبة والى مستويات أكثر رقيا وتقدما . فالاسلام دين يصلح لكل العصور ولكل المجتمعات بقدرته الفائقة على التطور مع الظروف الطارئة واكتساب العناصر الثقافية والحضارية الحديثة وتمثلها وافرازها فى شكل جديد . ويدور الان جدل طويل حول هذا الموضوع بالذات ، وهو جدل من شأنه أن يزيد من عمق التجربة الاسلامية وثرائها، على الرغم من كل ما قد يطفو على السطح أثناء ذلك من صراع وريب وشكوك .

محمد توفيق بليع

# المسجد في الاسلام

عندما بلغ محمد بن عبد اللـه الهاشـمي القرشي ( صلعم ) الاربعين من عمره ، فى أوائـل القرن السابع الميلادى ، اختارته السماء ليحمل مسئولية الدعوة لدين جديد ، شاهدا ومبشرا ونذيرا ، فجاءه الوحي الالهي باول ما نزل عليه من كلام الله جل شأنه: « **اقرأ باسم ربك الذى خلق، خلق الانسان من علق** ، اقرأ وربك الاكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلـم » ، بهـذه الجمل المعبرة ذات الدلالة الواضحـة والمعانـي السامية تهيأ نبي الامة العربية ورسول الاسلام ( صلعم ) لحمل رسالة ربه ، فبدأ بدعوة أهلـه وعشيرته وقومه فى مكة المكرمة ، ثم امتد نشاطه الى القبائل المجاورة فى الحجاز ، فلما اسـتجاب لدعوته عـرب يثرب هاجـر اليهم ، وفى هـذه « المدينة المنورة » اسس دولته ، فلما قـوى أمرها واشتد بأسها اتسعت دائرة الدعوة للدين الجديد لتشمل حكام المناطق ورؤساء القبائل فى شبه الجزيرة العربية كلها ، ثم خرجت من هذا النطاق العربي المحدود الى البشرية كلها مصداقا لقول الحق تبارك وتعالى : « وما ارسـلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيـرا » ، فبعث ــ عليـه الصلاة والسلام ــ بسفرائه ورسله الى هرقـل امبراطور الروم ، وكسرى فارس ، ونجاشـي الحبشة ، والى المقوقس فى مصر ، والحـارث ملك الغساسنة وغيرهم ، فكانت دعوة الرسـول الاعظم الـى التوحيد والايمـان بيـوم النشـور

والتصديق بنبوله وبكتابه وبالملائكة وبمن سبقه من الانبياء والرسل ، تمثل بصدق الدين القويم ، دين الفكر والعلم والمعرفة حتى شهد لتعاليم الاسلام الحنيف ومبادئه السامية المتحاملون والمكابرون من اعدائه ، بعد ان استوعبوا سيرة النبى ( صلعم ) ودرسوا كتابه المجيد ، بما حواه من عقيدة وشريعة ، ومن هؤلاء الباحثين المستشرق المعروف **اجناس جولد** كتابه المجيد ، بما حواه من عقيدة وشريعة ، ومن هؤلاء الباحثين المستشرق المعروف **اجناس جولد تسيهر** الذى لم يستطع انكار مبادىء الاسلام القويمة ، وما يمكن ان يكتسبه الانسان من فضائل القرآن ، واثرها العظيم على سلوكه فى حياته الخاصة والعامة ، فقال : « علينا ان اردنا ان تكون عادلين بالنسبة الى الاسلام أن نوافق على أنه يوجد فى تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير ، وان الحياة طبقا لتعاليم هذه القوة يمكن ان تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الاخلاقية ، هذه التعاليم تتطلب رحمة جميع خلق الله ، والامانة فى علاقات الناس بعضهم ببعض والمحبة والاخلاص ، وقمع الغرائز والاثرة ، كما تتطلب سائر الفضائل التى أخذها الاسلام عن الاديان السابقة . . ونتيجة هذا كله فان المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع ادق ما تتطلبه الاخلاق » (١) ، اما العالم الفرنسي **جوستاف لوبون** ، الذى بحث فى حضارة العرب ، فكتب ، معترفا بتفضيل الاسلام ودولة المسلمين على من سبقهم من اصحاب الديانات الاخرى قائلا : « لو صح ان يكون للاديان ما يعزى اليها من تأثير لوجب أن نقول ان القرآن افضل من الانجيل ، لان امم الاسلام كانت اسمى اخلاقا من أمم النصرانية » (٢) ، وهكذا ، بكل ما تضمنه القرآن الكريم من مبادىء سامية واخلاق فاضلة ، وما قرره من تشريعات ورسمه من سلوك ، بكل ذلك تغيرت مفاهيم الحياة ومضمونها وقيمها ، فتغيرت تبعا لذلك العقلية العربية التي سيطر عليها من قبل وتحكم فيها لفترة طويلة القبلية والعصبية وما فيهما من ظلم وقهر للضعيف ، فبالمضامين والمقومات الجديدة التى جاء بها الاسلام ، وبنظرته المتكاملة الشاملة للحياة وما يلزمها من متطلبات المعيشة المتطورة الهادفة ، بكل هذا وذاك اعطى محمد ( صلعم ) للعرب اسمى واهم ما كانوا يفتقدونه : دينا جديدا يقوم اساسا على التوحيد وعبادة الله الواحد الخالق المدبر لهذا الكون ، ودولة جديدة وحدت والفت بين قلوبهم جعلت منهم « خير امة اخرجت للناس » ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله . فهذان الشيئان الجديدان وهما الدين والدولة ، بهذه الصورة الجديدة ، لم يعرف العرب لهما مثيلا من قبل .

استمر نزول القرآن الكريم على النبي ( صلعم ) منجما خلال الثلاث والعشرين سنة التي عاشها فى عصر الرسالة ، منه ما نزل بمكة ، ويبلغ نحو ثلثى الكتاب ، ومنه ما نزل بالمدينة ويبلغ نحو الثلث الباقي ، اى ان نزول جبريل ــ عليه السلام ــ حاملا كلام الله سبحانه وتعالى

---

( ١ ) جولد تسيهر ــ العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ص ٢٩ .

( ٢ ) جوستاف لوبون ــ حضارة العرب ص ٤٥٢ ، انظر كذلك ، جاك ريسلر ، وما ذكره فى كتابه عن الحضارة العربية ص ٥٠ ــ ٥١

الى نبيه ورسوله الاعظم ( صلعم ) استمر حتى قرب وفاته فى ربيع الاول سنة ١١ هـ ، وقد اشتمل كتاب الله ، من بين ما اشتمل ، على احكام الاسلام الاعتقادية والخلقية والعملية التى تتعلق باحكام العبادات ، من صلاة وصوم وزكاة وحج ونحوها ، مما قصد به تنظيم العلاقة بين الخالق – عز وجل – والانسان ، وعلى احكام المعاملات ايضا ، ونقصد بها التشريعات الاجتماعية المختلفة كالعقود والتصرفات والعقوبات والجنايات وغيرها ، مما اراد به تنظيم حياة الفرد والاسرة والمجتمع ، وعلاقة الافراد بعضهم ببعض ، وكذلك علاقتهم بالسلطة الحاكمة (٢) ، لكل ذلك اعتبر القرآن الكريم المصدر الاول والاساس للتشريع الاسلامى ، كما اعتبرت السنة النبوية الشريفة المصدر الثاني لهذا التشريع ، والمقصود بالسنة كما هو معروف ، كل ماصدر عن الرسول (صلعم) من قول وفعل وتقرير صحت روايته وثبتت ، فاصبحت حجة على المسلمين وقانونا ملزما لهم يجب اتباعه والعمل به ، لذلك كله فان القرآن الكريم وسيرة خاتم المرسلين ، وسنته العظيمة تعد من أهم قواعد واسس الحضارة الاسلامية ، حيث امكن للمشرع الاسلامي أن يستخلص منها – بعد دراستها – القوانين والتشريعات الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها ، من قواعد النظم ومبادئها التي صاحبت وضع اللبنة الاولى فى بناء المجتمع الاسلامي وتاسيس دولته التى اقامها الرسول ( صلعم ) فى المدينة المنورة ، واستمرت هذه الاسس والقواعد بعد ذلك اساسا لاصول التشريع فى دولة الاسلام الكبرى بعد الفتوحات العربية التي انضوى تحت لوائها أجناس وشعوب متباينة ، فضم سلطان الدولة العظمى مناطق مديدة هامة من املاك الروم كبلاد الشام ومصر ، وانتزعوا من الفرس العراق ، ودخلوا عاصمتهم « المدائن » ثم تقدموا شرقا الى حوض السند وبلاد ما وراء النهر الى حدود الصين ومنطقة فرغانة وحتى مدينة « كشغر » . وبعد تلك الفتوحات الضخمة والانتصارات الحاسمة التي قلموا بها اظافر أباطرة الروم البيزنطيين ، وقضوا بها نهائيا على امبراطورية الاكاسرة ، وهما اكبر قوتين فى عالم القرن السابع الميلادى ( الاول الهجرى ) حتى ان العرب فى جاهليتهم كانوا يسمونها « فارس الاسد والروم الاسد » ثم اطلق المسلمون فيما بعد على « ربيعة » اسم « ربيعة الاسد » (٣) لان بطونها التي كانت تنزل على حدود مملكة الفرس الجنوبية الغربية كانت اجرأ العرب على التعرض لتجارتها والاغارة على املاكها ومنازلة جيوشها منذ وقعة « ذى قار » التي انتصر فيها بنو شيبان والعجليون على جيوش كسرى ابرويز الثاني فى مطلع القرن السابع الميلادى ، والتي عاصرها الرسول (صلعم) وهو فى مكة ، فقال عنها عندما بلغه اخبار هذا الظفر العربي الكبير : « هذا أول يوم انتصف العرب فيه من العجم وبي نصروا » (٤) .

---

( ٢ مكرر ) عبد الوهاب خلاف – علم اصول الفقه – ص ٣٢ – ٣٣ .

( ٣ ) تاريخ الطبرى جـ ٢ ص ٤٨٧ .

( ٤ ) الكامل لابن الاثير جـ ١ ص ٤٨٢ – ٤٨٣ . انظر كذلك : د . احمد الشريف . دور الحجاز فى الحياة السياسية العامة . ص ١٧١ – ١٧٢ .

فاذا انتقلنا الى الغرب وجدنا فتوحات العرب قد بلغت سواحل المحيط الاطلسي بعد ان فرضوا سلطانهم على شمال افريقيا كله ، ثم واصلوا الفتح والتقدم في اتجاه أوروبا شمالا ، فعبروا « بحر الزقاق » الى الاندلس وانتزعوها من ايدي القوط ، واخضعوها لسلطة الدولة المركزية في دمشق . كذلك امتدت سيادتهم الى العديد من جزر البحر الابيض المتوسط مثل قبرص ورودس وكريت وصقلية وغيرها ، فتحول هذا الممر المائي التجاري الهام من بحر للروم الى بحيرة عربية حتى يمكن ان نسميه « بحر المسلمين »(٥) .

ذلك هو عالم الاسلام الذي لم ينقض القرن الاول للهجرة الا وكانت دولته العربية في دمشق قد بسطت نفوذها وسيادتها على شعوبه المختلفة خلال تلك الفترة الزمنية القصيرة ، فكان نشر الاسلام واتساع عالمه بهذه الصورة في تلك الاراضي الشاسعة حدثا فريدا لايكاد يكون له نظير في التاريخ من حيث السرعة التي تم بها ، والانتصارات التي حققتها على اكبر قوتين في ذلك الزمان : الفرس و الروم ، ثم توحيد هذه البلاد واندماجها في دولة واحدة ، وامتزاج شعوبها في حضارة جديدة متميزة استطاعت ان تحوى في ثناياها كل تراث الحضارات السابقة والمعاصرة واسهمت فيها ملكات كل تلك الشعوب (٦) . وقد بدات بذور هذه الحضارة العربية الاسلامية مع نشأة دولة الرسول ( صلعم ) في المدينة المنورة ، وبمرور الزمن اخذ هذا الغرس الحضاري ينمو ويقوى، فاستوى على عوده بعد ما يقرب من اربعة قرون بلغت خلالها حضارة المسلمين قمة المجد وذروة التقدم في ذلك الوقت ؛ وغدا عالم الاسلام ، بعد الاستقرار الروحي والاجتماعي والتقدم الاقتصادي ، يضم العديد من مراكز الاشعاع المتناثرة بين ارجائه الواسعة ، كالمدينة المنورة ومكة المكرمة والبصرة والكوفة ودمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة واشبيلية وغرناطة والقيروان وتونس وفاس ومراكش والرباط وبخارى وسمرقند وغزنه ونيسابور وشيراز وغيرها من الحواضر التي أنارت بضوئها الحضاري واشعتها الساطعة للعالم كله ، دروب الفكر والعلم ومسالك الثقافة والمعرفة على امتداد العصور الوسطى التي كان العالم الغربي خلالها يغط في سبات عميق .

**ولما كان الانسان هو محور كل حضارة ؛باعتباره اداتها بعقله وفكره ويديه كما انه هدفها وغايتها ، لان مقومات اية حضارة ووسائلها مسخرة كلها لخدمته وتطوير حياته نحو الافضل، لذلك حظى الانسان في الديانة الاسلامية بمكانة خاصة ، وفضله الخالق عز وجل ، على كل ماعداه من مخلوقات** ، فقال تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (٧) كما حباه سبحانه وتعالى بجمال

---

( ٥ ) انظر : د. ابراهيم العدوي ـ الامويون والبيزنطيون ـ ص ٢٦٤ .

( ٦ ) انظر : د.احمد الشريف ـ دور الحجاز ص ١٧٧ .نطيون ـ ص ٢٦٤ .

( ٧ ) سورة الاسراء / ٧٠ .

الخلقة وحسن الهيئة ، وأودع فيه من الحواس والعقل ما ميزه على غيره من الكائنات ، فقال جل شانه « الذي أحسن كل شيء خلقه وبدا خلق الانسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ، ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون » (٨) وقال كذلك « لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم » (٩) ، وهل هناك اكرم لبني الانسان من ان يستخلفه المولى سبحانه وتعالى على ملكه في الارض ؟ فقال جل وعلا : « اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ، قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال اني أعلم ما لا تعلمون » (١٠) . لذلك نجد ان القرآن الكريم قد تضمن الكثير من الآيات التي تحث الانسان على التدبر والتأمل في خلق الله ، وفي الكون والنظر الى مكوناته واجزائه ، وفي السماء وما فيها من كواكب واجرام ونجوم ، وفي الارض وما يدب فوقها من كائنات وما تنبت من زروع ونبات واشجار وثمار ، وما في جوفها من معادن وكنوز ، وفي المحيطات والبحار والانهار وما يسبح في مائها من مخلوقات وما تخفي من موارد وأسرار ، وجه القرآن الكريم نظر خليفة الله في ارضه الى كل ذلك ليثبت بحسه وعقله ووجدانه وحدانية الخالق البارىء المصور ، وقدرته وعلمه الحق ، لان العقل الواعي المستنير يقف دائما في صف الايمان، مشيرا الى وجود الله وقدرته(١١) بعد ذلك دعاه ايضا ليستفيد من كل ما حوله من خلق الله ونعمه ويطوعها لفائدته ويسخرها لتطوير حياته على هذا الكوكب الذي يعيش عليه ، فقال تعالى : « قل انظروا ماذا في السماوات والارض » « قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق » « ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون » « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت » « هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب . ما خلق الله ذلك الا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون » كذلك دعا القرآن الكريم قبل ذلك كله الانسان للنظر الى نفسه ، الى خلقه هو ونشأته وحياته لتكون العظة أقرب الى فهمه وأكبر تأثيرا في عقله، فقال تعالى : « وفي انفسكم افلا تبصرون » ، « لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله احسن الخالقين » (١٢) .

---

( ٨ ) السجدة / ٧ – ٩

( ٩ ) التين / ٤

( ١٠ ) البقرة / ٣٠

( ١١ ) انظر : احمد امين ـ فجر الاسلام ـ ص ١٤٣ ـ ١٤٤ ، انظر كذلك : د . محمد خفاجي ـ الاسلام والحضارة الانسانية ـ ص ٦٦ .

( ١٢ ) انظر على التوالي : يونس / ١٠١ ، العنكبوت/٢ ، البقرة / ١٦٤ ، الغاشية / ١٧ – ٢٠ ، يونس/٥ ، الذاريات / ٢١ ، المؤمنون / ١٢ – ١٤ .

**لكل ذلك** يعتبر الاسلام بحق وصدق :دين الفكر والعلم والمعرفة ، الدين القويم الذى أطلق العقل من عقاله ، وحرره من الجمود والتقليد وقيود الجهل ، ولكنه فى نفس الوقت جعله محكوما فى كل ذلك بمنهج القرآن الروحي والحسي حتى يأخذ البحث والكشف طريقه الصحيح واتجاهه السليم ، ويأتى العلم نافعا مفيدا وخيرا للاسلام وللمسلمين وللبشرية كلها. فكان هذا التوجيه الدينى من اهم الاسباب والدوافع التي ادت الى تقدم العلوم الطبيعية خاصة كالطب والرياضيات من حساب وجبر وهندسة ، والفلك والكيمياء والفيزياء والنبات وغيرها من العلوم والمعارف التى تطورت على ايدى علماء العرب والمسلمين فى عصر نهضتهم .

وعلى **الجانب الآخر** نجد اثر الاسلام واضحا فى تطور **العلوم النقلية** من الكتاب والسنة :كعلوم التفسير والقراءات والحديث والفقه واصوله .وادى مثل هذا الاهتمام بتلك العلوم الى معرفة غيرها من العلوم اللسانية : كعلم اللغة والنحو والبيان والأدب وما اليها ، وقد بدا هذا الفكر الاسلامي الخلاق والمبدع فى حياة الرسول(صلعم)ثم اخذت دائرته تتسع ومعارفه تنمو واتجاهاته تتشعب فى العصور الاسلامية التالية لتشمل كل ميادين الحياة ، وقد وقع هذا المفهوم المتسع الشامل المتعدد الجوانب للعلوم المختلفة واثرها فى تطور الفكر الانساني وبالتالي التقدم الحضارى وقع ذلك كله تحت بصر وحس العالم والمؤرخ والفيلسوف العربى عبد الرحمن بن خلدون عندما تناول بادراكه السليم وعقله المتفتح تاريخ المجتمعات البشرية واسباب تحضرها بصورة جديدة ومغايرة لما كان معروفا من قبل : اراد بها ان يصل الى معرفة مايمكن ان نسميه بالقوانين الحضارية ، فحاول ان يفهم نشأة الامم ويفسر اسباب تطورها وتقدمها ، فكان لآراء هذا العالم المسلم الكبير ، ونظرياته فى مجالات البحث والتاريخ ودراسة قوانين التطور الاجتماعى والسياسى والحضارى ، بصورة عامة ،للشعوب التي كتب عنها ، اهمية خاصة يجدر بالباحث والدارس ان يتوقف عندها ، لأنها تدل على عمق فى التفكير ودقة فى البحث والتحليل جعلت منه رائدا بل منشئا لفلسفة التاريخ ولعلم الاجتماع القائم على الملاحظة وجمع الوقائع . (١٣) وصف ابن خلدون النشأة الاولى للدولة وتطورها وذكر اسباب نموها وتحضرها قائلا « فطور الدولة من اولها بداوة ثم اذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الاحوال ، والحضارة انما هي تفنن فى الترف واحكام الصنائع المستعملة فى وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية ، وسائر عوائد المنزل واحواله ، فلكل واحد منها صنائع فى استجادته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضا ، وتكثر باختلاف ما تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد » (١٤)فكان لا بد لاستكمال عناصر الدراسة الحضارية ان يمتد فكر الباحث وقلم الدارس للخوض فى المهن والصنائع والفنون المختلفة ، والعمارة

---

( ١٣ ) انظر : جوستون بوتول ـ ابن خلدون ، فلسفة الاجتماعية ـ ص ٤

( ١٤ ) المقدمة ـ ص ١٠٢ .

كذلك باعتبارها جميعا من أهم المعالم الأثرية والوثائق المادية فى تراث المجتمعات المتحضرة . فهي توضح بجلاء مدى ما وصل اليه الفن والزخرفة وعلم الهندسة والحساب وفن التخطيط والبناء من تقدم وارتقاء ، وتظهر الوجه الآخر المشرق من وجوه الحياة ، ذلك الوجه المادى المترف الذى تمثله سكنى المدن وحياة القصور بكل ما فيها من معاني الثروة والمال والنعمة والمتعة والترف والبذخ والرفاهية ، الى آخر هذه الصفات والمعاني ، وعلى ضوء هذا المفهوم الشامل المتعدد الجوانب للنشاط الانساني يمكن تعريف معنى الحضارة تعريفا سهلا مبسطا فنقول : انها تعني كل ما انتجته عقول أفراد مجتمع من المجتمعات البشرية بمقدرتهم الخلاقة وجهودهم النشطة فى مجالات الحياة المتعددة : الروحية والفكرية والمادية لتطوير حياة ابنائه وتحسين سبل معيشتهم ، بحيث يكون لهذه الحضارة بمضمونها واسلوبها ومنهجها صبغة خاصة وصورة فريدة يتميز بها ذلك المجتمع عن غيره من المجتمعات المتحضرة . وهذا التعريف والمفهوم ينطبق على عالم الاسلام وحضارته العربية الاسلامية .

**على ضوء ما قدمناه تبرز مجموعة من التساؤلات الهامة والمفيدة فى آن واحد : هل كان للمسجد دور فى هذه الانشطة المتعددة ، ومجال فى خدمة الحضارة العربية الاسلامية ؟ واذا كان الامر كذلك ، ففي اي الميادين ظهر هذا الدور وبرز ؟ وكيف لعبه المسجد ؟ وما هو المدى الذى بلغه وما هي آثاره ؟**

وحتى لا نفرض على القارىء رايا او حكما مسبقا سنترك له حرية اختيار الاجابة على كل هذه الاسئلة ، سواء كانت بالسلب او بالايجاب لبعضها أو كلها ، حتى ننتهي من عرض الموضوع وينتهي معنا من متابعته ، وسنحاول بقدر ما بين أيدينا من نصوص ومعلومات أن نسلط الضوء على المسجد ودوره فى تاريخ الاسلام والمسلمين من كل الجوانب ومن جميع ميادين الحياة : الديني والسياسى والعسكرى والاجتماعي والاقتصادى والعلمي وغيرها حتى تظهر صورة المسجد واضحة المعالم بينة القسمات ، مما يعين القارىء على استخلاص الراى الصائب والخروج بالحكم الصحيح ، الذى نهدف اليه ونعمل من اجله من اجلاء الحقيقة واظهار الحق كاملا دون زيف .

قد يتبادر الى الذهن اننا سنعرض من اول الامر للجانب الهندسى او المعمارى أو الفني . او نعرض لها كلها باعتبار ان المسجد يحتل راس قائمة المنشآت التي اهتم بها عالم الاسلام منذ هجرة الرسول الاعظم ( صلعم ) من مكة المكرمة واستقراره فى المدينة المنورة ، ولكن هذه المواضيع الهندسية والمعمارية والفنية بحثها العديد من علماء المسلمين وغير المسلمين ، من الأثريين العرب والاجانب على السواء ، وقد افاضوا فى ابحاثهم وجمعوا من كتاباتهم كل ما يهم الباحث والدارس عن عمارة المسجد وزخرفته بصورة عامة كاول واهم بناء ديني فى تاريخ الاسلام ، كما أفاضوا ايضا فى دراسة بعض المساجد الجامعة التي اقيمت فى انحاء العالم الاسلامى المترامي الاطراف ،

وكان لها اهمية خاصة في تاريخ العمارة والفنون الاسلامية (١٥) بحيث يمكن ان يقال انه لم يبق في مثل هذه المواضيع فائض لمستزيد ، لذلك سنحاول ان نشير في هذه الدراسة الى جانب واحد منها يتعلق بتخطيط المسجد الجامع لاهمية هذا الموضوع في توضيح وتحديد انواع المساجد واقسامها ــ كما سنذكرها ــ بالاضافة الى ما سنعرض له من مواضيع اخرى تتعلق بصورة خاصة بدور المسجد الحضاري ومهمته واثره في اوجه النشاط المختلفة وجوانب الحياة المتعددة في المجتمعات الاسلامية .

● ● ●

الذي لا خلاف عليه عند الباحثين في هذا الموضوع ان المسلمين على مستوى الحكام والأمراء وكبار رجال الدولة والافراد قد اهتموا اهتماما كبيرا باقامة المساجد وغيره من المنشآت كالقصور والدور والاضرحة والمدارس والخفقاوات والبيمارستانات والمراصد والوكالات والحمامات العامة ، والاسبلة والكتاتيب والزوايا والاربطة ، والحصون والقلاع والابراج والاسوار والمعسكرات والمدن ، وغيرها من المباني والمنشآت التي استعملوها في الاغراض الدينية والاجتماعية والعسكرية وغيرها ، الا ان المسجد بقي على الدوام ــ والى وقتنا الحاضر ــ من أهم هذه المنشآت ، ان لم يكن اهمها جميعا ، التي حظيت في كل زمان ومكان بالعناية الفائقة والرعاية الوافرة والتقدير الكبير ، ولا غرابة في ذلك ، فهو « بيت الله » الذي حث سبحانه وتعالى على اقامته والتردد عليه ــ دون انقطاع ــ لاداء الشعائر الدينية خاصة اقامة الصلاة ، كما بين سبحانه وتعالى مكانة هذه البيوت الجليلة ودورها في هداية الناس وغرس بذور التقوى في قلوبهم لكي ينالوا خير جزاء الدنيا وحسن ثواب الاخرة ، فقال الحق تبارك وتعالى : « في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال ، رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة ، يخافون يوما تتقلب فيه القلوب والابصار ، ليجزيهم الله احسن ما عملوا ويزيدهم من فضله والله يرزق من يشاء بغير حساب » ، هكذا جاء القول الفصل في ابراز مكانة المسجد ، وقدسيته وتميزه على غيره من المباني والمنشآت الاسلامية بهذه المنزلة الدينية الرفيعة ، ويمكننا ان نضيف اليها مايلي :

١ ــ كان المسجد على راس المباني التي شارك النبي ( صلعم ) بنفسه في اقامته فكان ينقل الحجارة مع الصحابة للبناء ليرغب المسلمين العمل فيه .

---

( ١٥ ) لمعرفة المزيد عن بعض المساجد الجامعة الهامة انظر على سبيل المثال : ــ دكتور احمد فكري ــ مساجد القاهرة ومدارسها ــ المدخل ــ القاهرة ١٩٦١ ــ المسجد الجامع بالقيروان ــ القاهرة ١٩٣٦ .

— Creswell, Early Muslim Architecture: Umayyads, Early Abbasids and Tulunids, 2 vols Oxford, 1932 – 1940.

— Muslim Architecture of Egy-+ ? vols. Oxford, 1952 – 1959.

— Marcais (Ceorges/, Manuel d,Art Musulman, L,Architecture, 2 vols., Paris, 1926 – 1959.

— L, Architecture Musulmane d ,Occident, Paris, 1954,

— Moreno Gomez; El Arte Arabe-Espanol Husta Los Al-mohades..., vol III, Ars Hispaniae, Madrid, 1951.

ب ــ انفراد المسجد بالكثرة العددية عن كل ما عداه من المباني ، بحيث لم تخل مدينة او قرية فى عالم الاسلام على اتساع رقعته من مسجد واحد او اكثر تمشيا مع حجم المدينة وعدد سكانها ، اذا اخذنا فى الاعتبار ان وظيفته الاولى هى احياء شعائر الدين واقامة الصلاة ، التي هي أهم أركان الاسلام .

جـ ــ تنوع المساجد واختلافها البين فى المساحة والشكل والتخطيط والعمارة والزخرفة .

د ــ اعتبار المسجد ، عند الغالبية العظمى من الدارسين والباحثين فى تاريخ العمارة الاسلامية وفنونها ، انه افضل المنشآت على الاطلاق التى يتجلى فيها التعرف بصدق على نشأة فن الهندسة والتخطيط والبناء والزخرفة عند المسلمين ، ثم متابعة تطور العناصر المعمارية المختلفة خلال العصور المتتابعة، كالعقود والاعمدة وتيجانها والدعائم ، والقباب ، والقرنصات ، والمآذن وغيرها ، بالاضافة الى امكانية التعرف على أصول فن الزخرفة الاسلامية وعناصرها المتعددة ووحداتها المختلفة : النباتية والهندسية والحيوانية وما اليها (١٦) .

من المساجد الاولى التي تحدثت عنها النصوص التاريخية ، مسجد قباء الذى اقامه المهاجرون الأول ــ على اغلب الآراء ــ عملا بقول الله عز وجل ، ونصيحة رسوله الكريم ( صلعم ) « من بنى مسجدا يبتغى به وجه الله ، بنى الله له بيتا فى الجنة » ، فكان هؤلاء « المتقدمون فى الهجرة من أصحاب رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ والانصار بقباء قد بنوا مسجدا يصلون فيه ... فلما هاجر رسول الله ( صلعم ) وورد قباء صلى بهم فيه متجها الى بيت المقدس (١٧) » فاهل قباء يقولون ان المسجد الذى يقول الحق تبارك وتعالى فيه « لمسجد اسس على التقوى من أول يوم احق أن تقوم فيه » بينما يرى آخرون ان المسجد الذى اسس على التقوى هو مسجد الرسول ( صلعم ) بالمدينة (١٨) ، وكان موضوع هذا الاخير مربدا لغلامين يتيمين من بني مالك بن النجار هما سهل وسهيل ، فاشتراه النبي ( صلعم ) من وليهما ابي امامة اسعد بن زرارة الانصارى ، احد نقباء الخزرج ، بما قيمته عشرة دنانير اداها لهما ابو بكر الصديق من ماله الذى حمله معه من مكة ، ثم أمر النبي ( صلعم ) بعد ذلك باتخاذ اللَّبِن الذى بنى به المسجد ورفع اساسه بالحجارة ، بينما جعلت أعمدته من جذوع النخيل وسقفه من الجريد ، وكانت قبلته تتجه نحو بيت المقدس، واستمرت كذلك ما بين ستة عشر وثمانية عشر شهرا (١٩) قبل ان ينزل قول الله تبارك وتعالى بتحويلها نحو الكعبة المشرفة « قد نرى تقلب

---

( ١٦ ) انظر على سبيل المثال ما ذكره دكتور احمد فكرى فى مؤلفه الهام : مساجد القاهرة ومدارسها ، المدخل ، عن صلتي العروبة والاسلام فى الزخارف الهندسية والكتابية ص ٤٤ ــ ٤٩ ، وما ذكره عن مسجد عمرو بالفسطاط ص ٧٤ ــ ٧٧ ، عن مسجد ابن طولون ولوحاته المصورة ص ١١٩ ــ ١٦٠ .

( ١٧ ) السمهورى ــ وفاء الوفا جـ ١ ص ٢٥٠ ــ ٢٥١ .

( ١٨ ) انظر ــ البلاذرى ــ فتوح البلدان ص ١ ، ٣ ، وكذلك السمهورى ــ وفاء الوفاء جـ ٢ ص ٤١٤ .

( ١٩ ) انظر ــ السمهورى ــ وفاء الوفا جـ ١ ص ٣٥٩، ٣٦٢ ، انظر كذلك ــ سيرة ابن هشام جـ ٢ ص ١٩٨ ، ٢٥٧ .

وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فـول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » . ويذكر فى هـذا المقـام أن الرسول ( صلعم ) كان فى زيارة ام بشر بن البراء بن معرور من منـازل بنى سـلمة وصنعت لـه طعاما ، ولما حان وقت الصلاة ( صـلاة الظهر ) صلى النبي الكريم ( صلعم ) باصحابه ركعتين ثم امر فاستدار نحو الكعبـة واستقبل الميزاب . فسمى مسجد بنى سلمة « مسجد القبلتين » ، ولما عاد ــ عليه الصلاة والسلام ــ الى دياره صلى باصحابه العصر فى مسجده ، فكانت أول صلاة فى مسجد المدينة فى الاتجاه الجديد نحو الكعبة . لذلك عرف هو الآخر « بمسجد القبلتين » (٢٠).

**وتتحدث النصوص التاريخية** بأن الرسول ( صلعم ) شارك فى بناء مسجده بالمدينة « ليرغب المسلمين فى العمل فيه ، فعمل فيـه المهاجرون والانصار ودأبوا فيه » ، وكانوا يرددون خـلال البنـاء وقد اخـذهم الحماس وغمرت التقوى والايمان قلوبهم ، **لا عيش الا عيش الاخرة ، اللهم ارحم الانصار والمهاجرة** (٢١) ، فكانت مشاركة النبي العظيم ( صلعم ) مع كبـار الصـحابة من المهاجرين والانصار العمل فى بناء مسجده دافعا وحافزا قويا لكي يتبع المسلمون سنة رسولهم الكريم فى الاهتمام باقامة المساجد والاكثار منها .

ونلاحظ ان هذا المسجد لم يبق على هـذه الصورة البسيطة التي بدا بها على يدى الرسول ( صلعم ) وصحابته ، ولكن تناولته يد التعمير والتجديد والتوسعة على امتداد العصور والأزمنة منذ عهد أبي بكر ومن جاء بعده من الخلفاء حتى أصبح من اكبر وأعمر مساجد الدنيا (٢٢) .

ويمكن ان نلحظ من اهتمام الرســـول ( صلعم ) ببناء مسجده دوافع اخرى غير السبب الديني المعروف ، فكان ــ عليه الصلاة والسلام ــ رجل دولة من الطراز الأول ، بعيد النظر ، بصيرا ومتفهما لكل ما يهم امـر المسلمين ومسـتقبل دولتهم الجديدة ، فاراد أن يستكمل بالاسراع باقامة المسجد اسس ومقومات هذه الدولة الصغيرة الناشئة ومظاهر سيادة سلطته التنفيذية امـام القوى الخارجيـة التي كانت تتربص بدولته ، فجعله المقر الرسمي الـمي يلتقي فيـه بكبار الصحابة وأهل الراى من المهاجرين والانصار ، بل ومن المسلمين عامة ، يشاورهم ويباحثهم فى امـور الدين والدنيـا ، فاتخذ له مجلسـا فى « اسطوان التوبة » بجوار السارية التي شد فيها ابا لبابة بن عبد المنذر الأوسي نفسه قبل أن ينزل الله تعالى توبته فى قصته المعروفة مع يهود بني قريظة ، فكان اذا صلى الصبح ، انصرف ــ عليه الصلاة والسلام ــ الى هذا المكان وقد سبقه اليه المساكين والضعفاء والمؤلفة قلوبهم واهل الصفة وغيرهم ممن لا مبيت لهم الا فى المسجد ، وقـد

---

( ٢٠ ) انظر ــ وفا الوفا السمهودى جـ ١ ص ٣٦٣ ــ ٣٦٤ ، انظر كذلك ما ذكره دكتور احمد فكرى ــ مساجد القاهرة ومدارسها ــ المدخل ص ١٧١ ، ص ٢٩ .

( ٢١ ) سيرة ابن هشام جـ ٢ ص ١٤١ ــ ١٤٢ ، انظر كذلك ــ وفاء الوفا للسمهودى جـ ١ ص ٣٢٨ .

( ٢٢ ) انظر عن تجديد وتوسعة المسجد فى العصور الاسلامية المختلفة ماذكره الاستاذ الدكتور احمد فكرى فى كتابه القيم : مساجد القاهرة ومدارسها ــ المدخل ــ ص ١٧٢ ــ ١٨٢ .

تحلقوا فى هذا الاسطوان ، فيتخذ النبي ( صلعم )مجلسه بينهم ، يعلمهم ويفقههم فى الدين ويتلو عليهم ما انزل الله — عز وجل — عليه من ليلته ؛ويحدثهم ويحدثونه ، حتى اذا جاء أشراف القوم وسادتهم واهل الطـول والغنى لم يجـدوا فىالمجلس متسعا لهم ، فشكوا أمرهم للنبي (صلعم) وقالوا : نحن سادة قومك واشرافهم فلو ادنيتنامنك اذا جئنا ؟ فهدته — صلى الله عليه وسلم — السماء أن لا يفعل ولا يستجيب لهؤلاء الذين ما زالوا تسيطر على نفوسهم نعرة الجاهلين والتسامي على الناس بالمال والحياة ، ويستولي على عقولهم التنافر بالأحساب والأنساب ، ونزل جبريل الأمين على نبي الاسلام ورسول العالمين بقول المولى جل شأنه « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ، ما عليك من حسابهم من شيء ، وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين » (٢٣) .

كذلك كان المهاجرون من قريش يجتمعون فى مكان آخر بالمسجد عرف « باسطوان القرعة » الذي سمي أيضا « اسطوان عائشة » يصلون اليه ويتخذون فيه مجلسهم حتى اشتهر « بمجلس المهاجرين » وقد استمر هذا «المجلس» حتى ايام عمر بن الخطاب ، فكان يلتقى بهم ويجلس اليهم فى هذا المكان ، يحدثهم فى شئون الدولة وما يختص بأخبار الفتح وسير الحرب ونتائج المعارك ، كما كان يشاورهم فيما اشكل عليه من امور الرعية ، فذكرت النصوص انه بعد ان تم للمسلمين فتح بلاد الفرس لقي عمر كبار المهاجرين فى مجلسهم هذا وقال : ما أدرى كيف اصنع بالمجوس ؟ فوثب اليه عبد الرحمن بن عوف وأجابه قائلا : اشهد على رسول الله ( صلعم ) أنه قال : سنوا بهم سنة أهل الكتاب .فكان فى ذلك القول وشهادة هذا الصحابي الجليل ما جعل الخليفة يأخذ منهم الجزية (٢٤) . كذلك جعل الرسول ( صلعم ) فى مسجده مكانا معينا عرف ( باسطوان الوفود ) يلقى فيه وفود القبائل العربية وغيرهم من السفراء والمبعوثين اليه لأي أمر من الأمـور ، كطلب العهد أو تجديده ، اوتقديم الجزية واموال الصدقة وغيرها من الاموال المستحقة لبيت مال المسلمين ، أو للدخـول فى الدين الجديد واعـلان الطاعة والـولاء للسلطة المركزية فى المدينـة المنـورة ، الى غير ذلك مما يتعلق بامور الدولة وسياستها ، كما كان — عليه الصلاة والسلام — يلقى فى نفس اسطوان كبار الصحابة وافاضلهم يبحث معهم ويحدثهم ويشاورهم فى كل ما يعن له من امـور المسلمين ومصالح دولتهم (٢٥) .

وقـد سـاعد على استكمال هذا الدور القيادى لمسجد المدينة وتأكيده اثره فى الحيـاة العامة للمجتمع الاسلامي ، أن النبي ( صلعم )بنى مسـاكنه فطبقه به من جهاتـه الثـلاث :

---

( ٢٣ ) سورة الانعام / ٥٢ — انظر كذلك : اسباب النزول للواحدى ص ١٤٦ ، وفاء الوفا للسمهورى ج ٢ ص ٤٤٥ — ومن قصة ابا لبابة مع بنى قريظة ، انظر : سيرة ابن هشام ج ٣ ص ٢٤٦ وما بعدها ، كتاب المغازي للواقدى ج ٢ ص ٥٠٦ وما بعدها .

( ٢٤ ) البلاذرى — فتوح البلدان ص ٢٢٧ ، انظر كذلك — وفاء الوفا للسمهورى ج ٢ ص ٤٤٠ — ٤٤١ .

( ٢٥ ) وفاء الوفا للسمهورى ج ٢ ص ٤٤٩ .

الجنوبية والشمالية والشرقية ، دون الغربية ـ ربما لعدم وجود فسحة من الاراضي الفضاء فى هذا الجانب ، وجعل ابوابها مفضية اليه ، فكان عليه الصلاة والسلام يخرج من اى دار منها الى المسجد مباشرة (٢٦) . كذلك كان دار ابنته السيدة فاطمة ـ رضي الله عنها ـ وزوجها علي ابن ابى طالب ـ كرم الله وجهه ـ مجاورة لمسكن السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ وجعل فى الجدار الذى يفصل بينهما كوة ، فكان النبي ( صلعم ) اذا قام الى المخرج اطلع من هذه الكوة الى ابنته ليعلم خبرها واحوالها ويطمئن عليها(٢٧).

وبعد أن استقر الحال بالمهاجرين فى موطنهم الجديد ، وذهبت عنهم الوحشة والغربة ، واجتمع الشمل ، وباعوا واشتروا واكتسبوا المال ، وعز الاسلام ، اقطعهم الرسول ( صلعم ) الدور والرباع ، فخط لبني زهرة فى ناحية من مؤخر المسجد ، فكان لعبد الرحمن بن عوف الحوش المعروف به ، وجعل لعبد الله وعتبة ابني مسعود الهذليين الخطة المشهورة بهم عند المسجد ، واقطع الزبير بن العوام بقيعا واسعا ، وجعل لطلحة بن عبيد الله موضع دوره ، ولأبي بكر موضع داره عند المسجد ، كذلك اقطع عثمان بن عفان وخالد بن الوليد والمقداد وغيرهم من المهاجرين القطائع لبناء مساكنهم الجديدة حول مسجده ، فما كان من عفائن الأرض وهبها لهم ، وما كان من الخطط المسكونة العامرة كان رجال الانصار يهبونها له ليقطعها من يشاء من المهاجرين ، ويذكر أن أول من وهب للنبي ( صلعم ) خططه ومنازله هو أبو عبد الله حارثة ابن النعمان بن نقع النجار الانصارى الذى كان من فضلاء الصحابة وكرمائهم ، وكانت منازل قرب المسجد وحوله ، فكلما احدث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أهلا ، نزل له عن دار من دوره حتى صارت منازله كلها للنبي ( صلعم ) وازواجه (٢٨) ، لذلك كله اصبح مسجد المدينة على اتصال وثيق ومباشر بما حوله من منازل الرسول ( صلعم ) ودور الصحابة من كبار المهاجرين وأوائلهم ومن الانصار ايضا ، فكان قلب المدينة النابض بالحياة ومركز خدمة المجتمع الاسلامي ، ومجمع اهل الرأى والشورى، ومحور انشطة الدولة ومصالحها المتعددة ، فقال عنه ( ابن تيمية ) العالم والفقيه المعروف ، ان النبي ( صلعم ) اسسه على التقوى ، وكان فيه « الصلاة والقراءة والذكر وتعليم العلم والخطب ، وفيه السياسة ، وعقد الألوية والرايات وتأمير الامراء وتعريف العرفاء ، وفيه يجتمع المسلمون عنده لما اهمهم من امر دينهم ودنياهم » (٢٩) .

---

( ٢٦ ) المصدر السابق جـ ٢ ص ٤٣٥ ، ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠ .

( ٢٧ ) نفس المصدر جـ ٢ ص ٤٦٦ ، انظر كذلك :د . احمد فكرى ـ مساجد القاهرة ومدارسها . المدخل ـ ص ١٦٨ ـ ١٦٩ ص ٢٦٤ .

( ٢٨ ) انظر : السمهورى ـ وفاء الوفا جـ ٢ ص٤٦٢ ـ ، ٧١٧ ـ ٧١٨ ، عن فضل ومكانة حارثة بن النعمان الانصارى ، انظر : ابن حجر ـ الاصابة جـ ١ ص ٢٩٨ ـ٢٩٩ مع الاستيعاب لابن عبد البر ، من هامش الاصابة جـ ١ ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤ .

( ٢٩ ) انظر : د . على عبد الحليم محمود ـ المسجد واثره فى المجتمع الاسلامى ـ ص ٣٣ .

وقد أصبح هذا النمط الذى أوجدالرسول ( صلعم ) فى دار الهجرة بجعل المسجد ومساكنه يمثلان بؤرة المدينة ومركز نشاطهاالذى تدور من حولهما مساكن ومنازل كبار الصحابة ، اصبح هذا الاسلوب المبتكر هو السنة التى سار عليها المسلمون واتبعها البناءون فى تخطيط المدينة الاسلامية وبنائها على امتدادالعصور وفى مختلف الأزمنة : فكان – دون جدال – من اهم مميزاتها وخصائصها ، كماسنرى فيما يلي .

● ● ●

**موضع المسجد فى المدينة الاسلامية :**

قبل ان نتحدث عن اختيار موضع المسجدفى المدينة الاسلامية وتحديد مكانه ، أرى انه من الاوفق أن نشير الى الأسباب الهامة التي دعتالمسلمين الى استحداث العديد من المدن ، لان هذا الايضاح يقودنا الى التعرف على طبيعةوكيفية النشأة الأولى للمدينة الاسلامية،وبالتالي على امكانية تحديد انواعها واقسامها .

ان المتتبع لتاريخ الاسلام ، وظهور العديد من الدول الاسلامية ، يلاحظ أن المسلمين اهتموا كثيرا باستحداث المدن وبنائها منذ بدات حركةالفتح والتوسع لنشر الدين الجديد خارج حدود شبه الجزيرة العربية ، لتكون معسكرا ومقرا للجند العرب فى البلاد المفتوحة ؛ أو ليتخذ منها الحكام واصحاب السلطانالجدد فى البلاد المختلفة خلالالعصور المتتابعة مركزا لهموحواضر لدولهم الناشئة ، بعد أن أصبح الحكم شيئا محببا الى النفوس ، فتنافس عليه أصحاب العصبيات القوية ، وتصارع للظفر بكرسيه المتطلعون الى السلطة والنفوذ ، الطامعون فى الملك والسؤدد . فهذان السببان – فى راينا – كانا فى مقدمةالدوافع واكثرها فاعلية عندما فكر العرب والمسلمون عامة فى بناء المدن والاهتمام بها ، وعلى ذلك يمكن تقسيم المدن الاسلامية الى قسمين رئيسيين ونوعين متميزين :

١ – مدن المعسكرات .

٢ – المدن الملكية .

وسنسوق فيما يلي بعض الأمثلة لكل من هذين القسمين ، لنتعرف من خلالها على ظروف نشأة مدن كل قسم ، وموضع المسجد وطريقةتخطيطه وتحديد أبعاده ومساحته فى كل مدينة منها .

**أولا : مدن المعسكرات :**

بدات – كما يظهر من تسميتها – على شكل معسكرات للجند العرب فى المصر المفتوح . ثم تحول هذا المعسكر مع مرور الوقت الى مدينةعامرة كما حدث فى البصرة والكوفة والفسطاط

والقيروان وغيرها (٣٠) ، وقد راعى المسلمون عند اختيار اماكن هذه المعسكرات أن تكون ، في الوقت نفسه ، مقرا ثابتا وموطنا دائما للعرب في تلك البلاد .

فعندما فكر عتبة بن غزوان في بناء البصرة ــ وهي اول مدن المعسكرات التي اقامها المسلمون في الامصار المفتوحة ــ كتب الى عمر بن الخطاب يستشيره في ضرورة اتخاذ منزل للجند « يشتون به اذا شتوا ويكنسون فيه اذا انصرفوا من غزوهم » (٣١) فكتب له الخليفة بالموافقة على فكرته واشترط أن يكون هذا « المنزل » قريبا من الماء والمرعى .

كذلك فعل عمر بن الخطاب مع سعد بن ابي وقاص عند بناء الكوفة ، فبعد معركة القادسية ، وانتصار سعد على رستم ، اتجه بجيشه المظفر صوب المدائن واحتواها وانزلها جيشه ، واختط بها اول مسجد في حواضر العراق (٣٢) واقام الجند بها فترة ، ولكنهم استوخموها واستوبأوها بعد أن اصابهم البعوض، فكتب القائد الى الخليفة يعلمه أن رجاله قد بعضوا وتأذوا ، فكتب عمر اليه يقول : ان العرب لا يصلحها الا ما صلح الابل من البلدان ، وامره أن يتخذ لهم « دار هجرة ومنزلا عربيا » وان يبعث بسليمان وحذيفة ــ وكانا رائدى الجيش ــ ليرتادا موضعا عدنا ، بريا ، بحريا لا يحول بينه وبينهم فيه بحر ولا جسر ، فاتى سلمان الفارسي الانبار ، ولكنه لم يرض عنها لكثرة ذبابها ، فتحول الى موضع آخر يعرف بسوق حكمة أو كويفة ابن عمر فوجد الماء محيطاً بها . وفي تلك الاثناء كان سعد يشاور من راى من اهل العراق من وجوه العرب وغيرهم عن تلك الصفة التي ارادها الخليفة لنزول العرب ، فاشار عليه رجل يقال له عبد المسيح بن بقيلة وقال : هل ادلك على أرض انحدرت عن الفلاة وارتفعت عن المباق ؟ ودله على ظهر الكوفة ، وكان يدعى خد العذراء أو اللسان . ولما عاد سلمان وحذيفة اخبرا سعدا بدورهما عن تلك البقعة نفسها ، فخرج القائد على راس رجاله اليها ، فصادفت من نفسه هوى ورضا بعد أن وجد فيها كل الخصائص والمميزات التي طلبها الخليفة ، وكتب اليه يقول : اني نزلت بكوفة ، ــ اى ارض تختلط فيها الحصباء بالرمال الحمراء ــ منزلا بين الحيرة والفرات بريا وبحريا ينبت الاقحوان والشيح والقيصوم والشقائق ،وخيّرت المسلمين بالمدائن فمن اعجبه المقام فيها تركته كالمسلحة ، فجاءه رد عمر بالموافقة على مافعل وامره بالمكان ، وقد فضل البقاء في عاصمة الفرس اقوام من الامناء اكثرهم من بني عبس (٣٣).

---

( ٣٠ ) انظر : دكتور شاكر مصطفى ــ دولة بني العباس جـ ١ ص ٣٢١ ــ ٣٢٢ ، وكذلك . دكتور سعد زغلول ــ تاريخ المغرب العربي ص ١٤٣ ــ ١٤٤ ، ص ١٤٧ . ليفي بروفنسال سلسلة محاضرات عامة في ادب الاندلس وتاريخها ــ مطبوعات كلية الاداب بجامعة فاروق الاول بالاسكندرية ــ القاهرة ١٩٥١ ــ الترجمة العربية ص ٩٦ .

( ٣١ ) البلاذرى ــ فتوح البلدان ــ ص ٤٢٥ .

( ٣٢ ) البذرى ــ فتوح البلدان ــ ص ٣٥٥ .

( ٣٣ ) اعتمدنا في اختيار سعد بن ابي وقاص لموضع الكوفة على ماجاء في روايتي البلاذرى في فتوح البلدان ص ٣٣٨ ــ ٣٤١ ، وتاريخ الطبرى جـ ٤ ص ٤١ ــ ٤٣ ،جـ ٣ ص ٥٧٩ .

بمثل هذا الالتزام التام بتنفيذ أوامر الخليفة وتحقيق الشروط التي طلبها في منازل الجند بالامصار المفتوحة ، اختار عمرو بن العاص موضع الفسطاط . . فبعد ان تم له فتح الاسكندرية أراد أن يتخذ منها عاصمة للبلاد معتزلا لجنده ولكن عمر امره أن يتحول عنها الى منطقة اخرى تنطبق عليها الشروط السابقة في اختيار موضعي البصرة والكوفة ، فانتهى عمرو الى مكان اولى عواصم مصر الاسلامية وبناها على الضفة الشرقية لنهر النيل (٣٤) .

وقد التزم بشرط عمر بن الخطاب وهو ضرورة مطابقة منزل العرب في مقرهم الجديد مع طبيعة بيئتهم الأولى التي درجوا منها ، عقبة بن نافع الفهري عند اختيار موضع القيروان سنة ٥٠ هـ . فعندما دخل قائد معاوية بن ابي سفيان ( افريقية ) ، اشار على أصحابه ان يتخذوا منها مدينة تكون عزا للاسلام الى آخر الدهر ، فتحمسوا للفكرة واشاروا عليه أن يجعلها على ساحل البحر ليتم لهم الجهاد والرباط ، ولكن عقبة لم يرق له هذا الراى ؛ ووجد بعين القائد المسئول عن سلامة رجاله وامنهم ان يكون موضعها الى الداخل ، واشار عليهم أن يجعلوا بينها وبين البحر مسافة كافية حتى لا يدركها صاحب البحر الا وقد علم به ، وكان يخشى على جنده وعلى مدينته الجديدة خطر مباغتة الاسطول البيزنطي الذى كان ما يزال يتمتع بالسيادة البحرية في المنطقة الوسطى من البحر المتوسط ، وفضل في نفس الوقت أن يقيمها في منطقة يتوافر فيها الكلا والمرعى لدوابهم وقال : « قربوها من السبخة فان دوابكم الابل وهي التي تحمل اثقالكم ، فاذا فرغنا منها لم يكن لنا بد من الغزو والجهاد حتى يفتح الله لنا منها الأول فالأول ؛ وتكون ابلنا على باب قصرنا في مراعيها آمنة من عادية البربر والنصارى » (٣٥) .

من كل ما سبق نلاحظ أن مدن المعسكرات كانت عند نشأتها قواعد عسكرية تستطيع الدولة عن طريقها فرض سيطرتها واحكام قبضتها على الاقاليم ومواجهة اى تهديد خارجي قد يقوم به الاعداء ، كما كانت مراكز متقدمة تنطلق منها الجيوش في مراحل الفتح التالية بعد أن بعدت الشقة بينها وبين قواعدها الاصلية في مركز الدولة ، لذلك كان من الطبيعي ، بل ومن الضروري ايضا ، أن تظهر أهم واشهر هذه المدن في عصر الفتوح ؛ خاصة في زمن كل من الراشدين والامويين ، حتى يمكن القول بأن بناءها كان سياسة ثابتة اتبعتها الدولة الاسلامية ؛ ومنهجا سارت عليه لتلبية متطلبات الانتشار العسكرى للجيوش العربية ؛ فذكر الطبرى أن عمر قال لعتبة بن غزوان عندما وجهه الى البصرة : « اني قد استعملت على أرض الهند وهي حومة من حومة العدو ، وأرجو ان يكفيك الله ما حولها وان يعينك عليها » (٣٦) وبعد بنائها واتخاذها معسكرا للجند وقاعدة للجيوش . كتب الخليفة الى ابي موسى الاشعرى عندما ولاه

---

( ٣٤ ) انظر ماذكره : د . احمد فكرى ـ المدخل ـ ص ٥٦ ـ ٥٧ .

( ٣٥ ) ابن عذارى ـ كتاب البيان المغرب ـ جـ ١ ص ١٩ ـ ٢٠ ، انظر كذلك تاريخ ابى الفداء جـ ص ١٨٧ .

( ٣٦ ) تاريخ الطبرى جـ ٣ ص ٥٩٤ ـ انظر كذلك الكامل لابن الأثير جـ ٢ ص ٤٨٦ .

عليها أن يكاتف عثمان بن أبي العاص ويعاونه ،فكان يغزو فارس من البصرة ثم يعود اليها (٣٧) . وعندما استعمل معاوية زيادا على البصرة في سنة ٤٥ هـ ، ضم اليه خراسان وسجستان وجمع له الهند والبحرين وعمان ، ثم ضم الكوفة بعد وفاة عاملها المغيرة بن شعبة في سنة ٥١ هـ ، فاصبحت البصرة مركز الوالي في المصرين ، ومقر امير المشرق الاسلامي كله فيما وراء الفرات (٣٨).

اما الكوفة في عصر الراشدين ــ وقبل ان يضمها معاوية الى زياد ــ فكانت قاعدة لقائد وامير الجيوش العربية المنطلقة في فتوحاتها نحو المناطق الشمالية الشرقية من أملاك الأكاسرة ، وكانت ولايتــه تمتد فيما بين هــذه القاعدة وثغورهــا الأربعة الرئيسية : حلوان والموصل وماسبزان وقرقيسياء (٣٩) .

كذلك لعبت الفسطاط دورا بارزا وفعالا في فتوح المغرب ، فعندما بدا توسع العرب فيما وراء حدود مصر الغربية في خلافة عثمان بن عفان على يدي عبد الله بن سعد بن ابي السرح والي مصر والمغرب ، بعث اليه الخليفة بقوات كبيرة خرجت من عاصمة الدولة بالحجاز بقيادة الحارث ابن الحكم بن ابي العاص بن اميه وكانت تضم بين صفوفها مجموعة من كبار ابناء الصحابة مثل معبد ابن العاص بن عبد المطلب ومروان بن الحكم ، والمسور بن مخرمة بن نوفل ، وبسرية ارطأة بن عويمر ، وابي ذؤيب خويلد بن خالــد الهذلي ،وعبد الرحمن بن ابي بكر ، وعبد الرحمن بن زيد ابن الخطاب ، وعاصم بن عمر ، وعبيد الله بن عمر ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، وعبد الله ابن الزبير بن العوام ، وعبــد الله بن عمرو بن العاص ، وعبد الله بن عباس ، فلمــا وصــل الحارث الى الفسطاط ، سلم القيادة الى اميره عبد الله بن سعد الذي خرج سنة ٢٧ هـ لغزو برقة فعرفت هذه الحملة «بغزوة العبادلة»(٤٠).

وكان بناء القيروان « حدثا هاما في تاريخ الفتح الاسلامي للمغرب » فانفصلت امارة المغرب عن مصر ، واصبحت مدينة عقبة بن نافع مركز لوالي المغرب بدلا من الفسطاط ، فعندما تولى موسى بن نصير أمر المغرب من قبــل الوليد بن عبد الملك في سنة ٨٦ هـ اتخذ منها مركزا لــه وقاعدة لانطلاق جيوشه ، التي نجحت لأول مرة في تثبيت سلطان الدولة ونشر الاسلام بين البربر في المغربين الاوسط والاقصى ، حتى قيــل أن حملاته في هذه المناطــق كانت اشــبه ما تكــون « بنزهات عسكرية » (٤١) .

ومما هو جدير بالملاحظة ان البصرة والكوفة والفســطاط والقــيروان ، وهي اول واهم مدن المسكرات ، اقيمت على مشارف الصحاري في بيئة تشبه الى حد بعيد طبيعة المناطق المفتوحة

---

( ٣٧ ) البلاذري ــ فتوح البلدان ص ٤٧٧ ــ ٧٨ .

( ٣٨ ) تاريخ الطبري جـ ٥ ص ٢١٧ ص ٢٥٥ .

( ٣٩ ) المصدر السابق جـ ٤ ص . ، انظر كذلك : الكامل لابن الأثير جـ ٢ ص ٥٣٠ .

( ٤٠ ) انظر : د . سعد زغلول ــ تاريخ المغرب العربي ص ١٠١ ــ ١٠٣ ، البلاذري فتوح البلدان ص ٢٦٧ .

( ٤١ ) د . سعد زغلول ــ تاريخ المغرب العربي ص ٢٠٩ .

فى البوادى التي اعتاد العـرب القتال فيهـا مما كفل لهم سهولة السير والتفوق على اعدائهم لسرعة حركتهم وخفة عدتهم واسلحتهم ، وهـزما يتناسب مع طريقة « الكر والفر » التي اعتادوا عليها فى غاراتهم وحروبهم خلال تاريخهم الطويل فكانوا ــ كما ذكر ابن خلدون ــ يضربون « المصاف وراء عسكرهم من الجمادات والحيوانات العجم فيتخذونها ملجأ للخيالة فى كرهم وفرهم يطلبون به ثبات المقاتلة ليكون ادوم للحرب واقرب الى الغلب » (٤٢) لذلـك اوصى المثنى بن حارثـة الشيباني ، قبل وفاته ، ــ وكان من اكثر العرب خبرة ودراية بقتال الفرس ــ سعد ابن ابي وقاص قبل القادسـية ، الا يقاتل اهــل فارس اذا استجمعوا امرهم فى عقر دارهم ، ولكن عليه أن يلقاهم على حدود ارضهم ، على ادنى حجر من ارض العرب وادنى قدرة من ارض العجم ، فان يظهر الله المسلمين عليهم فلهم ما وراءهـم وان تكن الاخرى فاءوا الى فئة ثم يكونون اعلم بسـبيلهم واجرأ على ارضهم الى أن يرد الله الكرة عليهم (٤٣) . ولهذا السبب نفسه اختـار عمـر بن الخطاب لمعركته الفاصـلة مع جيـوش الأكاسرة ارض القادسية ، واوصى قائده قائلا : « واذا انتهيت الى القادسـية ــ والقادسـية باب فارس فى الجاهلية ، وهي اجمع تلك الابواب لمادتهم ولما يريدونه من تلك الآصل ، وهـو منـزل رغيب خصيب حصين ، دونه قناطر وانهار ممتنعة ــ فتكون مسالحك على انقابها ، ويكون الناس بين الحجر والمدر ، على حافات الحجر وحافات المدر والجراع بينهما ، ثم الزم مكانك فلا تبرحـه . فانهم اذا احسـوك انغضتهم ورموك بجمعهـم الذى ياتى على خيلهم ورجلهم وحدهم وجدهم ، فان انتم صبرتم لعدوكم واحتسبتم لقتاله ونويتم الامانة ، رجوت ان تنصروا عليهم ، ثم لا يجتمع لكم مثلهم ابدا الا ان يجتمعوا ، وليست معهم قلوبهم ، وان تكن الأخرى كان الحجر فى ادباركم فانصرفتم من ادنى مدرة من ارضهم الى ادنى حجر من ارضكم ، ثم كنتم عليها أجرا وبهـا اعلم ، وكانوا عنها اجبن وبها أجهل ، حتى يأتي الله بالفتح عليهم ويرد لكم الكرة » (٤٤) .

ونجحت خطة الخليفة ، وانتزع سعد ذلك النصر الغالي من رستم ، وكتب الى عمر يقول: « أما بعد فان الله نصرنا على اهل فارس ومنحهم سنن من كان قبلهم من اهل دينهم بعد قتـال طويل وزلزال شديد ، وقد لقوا المسلمين بعدة لم ير الراءون مثل زهائها فلم ينفعهم الله بذلك بل سلبهموه ، ونقله عنهم الى المسلمين ، واتبعهم المسلمون على الانهار وعلى طفوف الآجام وفى الفجاج » (٤٥) . كذلك سجل عمرو بن العاص انتصارا حاسما على الروم فى فتح مصر وظهرت براعته ومقدرته الحربية فى تنفيذ خطته لجلب جيوش الروم الضـخمة المتمـركزة فى حصـن

---

(٤٢) مقدمة ابن خلدون ــ ص ١٦٢ .

(٤٣) تاريخ الطبرى جـ ٣ ص ٤٩٠ ، انظر كذلك ــ الكامل لابن الاثير جـ ٢ ص ٤٥٣ .

(٤٤) المصدر السابق جـ ٣ ص ٤٩١ ، انظر كذلك : احمد عادل كمال ــ القادسية ــ ص ٤٤ ، ص ٨٨ ، الخارطة ص ٢٠ ــ ٢١ .

(٤٥) تاريخ الطبرى ــ جـ ٣ ص ٥٨٣ .

بابليون الى الارض الفضاء ، فقسم قواته الى ثلاث فرق كان هو على رأس القوة الرئيسية التي تهاجم من الامام ، بينما توارت فرقة عليها خارجة بن حذافة خلف تلول المقطم ، واختفت الثالثة بالقرب من قرية أم دنين ، فلما واجه عمرو بقوته الصغيرة الروم ، خرجوا من الحصن بجموعهم للقائه في الارض الفضاء والقضاء عليه ، فاطبق ابن حذاقة برجاله على مؤخرتهم ، فلما فزعوا وتحولوا نحو الغرب فاجاهم الكمين الآخر ، وانطلت عليهم خدعة عمرو ، ونجحت خطته ، فاطبقت قواته بكاملها عليهم ، واشتدت المركة وحمى وطيسها وحلت الهزيمة بالروم « ففروا لا يلوون على شيء يطلبون النجاة من سيوف العرب وهى تلمع كأن وميضها وميض البرق ، فاستطاع الاقل منهم أن يبلغ الحصن برا فيلوذ به ، وكثير منهم ساقهم الفزع الى النهر فنزلوا في السفن وعادوا الى الحصن ولكن طائفة كبيرة هلكت » (٤٦) .

هكذا حقق العرب انتصاراتهم الضخمة على اعدائهم في مثل هذه المعارك الحاسمة التي ابتت اهمية وضرورة تشبثهم باختيار مواضع مدن المعسكرات على اطراف الصحراء ليضمنوا استمرار سيادتهم وتفوقهم العسكرى على خصومهم في معارك الاراضي المفتوحة ، فشبه بعضهم سيادة جيوش العرب وفرسانهم على البوادى والصحارى في ذلك الزمان بسيطرة بريطانيا «العظمى» في فترة مجدها وقوة اسطولها على بحار العالم ومحيطاته، فكانت تلال الصحارى ووهادها عند العرب أشبه بمياه المحيطات لدى الانجليز .

فعندما اختار عتبة بن غزوان موضع البصرة سنة ١٤ هـ ، كتب الى عمر يقول : اني وجدت ارضا كثيرة القضبة في طرف البر الى الريف ودونها منافع ماء فيها قصباء ، فلما وافى كتابه الخليفة وقراه كتب اليه : هذه ارض نضرة قريبة من المشارب والمراعي والمحتطب وامره أن ينزل الناس بها . (٤٧)

كذلك كان الحال في الفسطاط التي بناها عمرو على الجانب الأيمن لنهر النيل على مشارف البرية وفي منطقة متوسطة من البلاد ، اثبتت الايام اهمية هذا الموضع وصلاحيته بعد أن اتخذ منه جميع حكام مصر الاسلامية مكانا لمواضعهم المختلفة ، فالى الشمال من عاصمة عمرو بنى الأمير أبو عون العباسى سنة ١٣٥ هـ « المعسكر » ، ولما ملك احمد بن طولون اقام « القطائع » الى الشمال منها ، واخيرا عندما فتح الفاطميون مصر انشأ جوهر الصقلي «القاهرة المعزية » في نفس المنطقة ، والى الشمال من عاصمة الطولونيين ، كذلك اختار السلطان صلاح الدين الأيوبى بعض تلال المقطم القريبة من القاهرة والمشرفة عليها ، واقام عليها قلعته المشهورة التي اتخذ منها مقرا رسميا خلال حكمه لمصر .

ومما يستوقف النظر ، ان الدافع وراء اهتمام المسلمين باختيار مواضع « مدن المعسكرات » لم يكن لهذه الميزة العسكرية والاستراتيجية فقط ، بل امتد الى أغراض أخرى

---

( ٤٦ ) انظر ـ بتلر ـ فتح العرب لمصر ـ الترجمة العربية ـ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .

( ٤٧ ) البلاذرى ـ فتوح البلدان ـ ص ٤٢٥ .

مدنية لا تقل فى أهميتها من السابقة ، فقدحرص الخلفاء وامراء الجيوش على توفير اكبر قدر مستطاع من المزايا الصحية للجند الاسلامى فيها : كجفاف الجو وطيب الهواء مما يضمن لهم حسن المقام والاحتفاظ بسلامة أجسامهم وصفاتهم وقوة معنوياتهم ، فتحدثت النصوص عن وفود العرب التي جاءت الى المدينة لتبلغ عمر اخبار الفتح والنصر بعد القادسية ، فلما راى الخليفة وهن أجسامهم وجفاف اعضاءهم وتغير الوانهم تعجب من احوالهم وسألهم عما بدل هيئتهم ، فقالوا : وخومة البلاد ، فكتب الى سعد بن ابي وقاص يستفسر منه عما غير الوان العرب ولحومهم ، فأجابه : ان العرب حذوهم وكض الوانهم وخومة المدائن ودجلة ، فبعث اليه عمر يقول : ان العرب لا يصلحها من البلدان الاما أصلح البعير والشاة ، وامره أن يرتاد لهم منزلا عدنا ، ولا يجعل بينه وبينهم بحرا . (٤٨)

وقد لاحظ ابن حوقل ، الذى عاش فى القرن الرابع الهجرى هذه الميزات فى مدينة سجلماسة التي بناها ابو القاسم سمعون بن واسول سنة ١٤٠ هـ فى صحراء المغرب ووصفها الجغرافى العربي بانها تشبه القيروان فى « صحة الهواء ومجاورة البيداء » وذكر اهلها بان لهم « سيادة فى الأفعال وحُسن كمال فى الأخلاق والاعمال » (٤٩) .

كذلك رأينا ابن خلدون ، وهو العالم الباحث المدقق ، فى كلامه عن العرب والمناطق التي نشأوا وعاشوا فيها على أطراف الرمال يشيد بأثر هذه البيئة الصحية القليلة الموارد ، على سكانها ، ووجد انها تؤثر على تكوينهم الجسماني وصفاتهم الخلقية ، فذكر ان اعتماد العرب على الالبان بصفة أساسية يعوضهم عن الحبوب والأدم ، ويجعلهم فى نفس الوقت احسن حالا فى اجسامهم واخلاقهم ، فتكون الوانهم أصفى ، وابدانهم أنقى ، وأشكالهم اتم واحسن ، واخلاقهم ابعد عن الانحراف من سكان المناطق المنغمسين فى نعمة العيش ، وعلل العالم الفيلسوف ذلك بأن وفرة الغذاء وكثرة الطعام ورطوباتها تولد فى الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها الأبخرة والاخلاط الفاسدة العفنة التى تؤدى الى انكساف الالوان وقبح الاشكال لتراكم الشحم واللحم ، كما يصعد الى الدماغ ابخرتها الرديئة التي تغطي على الاذهان والأفكار فتسبب البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال . (٥٠) وهذا ما لمسه عمر بن الخطاب ، الذي عاش قبل ابن خلدون بما يقرب من ثمانية قرون وما يتمشى كذلك مع النظرية الطبية التي تبناها كبار اطباء المسلمين كالرازى عندما ساد ( الطب العربى ) لتقدمه وتفوقه فى العصور الوسطى ، فرأى هؤلاء الاطباء أن حاجة الناس الى « صناعة الطب » تختلف باختلاف المواضع وكثرة التغذى وقوة التمييز ، فأهل المناطق الذين هم اكثر تنوعا فى الأغذية وادوم اكلا للفواكه تبقى ابدانهم دائما مهياة للأمراض ، حتى يصبح من المتعذر على اي منهم ان يسلم فى سائر أوقاته وحياته من مرض يعتريه ، لذلك كانوا اكثر حاجة

( ٤٨ ) تاريخ الطبرى جـ ٤ ص ٤٠ – ٤٢ ، انظر ايضا – البلاذرى – فتوح البلدان ص ٣٢٨ – ٣٢٩ .

( ٤٩ ) ابن حوقل – صورة الارض – ص ٩٦ .

( ٥٠ ) مقدمة ابن خلدون ص ٥٣ – ٥٤ .

الى الصناعة الطبية من الذين ينزلون النواحي الأصح هواء والمناطق الأقل تنوعا في الغذاء والطعام . (٥١)

فاذا انتقلنا الى صفة أخرى من صفات ( مدن المعسكرات ) وخصائصها نجد ان سكناها كانت في بادىء الأمر قاصرة على المقاتلين من العرب فقط ، فكان عمر بن الخطاب خلال السنوات الاولى من خلافته لايسمح لغير القادرين على القتال والحرب بالخروج من بلاد العرب والاقامة في الامصار المفتوحة ، وكان يشدد بصورة خاصة على أعلام قريش وكبرائها حتى حصرهم في المدينة خشية انقطاع الناس اليهم والتفاف المسلمين حولهم لمكانتهم وفضلهم وسابقتهم في الاسلام ، فكان أكثر ما يخشاه ويخافه على الأمة انتشار هؤلاء القوم ونزولهم في البلاد المفتوحة ، حتى ان الرجل من المهاجرين كان يأتيه ويستأذنه في الخروج للغزو فيقول له : « قد كان في غزوه مع رسول الله ( صلعم ) ما يبلغك وخير لك من الغزو اليوم الا ترى الدنيا ولا تراك » فلما تظلم الناس جمعهم في مسجد المدينة وخطبهم قائلا : اني قد سننت الاسلام سن البعير يبدأ فيكون جدعا ، ثم ثنيا ، ثم رببعيا ، ثم سديسا ، ثم بازلا ، الا فهل ينظر بالبازل الا النقصان ؟ الا فان الاسلام قد بزل . ثم وجه كلامه الى القرشيين وقال : ان قريشا يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عباده. الا فاما وابن الخطاب حي فلا ، اني قائم دون شعب الحرة آخذ بحلاقيم قريش أن يتهافتوا في النار (٥٢) .

والسؤال الذي يقفز الى الذهن بعد ذلك هو :

الى متى استمر هذا الوضع ؟

**وتسعفنا مرة أخرى المصادر التاريخية لتيسر الاجابة على هذا التساؤل عندما تتحدث عن التشريعات والقوانين والنظم المختلفة التي قام بها ذلك الخليفة عمر بن الخطاب** والتي فرضها الواقع الجديد للدولة العربية بعد الفتوحات والتوسع وما تبع ذلك من تغير جذري في الهيكل الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الاسلامي ، ومايعنينا في هذا المقام هو ما يمس «مدن المعسكرات» أي ما يتعلق بحياة الجند وأوضاعهم ومقر اقامتهم في البلاد المفتوحة ، بد ان اصبحت الجندية مهنة ثابتة ووظيفة دائمة يتفرغ صاحبها للجهاد والحرب .

**اذا رجعنا الى الوراء قليلا ، الى عصر الرسالة وزمن ابي بكر** ، نجد ان القبائل العربية هي التي كانت تتولى اعداد الجند وتجهيزهم بكل ما يحتاجون اليه من عدة وسلاح وتقديمهم للدولة كلما دعت الحاجة الى الغزو والحرب ، فعندما كان النبي ( صلعم ) وخليفته ابو بكر يندب المسلمين لقتال المشركين وحرب الاعداء كانت كل قبيلة تقدم من مقاتليها المجهزين بالسلاح والركائب بقدر طاقتها وقدرتها المادية والبشرية ، وكانت توفر لهم ــ في كثير من الاحيان ــ كل ما يلزمهم من طعام ومؤونه ، فاذا ما انتهى القتال وانجلت المعركة بفوزهم على الاعداء ، عاد هؤلاء المجاهدون المظفرون الى قبائلهم ، ورجعوا الى أعمالهم الاصلية ، يحمل كل منهم نصيبه من الغنائم والاسلاب ، التي كانت تعتبر بمثابة مكافأة له على تطوعه للجهاد والدفاع عن الاسلام ودولته ، وهو الجانب المادي من الجزاء الذي يفوقه ويفضله ــ دون شك ــ الثواب الروحي الذي وعد

به المولى عز وجـــل عباده المؤمنين الصـادقين الصابرين المحتسبين ، الذين يسارعون الى تلبية نداء الدين والواجب ، فيقدمون دماءهم رخيصة ويضعون ارواحهم على اكفهم يطلبون بها احدى الحسنيين : الشهادة أو الفوز ، وقد استمرت الجندية على هذه الكيفية فى السنوات الأولى من خلافة عمر ايضا ، فعندما قرر ملاقاة الفرس قبل القادسية ، كتب الى عماله على صدقات القبائل يدعوهم الى أن ينتخب كل منهم من رجالها ذوى الرأى والنجدة ، من له سلاح أو فرس ، فكان من كتب اليهم سعد بن أبي وقاص الذى كان على صدقات بعض قبائل نجد فاجتهد فى تنفيذ رغبة الخليفة ، وكتب اليه يعلمه انه انتخب له الف فارس مؤد كلهم من أهل الشجاعة والنجدة الذين انتهى اليهم شرف القبائل واحسـابها ورأيها ، واتجه على راسهم الى العاصمة ، فلما وصـل قدمه عمر لتولي القيادة العامة للجيش الاسلامي الذى ارسله الى العراق ، ثم أمده بألفي يماني والف نجدى مؤد من غطفـان وسـائر قبائـل قيس (٥٣) .

ظل امر الجندية فى الدولة الاسلامية يسير على هذا النهج حتى قرر عمر النظر فى تنظيم شئون «الدولة الكبرى» ماليا واداريا وعسكريا ، بعد أن جبى الخراج من اراضي البـلاد المفتوحة وكثر المـال والثـروة ، ورأى أن يفرض العطاء لأهله ، فاستشار المسـلمين فى تدوين الديوان لحفـظ ما يتعلق بحقـوق الدولة من الاعمـال والاموال ، ومن يقوم بها من الجيوش والعمال . وكان من بينهم من شـاورهم واستانس برايهم الوليد بن هشام بن المغيرة ، الذى ينتسـب الى « بني مخزوم » ، احدى البطون القرشية الكبيرة التي تمتعت فى الجاهلية بالنفوذ والجاه ، فكان من تلك البيوتات الارستقراطية الثرية فى مكة والتي كان لاهلها نشاط تجـارى واسـع مـع المناطق والبلاد المجاورة مما مكنه ـ كما يبدو من حديثه ـ من التعرف على شيء من نظم وأحـوال بـلاد الشام ، فقال الوليد للخليفة : « قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديوانا وجندوا جندا ، فدون ديوانا وجند جندا « فأخذ عمر بقوله (٥٤) .

فكان ديوان الجند من اول الدواوين التي انشأها عمر ، ورتبهم فيـه على منازلهم معتبرا بالسابقة فى الاسلام وحسن الاثر فى الدين ، ثم روعى فى التفضيل عند انقراض أهل السـوابق بالتقدم فى الشجاعة والبلاء فى الجهاد ، ثم ازداد العطاء واصبح تقدير هؤلاء المشـتغلين بالجهاد المنصرفين الى مقاتلة الاعداء ونشر الاسلام معتبرا بالكفاية حتى يستغنى المقاتل عن التماس مادة بقطعه عن حماية البيضة حتى روى عن عمر انه قال : لئن كثر المال لأفرضن لكل رجل اربعة آلاف

---

( ٥١ ) انظر كذلك التفسير الطبي العلمي لهذه النظرية التى عرفت عند الاطباء العرب والمسـلمين عامة باسـم « الاخلاط والامزجة » فى كتاب ( طب الرازى ـ دراسة وتحليل لكتاب الحاوى ) ـ للدكتورين محمد كامل حسين، محمد عبد الحليم العقبى ـ من منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ القاهرة ١٩٧٧ ـ ص ٢٨ ـ ٢٩ .

( ٥٢ ) تاريخ الطبرى ـ جـ ٤ ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧ .

( ٥٣ ) تاريخ الطبرى جـ ٢ ص ٤٨٤ ، ٤٨٦ .

( ٥٤ ) البلاذرى ـ فتوح البلدان ص ٥٤٩ ، انظـر كذلك : الاحكام السلطانية للماوردي ص ٢٠٠ الذى يجعل الرواية على لسان خالد بن الوليد ، ونقل عنه القاضي ابو يعلى الحنبلي من احكامه السلطانية ايضا ص ٢٢١ .

درهم ، الفا لفرسه والفا لسلاحه والفا لسفره والفا يخلفها في أهله (٥٥) ، وأخذ أمر « الكفاية » يتطور مع الزمن حتى أصبحت تحتسب على أسس ثلاثة :

أ ـ عدد من يعوله الجندي من الذراري والموالي .

ب ـ عدد ما يرتبطه من الخيل والظهر .

جـ ـ الاقليم والموضع الذي ينزله من حيث غلاء المعيشة ورخصها ، فتقدر كفايته في نفقته وكسوته لعامه كله فيكون هذا المقدار في عطائه ، ثم تعرض حاله كل عام فان زادت رواتبه الماسة زيد ، وان نقصت نقص (٥٦) .

وتروي بعض مصادر التاريخ **قصة ظريفة** عن احدى زوجات هؤلاء الجنود الذين خرجوا مع جيوش الفتح وحبسوا في « مدن المعسكرات » لفترة طويلة عن العودة الى اسرهم واهليهم خاصة في الفترة المتقدمة من خلافة عمر بن الخطاب : ففي احدى الليالي سمع عمر وهو يطوف كعادته بالمدينة يتحسس أحوال الرعية تلك الزوجة وقد **أرقها فراق الزوج تقول :**

| | |
|---|---|
| تطاول هذا الليل تسري كواكبه | وأرقني أن لا ضجيع الاعبه |
| فوالله لولا الله تخشى عواقبه | لزحزح من هذا السرير جوانبه |
| ولكنني أخشى رقيبا موكلا | بأنفسنا لا يفتر الدهر كاتبه |
| مخافة ربي والحياء يصدني | وأكرم بعلي أن تنال مراتبه |

فلما سألها عمر عما يؤرقها اجابت : أغزيت زوجي منذ اشهر وقد اشتقت اليه ، فقال عمر : اردت سوءا ؟ فأجابت المرأة : معاذ الله ، فسألها الخليفة ان تملك عليها نفسها حتى يصل البريد الى زوجها ، وبعث يستقدمه ، ثم توجه الى منزل ابنته أم المؤمنين حفصة ، رضي الله عنها ، وسألها عما أهمه وشغل فكره ، وقال : كم تشتاق المرأة الى زوجها ، فخفضت الابنة المؤمنة رأسها استحياء ، فقال لها أبوها : ان الله لا يستحي من الحق ، فأجابته مشيرة بيدها ، ثلاثة اشهر والا فأربعة على الأكثر ، فكتب عمر الى امراء الجيوش في الامصار المفتوحة الا يحجزوا الجند حتى لا يفتنوهم ، كما امرهم الا يغيب مجاهد في الغزو عن أسرته أكثر من أربعة أشهر (٥٧) .

وسواء صحت رواية السيوطي هذه او كانت من القصص الذي يصادفنا في العديد من المصادر التاريخية، الا اننا لانستبعد وقوعها لأن ما اشتهر به الخليفة الراشد الثاني من العدالة وما عرف منه من الشدة في الحق ، والشورى في كل ما استغلق عليه من امور تمس مصلحة المسلمين خاصة والرعية بوجه عام بالاضافة الى حرصه الشديد في المحافظة على أحكام الدين ، كل هذا

---

( ٥٥ ) الماوردي ص ٢٠٢ ، ابو يعلى الحنبلي ص ٢٢٣ .

( ٥٦ ) الماوردي ـ ص ٢٠٥ ، ابو يعلى الحنبلي ص ٢٣٦ .

( ٥٧ ) السيوطي ـ تاريخ الخلفاء ص ١٣٩ ، ص ١٤١ ـ ١٤٢ .

وغيره من الفضائل التي اشارت اليها المصادرالمختلفة عن سيرة عمر بن الخطاب يؤيد ما انتهى اليه من قرار بشأن المحافظة على وحدة الاسرة وجمع شمل افرادها ، كما انه يتمشى فى نفس الوقت مع ما جاء به القرآن الكريم عن « الايلاء »الذى كان من العادات المعروفة عند العرب فى الجاهلية ، حيث كان الرجل يولي زوجته ولايقربها وينصرف عنها فترة من الزمن تطول الى عام أو أكثر للكيد لها والاضرار بها ، فلا يريدهالنفسه ، ولا يحبها ان تتزوج من غيره ، فيتركها كالمعلقة لا ايما ولا ذات بعل . فلما جاء الاسلاموشرع للأسرة وأوضح العلاقة بين الزوجين ووضع القوانين لتحديد الحقوق والواجبات لكلمنهما، اجاز هذا العمل ولكنه شرط الا تزيد مدة الايلاء عن اربعة اشهر يعود خلالها الرجل عنيمينه ، والا اوجب عليه تطليق امراته حفاظا على حقها المشروع كزوجة ، فقال تعالى : « للذينيؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاءوا فان الله غفور رحيم ، وان عزموا الطلاق فان اللهسميع عليم » (٥٨) .

**لذلك نلاحظ أن (( مدن المسكرات )) فتحتابوابها ، بعد مدة قصيرة من انشائها لتستقبل اسر الجند واهليهم لجمع الشمل وازالة كلاسباب المعاناة النفسية والمعيشية وغيرها من المشاكل التي تولدها الفرقة بين افراد الاسرة الواحدة ، ولكي يؤدى كذلك المقاتلون مهمتهم الكبرى فى الجهاد ونشر الاسلام على خير وجه اكمله ،** ثم سمح بعد ذلك لبطون من القبائل العربية بأن تهاجر بابنائها ونسائها الى البلادالمفتوحة وتستقر فى تلك المدن ، فذكر الطبرى ان سعدا بعد بنائه للكوفة حمى لأهل الثغور والموصلاماكن بها حتى يوافوا اليها فلما ردفتهم الروادف البدء والثناء وكثر عددهم ضيق الناس المحال ،فمن كانت رادفته كثيرة شخص اليهم وترك محلته ، ومن كانت رادفته قليلة انزلوهم منازلمن شخص الى رادفته لقلته اذا كانوا جيرانهموالا وسعوا على روادفهم وضيقوا على انفسهم (٥٩) ،وبمرور الزمن اتسعت دائرة هذه ( المسكرات ) وازداد عمرانها بعد ان شارك اهل البلاد الاصليينوغيرهم من الناس ، العرب فى سكناها ، فاختلط هؤلاء المنتصرونبالعناصر التيإقامت بينظهرانيهم وامتزجوا بهم وصاهروهم وتزاوجوا معهم، حتى روى بعض من شهد القادسية مع سعد بن ابيوقاص أنهم قبل أن يعودوا الى بلادهم تزاوجوا بنساء من أهل الكتاب ، فلما فعلوا طلق بعضهموأمسك بعضهم الآخر ، كذلك ذكر الطبرى ان عددا كبيرا من رجال المهاجرين والانصار قدتزوجوا بكتابيات من أهل السواد بعد فتح العراق واستقرار العرب فيه (٦٠) وبذلك تحولت هذه« المسكرات » بعد كل هذا التغير الاجتماعي وما تبعه من تطور ونمو فى الحياة الاقتصادية الىمدن كبيرة عامرة .

فاذا نظرنا الى البصرة ـ باعتبارها اولىمدن المسكرات ـ وعلى سبيل المثال نجد انها تحولت بعد فترة قصيرة الى مدينة كبيرة مزدهرةفسميت « مصرا » وهى كلمة عربية تطلق على

---

( ٥٨ ) البقرة ( ٢٢٦ ـ ٢٢٧ ـ انظر : اسباب النزولللواحدى ص ٤٩ ، د. الترمانينى تاريخ النظم والشرائع ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨ .

( ٥٩ ) تاريخ الطبرى ـ جـ ٤ ص ٤٥ .

( ٦٠ ) المصدر السابق جـ ٣ ص ٥٨٨ ـ انظر كذلكماذكره فى ص ٥٨١ عن زواج الجند من نساء القبائل العربية الاخرى خاصة بجيلة والنخع .

المدينة العظيمة الكبيرة ، فكان يقال لها وللكوفة« المصران » كذلك تحولت البصرة الى مرفأ هام ومركز تجاري واسع النشــاط ، حتى روى في احداث الفتح انه بعد ان ظفر عتبة بن غزوان بأهل رست ميسان وقع مرزبانها اسيرا في قبضة المسلمين واخذت منطقته ، فبعث بها عتبــة الى الخليفة في المدينة مع انس بن حجية اليشكرى ، فلما ساله عمر عن احوال المسلمين قال : « انثالث عليهم الدنيا فهم يهيلون الذهب والفضة » فلذلك رغب الناس فيها فأتوها (٦١) . واخذت المدينة تعمر بعد ذلك ويتوافد عليها العــرب والفرس وغيرهم ممن لهم هوى ورغبــة في رغد الحيــاة والتكسب من التجــارة بصــورة خاصة بعد ان احتلت مكانة « الابلة » مرفأ السفن من الصــين وما دونها ، فنشط البصريون في ركوب البحــر والاتجار مع الشرق ، وبرعوا في اعمال الصيرفة حتى غدا « سوق الصرافين » من اشــهر معالم المدينة واغنى احيائها والتي لا يستــغني عنــه الناس في معاملاتهم التجارية ، فجنى اهلها من وراء هذا النشاط الاقتصادي الواســع ثروات وارباحا ضــخمة مما جعل المؤرخ المشــهور ابن الاثير يطلق عليها اسم « مدينــة الرزق » (٦٢) بينما وصف ابن الفقيه اهلها وسكان اليمن بأنهم اكثر الناس نشاطا في السعي والســفر للتجارة والكسب فقال : « ابعد الناس نجعة في الكسب بصري وحميري ، ومن دخل فرغانة القصــوى والســوس الاقصى فلا بد ان يرى فيها بصريا اوحميريا » (٦٣) وقــد استمر هــذا النشــاط الاقتصادي المتشعب لأهل الحواضر الاســلامية الجديدة سواء عن طريق التجارة او الزراعة كما هو الحال بالنسبة لأهل البصرة حتى بلغ ذروته في القــرن الرابــع الهجري ، فنجد ابن حوقل صــاحب مكان الصــدارة على كل من الــف في الجغرافيا الاقليمية من العرب ، يصــف هــذه المدينة التجارية الشــهيرة وهي في أوج مجدها عندما زارها في النصــف الثاني من القرن الرابع الهجري وقد بهره عمرانها وثراء اهلها فيقول : « وللبصرة من استفاضة الذكر بالتجارة والمتاع والمجالب والجهاز الى ســائر اقطــار الارض مايستغنى بشهرته عن اعادة ذكر فيه ، ولهــا من المدن عبادان والابلة والفتح والمذار في مجاري مياه دجلــة » ثم يتحدث عن كثــرة اموالها وجبايتها فيقول : « واما ارتفاعها وقتنا هذا من وجــوه اموالها كلها وجبايتها من أعشــارها وجماجمها ومصالحها وضمان البحر بلوازم المراكب فانه زاد وكثر وغلا وحضرته سنة ثمان وخمســين فكان ذلك في يد ابي الفضل الشــيرازى ســتة آلاف درهم » (٦٤) وعندما حل القرن الثامن الهجري كان نجمها قد افل فتقلصــت مســاحتها وقــل عمرانها ، فميز بها ابن بطوطــة الرحالة المغربي المشهور ، عندما زارها ثلاث محلات رئيســية :محلة قبائل هذيل ومحلة بني حرام ومحلة العجم الذي كان يترأسها جمال الدين بن اللوكي (٦٥).

---

(٦١) نفس المصدر جـ ٣ ص ٢٩٥ .

(٦٢) الكامل لابن الاثير جـ ٢ ص ٤٨٨ .

(٦٣) انظر : آدم متز ــ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ــ جـ ٢ ص ٢٨٠ .

(٦٤) صورة الارض لابن حوقل ــ ص ٢١٤ ــ انظر كذلك : د . شاكر مصطفى ــ دولة بني العباس ــ جـ ١ ص ٢٢٨ وما بعدها .

(٦٥) رحلة ابن بطوطة ــ جـ ١ ص ١١٥ .

كذلك عمرت الفسطاط وذاع صيتها وارتفع شأنها ، فوصفها المقدسى الجغرافى العربى الذى عاش فى القرن الرابع الهجرى بأنها « مصر المصر ناسخ بغداد ومفخر الاسلام ومتجر الانام واجل من مدينة السلام ، خزانة المغرب ومطرح المشرق وعامر الموسم ليس فى الامصار آهل منه ، كثير الاجلة والمشايخ عجيب المتاجر والخصائص ،حسن الاسواق والمعايش » (٦٦) وقد اشتهرت الفسطاط بدورها العالية المتعددة الطوابق حتى شبهت بالمنائر ، وقيل أن عدد سكان الدار الواحدة قد بلغ مائتين من الانفس ، فوصفها الرحالة الفارسي المعروف ناصر خسرو بقوله : « وترى مصر من بعيد كأنها جبل وبها بيوت من أربع عشرة طبقة وبيوت من سبع طبقات ، وبهـا اسواق وشوارع توقد فيها القناديل لأن ضـوء الشمس لا يصل الى راضها » (٦٧) ولكن هـذه المدينة العـامرة الزاهرة لم تعمر طـويلا فكانت نهايتها فى سنة ٥٦٤ هـ فى عهد ابي محمد عبدالله العاضد آخر خلفاء الفاطميين بمصر عندما احرقها شاور بن مجير السعدي والى الصعيد ، بعد أن تنازع الوزارة مع ضرغـام بن عامـر قائد فرقة البرقيـة ، فاستنجد الأول بنـور الدين محمود صاحب دمشق الذى ارسـل لمسـاعدته حملة عسكرية بقيادة اسد الدين شيركوه فقتل ضرغام ، ولما تولى شاور الوزارة تنكر لحلفائه وظاهر عليهم الملك عمورى صـاحب بيت المقدس ، ثـم انقلب عليه هو الآخر خشية ضياع نفوذه ، وفى صفر من تلك السنة امر شاور باحراق المدينة حتى لا تقع فى يد الفرنج بعد أن اجلى سكانها الى القاهرة للاحتماء داخل اسوارها ، وقـد ظلت النـيران تتأجج فى ارجاء الفسطاط مدة اربعة وخمسـين يوما حتى اتت على كل معالم الحياة فى أولى عواصم مصر الاسلامية ، ولم ينج من هذه الكارثة المروعة جامعها العتيق ، وبهذه الصـورة المفجعة انتهت قصة حياة الفسطاط ثالث « مدن المعسكرات » التي بنيت فى خلافة عمر بن الخطاب بعد ان ظلت منارا للعلم ومشعلا للحضارة أكثر من خمسـة قرون .

وهكذا تطورت « مدن المعسكرات » وتغيرت معها صورة المجتمع العربي الذى بدأ على شكل جماعة عسكرية اتخذت القتال مهنة والجهاد عملا انقطعت له فى أول العهـد ، ثـم ما لبث هـؤلاء القادمون من شبه الجزيـرة ، بعد انتهـاء عصر الفتـوح واسـتقرارهم واختلاطهم بالسـكان الاصليين وتزاوجهم معهم ، واشـتغالهم بالزراعة والتجارة وغير ذلك من المهن والحرف الاخـرى المنوعة ، أن أصبحوا جماعات متحضرة ساهموا مساهمة كبيرة فى النشـاطات الفكرية والعلميـة المختلفة فصارت « دور الهجرة » بعد ان وفد اليها اعداد اخرى وافـواج متتابعة من الموالي واهل الذمة لمشاركة المنتصرين فى الكسب والعمل من اكبر واعمر واعظم حواضر الاسلام (٦٨) .

● ● ●

---

( ٦٦ ) المقدسي ــ احسن التقاسيم ــ ص ١٩٧ .

( ٦٧ ) انظر ــ آدم متز ــ الحضارة الاسلامية جـ ٢ ص ١٩٩ .

( ٦٨ ) انظر ــ د . عبد العزيز الدورى ــ مقدمة فى التاريخ الاقتصادى العربي ص ٥٠ .

**تخطيط مدن المسكرات واختيار موضع المسجد :**

**بعد اختيار الموضع الذي سيقام عليه المسكر ، كما مر بنا تاتي عمليتا التخطيط والبناء** ، ونلاحظ فيهما ان المسجد الجامع وهو اول مسجد يقام في هذه المدن ، مع دار الامارة التي سيقيم بها أمير الجيش أو والي الاقليم كانا يقعان في وسط المدينة الجديدة أو في موضع قريب من هذا الوسط ، فكان الاثنان معا يمثلان المحور الذى تدور حوله خطط القبائل ومساكن الجند لأن التنظيم القبلي بقى مسيطرا على تكوين الجيش الاسلامي ، وكذلك على اماكن نزول وحداته في هذا النوع من المدن ، فكانت كل مجموعة من الرجال تنتمي الى قبيلة معينة تتجمع في قطعة واحدة ، وكل مجموعة من بطون القبائل ترجع في نسبها الى اصل واحد تنزل في جانب محدد من جوانب المدينة منعا للمنافسة وتجنبا للمشاغبة التي قد تثيرها النزعة القبلية أو العصبية العنصرية التي لم يكن العرب قد تخلصوا منها بعد . لذلك تحدثت المصادر التاريخية عن أسباع البصرة واخماس الكوفة وارباع الفسطاط وخططها (٦٩) وقد لفتت هذه الظاهرة نظر « ابن حوقل » بعد مضى ما يقرب من اربعة قرون على نشأة هذه المدن فكتب يقول : « وبالفسطاط قبائل وخطط للعرب تنسب اليها محالهم كالكوفة والبصرة الا انها اقل من ذلك في وقتنا هذا » (٧٠) .

فاذا بحثنا عن سبب اهتمام البناء المسلم بالمسجد الجامع ودار الامارة وجعلهما في مركز المدينة الذى يتفرع منه الخطط والطرق والمرافق المختلفة الاخرى ، لوجدنا انه تقليد لما قام به الرسول ( صلعم ) بعد قدومه الى يثرب ، فكان مسجده ومساكنه من اول أعماله الانشائية ــ كما رأينا ــ لذلك أصبح من مظاهر الاهتمام بالمسجد ليس فقط اتباع هذه السنة ولكن بجعله أيضا في مركز المدينة وبؤرتها بقدر الامكان لما يتمتع به من مكانة خاصة في نفوس المسلمين وقلوبهم باعتباره بيت الله عز وجل ومركز العبادة الرئيسي ، وقد شارك المسجد في هذا الموضع المتوسط دار الامارة باعتبارها المقر الرسمي لممثل الخلافة في الاقليم ، ومظهر سيادة الدولة ، ومركز السلطة التنفيذية فيه .

فبعد ما وقع اختيار عتبة بن غزوان على موضع البصرة كان مسجدها الجامع اول ما حدد فيها ، وقد خطه محجن بن الأدرع البهزى : ثم بناه أميرها عتبه في سنة ١٤ هـ بالقصب ، وجعل دار الامارة بجواره في الرحبة التي كانت تعرف بالدهناء ، ومن حولهما أقام الجند دورهم ومساكنهم (٧١) .

واتبع هذا الاسلوب نفسه سعد بن ابي وقاص عندما بنى في سنة ١٧ هـ الكوفة « فلما انتهى الى موضع مسجدها أمر رجلا فغلا بسهم قبل مهب القبلة فاعلم على موقعه ، ثم غلا بسهم

---

( ٦٩ ) انظر ماذكره البلاذرى في فتوح البلدان عن اسباع البصرة ص ٤٣٠ ، وما ذكره الطبرى في تاريخه عن اخماس الكوفة جـ ٤ ص ٤٥ ، ٤٨ ، وما ذكره ابن دقماق في الانتصار عن خطط الفسطاط ص ٣ ــ ٥ ، وانظر كذلك د . أحمد الشريف دور الحجاز ص ٢٠٧ ــ ٢٠٩ .

( ٧٠ ) ابن حوقل ــ صورة الارض ص ١٣٧ .

( ٧١ ) البلاذرى ــ فتوح البلدان ص ٤٢٥ ــ ص ٤٣٠ ، انظر كذلك : الكامل لابن الاثير جـ ٢ ص ٢٨٨ .

آخر قبل مهب الشمال وأعلم على موقعه ، ثم غلا بسهم قبل مهب الجنوب وأعلم على موقعه ، ثم غلا بسهم قبل مهب الصبا فاعلم على موقعه . ثم وضع مسجدها دار امارتها فى مقام الغالي وما حوله ، وأسهم لنزار واهل اليمن بسهمين على انه من خرج سهمه أولا فله الجانب الايسر وهو خيرهما فخرج سهم أهل اليمن ، فصارت خططهم فى الجانب الشرقي ، وصارت خطط نزار فى الجانب الغربى من وراء تلك العلامات وترك ما دونها للمسجد ودار الامارة » (٧٢) .

وبهذه الطريقة المبتكرة حدد سعد بن أبي وقاص اطوال واتجاهات الجدران الاربعة لمسجد الكوفة الجامع عند نشأته ، فكان طول كل منها غلوة واحدة ، أى مدى ما تصل اليه رمية سهم بساعدى رجل قوى ، وبجوار المسجد فى مركز المدينة حيث كان يقف « الغالي » أقام أمير الجيش الاسلامي دار الامارة ، ومنعا للشغب والمنافسة بين الجند وتجنبا لأية اسباب لاثارة العصبية التقليدية بين القبائل اليمنية والعدنانية . قسم القائد المظفر معسكره بينهما الى قسمين كبيرين ، ثم أقرع بين الفريقين ، فكان نصيب القحطانيين الجانب الشرقي وهو ، كما يظهر من النص السابق ، أفضلهما ، بينما نزل العدنانيون الجانب الآخر الغربي .

**وعلى هذا النهج سار عمرو بن العاص عند تخطيط الفسطاط وتوزيع خططها على الجند ، فبعد ان تم له فتح الاسكندرية اختار فى سنة ٢١هـ موقع اولى عواصم مصر الاسلامية وجعل مسجدها الجامع الذى نسب اليه بتوسطها وتتفرع من حوله الطرقات ، والسكك الى مختلف اطرافها** ، وقد أوضح ابن عبد الحكم مدى الاهتمام الذى اولاه عمرو لمسجده عند اختيار موضعه وتحديد قبلته ، فذكر ان الارض التي اقيم عليها كانت حدائق وبساتين فأمر رجاله باستعمال الحبال لتحديد مساحته حتى تخرج متناسقة بقدر الامكان ، وظل هو بنفسه يعمل مع كبار الصحابة الذين قدموا مع جيشه يتعاونون على تخطيط المسجد وتحديد جدار القبلة حتى **تم لهم وضع القبلة في اتجاهها الصحيح** (٧٣) ثم بنى بجواره مسكنا له ، واتخذت القبائل من حولهما منازلها ، فلما علم القائد الفاتح بتنافسهما على المناطق والاجزاء القريبة من المسجد أمر معاوية بن حديج ، وشريك ابن سمى وعمرو بن **قحزم** ، **وحويل بن ناشرة** ، **وكانوا جميعا من** الرؤساء وزعماء القبائل ، ان يفصلوا بين المتنافسين ، ويحددوا لكل قبيلة خطتها ومنازل رجالها (٧٤) .

فاذا انتقلنا الى **القيروان** رابع « مدن المعسكرات » ، نجد أنه بعد استقرار عقبة بن نافع **الفهري واصحابه على اختيار مكان مدينتهم** ، بدأ القائد المجاهد فى تخطيطها ، فجعل مركزها ــ كما جرت العادة فى المشرق الاسلامي ــ مسجدها الجامع ودار الامارة ، ثم أمر القبائل باتخاذ

---

**( ٧٢ ) فتوح البلدان ــ البلاذرى ــ ص ٣٣٩ ، انظر ايضا : تاريخ الطبرى جـ ٤ ص ٤٤ .**

**( ٧٣ ) ابن عبد الحكم ــ فتوح مصر ص ٩٢ ، انظر ايضا : خطط المقريزى جـ ٢ ص ٢٤٦/٢٤٧ .**

**( ٧٤ ) ابن دقماق ــ الانتصار ص ٣ .**

مساكنها من حولها ، وقبل أن يقيم جدران المسجد نصحه أصحابه أن يجهد نفسه في تحديد اتجاه القبلة ولا يتعجل أمر تقويمها وتوجيهها في الاتجاه الصحيح نحو مكة المكرمة وبيتها الحرام ، لان جميع أهل المغرب سيضعون قبلتهم على مثل هذا المسجد باعتباره أول المساجد التي بنيت في مغرب العالم الاسلامي ، فاستجاب عقبة لهذه الرغبة التي تدل على مدى الاهتمام ببناء المسجد وتحديد جدار قبلته واتجاهها السليم بصورة خاصة ، فقضى مع أصحابه أياما يستخدمون موضع المسجد للصلاة دون أن يقيموا البناء لاختلافهم على تحديد محرابه واتجاهه ، ولما كثر بينهم الخلاف والجدال الهم الله عز وجل القائد المؤمن في منامه الرؤيا التي علم منها بغيته واهتدى بها الى هدفه . وتسوق النصوص التاريخية قصة هذه الرؤيا التي تمثل صورة من صور الكرامات التي كان يتصف بها عقبة كغيره من أصحاب الفضل من التقاة الصالحين الذين نسمع عنهم في كل عصر وحين ، ولمثل هؤلاء «الواصلين» دون غيرهم ــ في نظر بعض الناس على الاقل ــ القدرة على حل مشاكل الافراد وانتشالهم من الازمات المستحكمة والخروج بهم من المصاعب التي قد تعترض حياتهم والتي يرون ــ في كثير من الاحيان ــ استحالة حلها الا من طريق معجزة تأتيهم من السماء ، فيذكر صاحب البيان انه لما اختلف الناس ، ووصل هذا الاختلاف الى مداه على تحديد موضع قبلة مسجد القيروان ، رأى عقبة في منامه من يحدثه قائلا : « اذا أصبحت فخذ اللواء في يدك واجعله على عنقك فانك تسمع بين يديك تكبيرا لا يسمعه أحد من المسلمين غيرك ، فانظر الموضع الذى ينقطع عنك فيه التكبير فهو قبلتك ومحرابك » فهب القائد من نومه فزعا جزعا ، فتوضأ وذهب الى مكان المسجد مع بعض الخاصة من أصحابه فصلى بهم ركعتين ، فلما شق ضوء الفجر أستار الظلام وانبلج ، اقبل عليه جنده فصلى بهم ركعتى الصبح واذا بالتكبير يملأ سمعيه ، فسأل أصحابه ان كانوا يسمعون شيئا ؟ فاجابوه بالنفي ، فعلم أن الامر من عند الله عز وجل ، فحمل اللواء وفعل كما أمر في رؤياه ، وسار يتبع الصوت حتى بلغ موضعا معينا من أرض المسجد توقف عنده التكبير ، فركز فيه اللواء وقال لأصحابه : « هذا محرابكم » فايقنوا أن قائدهم الملهم قد جاءته الهداية من السماء ، فقويت هممهم وشحذت عزائمهم ، وأقبلوا بحماس واندفاع شديدين دون كلل أو ملل يضعون قواعد البناء ويقيمون جدران المسجد بعد أن عرفوا موضع قبلته واتجاهها (٧٥) .

بهذه الصورة الدينية الرائعة التي تدل على ما كان يغمر قلوب هؤلاء المجاهدين الاولين من ايمان وتقوى ، تهفو به الأرواح الى بارئها ، وتصفو به النفوس حبا وقربا الى الله السميع المجيب للدعاء وقمت الكرامة ، والبحث في جواز وقوع الكرامات ــ كما يقول حكيم الاسلام العالم الفقيه الشيخ محمد عبده ، هو نوع من البحث في متناول همم النفوس وعلاقتها بالكون الكبير ، وفي مكان الاعمال الصالحة وارتقاء النفوس في مقامات الكمال من العناية الالهية (٧٦) .

---

( ٧٥ ) ابن عذارى ــ البيان المغرب جـ ١ ص ٢١ .

( ٧٦ ) الشيخ محمد عبده ــ رسالة التوحيد ــ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ــ القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٥٦ .

**ومهما يكن الامـر** ، فهكذا تحددت القبلةالاولى للمسجد الجامع بمدينة القيروان التي ما زالت قائمـــة الى الآن بعد كل الاصـــلاحات والتجديدات والتعديلات والاضافات التي تعرض لها مسجد عقبة بن نافع ، والتغيير الذى حدث ايضا لاتجاه قبلته (٧٧) ، ولا شك ان قصة تلك الرؤيا قد أضفت على صاحبها مكانة خاصه .ليس فى نفوس رجاله وقلوب معاصريه فحسب ، بل عظمت شخصيته وسمت منزلته بين مسلمي المغرب جميعا واهل افريقية على وجه الخصوص ، وما زالت سيرته وذكراه تحظى بهذه المكانة فى أيامنا هذه ، حتى ان مسجده يعرف بين الناس باسم « مسجد سيدى عقبة » ، فكان كما قال عنـه « ابن عذارى » من أشهر من كتب فى تاريخ المغرب الاسلامي « عقبة ، خـير وال ، وخير امـير ، مستجاب الدعوة » (٧٨) .

بعد هـذا الاستعراض لاختيـار موضـع المسـجد الجامـع ، أو المسـجد الاول فى مدن المعسكرات ، نستطيع أن نوجز فى نقاط محددة أهم الخطوات التي كان العرب المنتصرون يتبعونها فى بناء هذا النوع من المدن التي ستصبح « دار هجرة » ومقاماً دائما للعرب فى البلاد المفتوحة مما ساعد على تحويلها الى مدن كبيرة عامرة ، ساعدت على نمو وتطور المجتمع العربي والاسلامي بصورة عامة ، لأن الحضارة الاسلامية ــ كما هو معروف ــ حضارة مدنية فى المقام الاول ، لذلك وجب ان نبين الى اى حد اهتم العـرب فى هـذه الفترة المتقدمة باقامة هذه « المعسكرات » فتوخوا أكبر قدر مستطاع من الدقة لتحديد مواضعها ، ثم فى تخطيط وبناء مبانيها ومنشآتها المتعددة ، فاستعملوا مواد البناء المختلفة المتوفرة فى كل بلد على حدة ، كما استعانوا أيضا بمخلفات القصـور والاديرة وغيرها من المبـاني القديمـة ، بالاضافة الـى استفادتهم من بعض المتخصصين فى فن الهندسة والبناء من أبناء البلاد المفتوحة كما فعل سعد بن أبي وقاص فى بناء مسجد الكوفة وداره ، فبعد ان بنيا بالقصب واحترقا مع غيرهما من مساكن الجند استشار عمر بن الخطاب فى البناء باللَّبِن ، وكان ورجاله لا يدعون شيئا ولا يأتونه الا بعد اخذ رايه وموافقته ، فسمح لهم وشرط عليهم الا يزيد احد فى داره على ثلاثة ابيات ولا يطاول فى البنيان ، وقال لهم : الزموا السنة تلزمكـم الدولة ، كما كتب الخليفة بمثل ذلك ايضا الى اهل البصرة (٧٩) فاستعان سعد على بناء المسـجد الجامع وداره بدهقان من اهل همذان يقـال له روزبه بن بزرجمهر ، استعمل فى تسقيف بيت الصلاة بالمسجد اساطين رخام جلبها من بعض الكنائس والاديرة القديمة ، كما استعمل فى بناء دار الامارة الآجر الذى حصل عليه من انقاض احد قصور الاكاسرة التي كانت فى ضواحي الحيرة (٨٠) .

---

( ٧٧ ) انظر ماذكره د . احمد فكرى من كتابه : مساجد القاهرة ومدارسها ــ المدخل ــ ص ٢٠٥ .

( ٧٨ ) ابن عذارى ــ كتاب البيان ــ جـ ١ ص ٢١ .

( ٧٩ ) تاريخ الطبرى ــ جـ ٤ ص ٤٤ .

( ٨٠ ) نفس المصدر ــ جـ ٤ ص ٤٦ .

**اما اهم الخطوات التي كان يتبعها العرب في بناء مدن المسكرات فيمكن تحديدها فيما يلي ، والتي يتضح منها ايضا شكل هذه المدن عند نشاتها :**

**اولا :** كان اختيار المنطقة التي سيقام عليها المعسكر في المصر يمثل الخطوة الاولى الهامة على طريق بناء هذا النوع من المدن ، وبالنظر الى انها ستصبح دار مقام دائم للجند العرب ـ كما رأينا ـ فقد اصبح من المحتم على البنــاء ـ وطبقا لرغبة الخليفة ـ أن يختار مكانا متوافقا بقدر ما تسمح به الظروف مع طبيعة بلاد العرب ومتمشيا مـع البيئة الاصلية التي نشأ فيها الجند حتى يوفر لهم المناخ المناسب والجو الملائم لطبيعتهم وعاداتهم واخلاقهـم ايضا ، ويضمن لهم في نفس الوقت حسن السلامة والصحة البدنية .

**ثانيا :** بعد اختيار المنطقة تحدد المســاحة التي سيقام فوقها المعسكر ، وكثيرا ما كانت تحاط هذه المســاحة بســياج استعمل في بنــائه المواد المتوافرة في المنطقة كما حدث في البصرة والكوفه حيث بنى أولا بالقصب ، فلما احترق استعمل اللبن بعد ذلك .

**ثالثــا :** بعد تحديد المســاحة تبدأ عملية التخطيط للمباني والمنشآت المختلفة ، فأول ما كان يهتم به العرب والمسلمون جميعا هو تحديد موضع المسجد الجامع وتخطيطه ، فكان يشــغل قلب المعسكر ووسطه وبجانبه تخط دار الامارة مقر الوالي ومركز ممثل السلطة التنفيذية في الدولة الاسلامية ، ومن حولهما كانت في اغلب الاحيان تترك منطقة فضاء تأتي بعدها قطائع القبائل وخططها التي تقام فيها دور الجند ومساكنهم تحيط بالمســجد ودار الامــارة من كل جانب . ونريد ان نؤكد مرة اخرى هنا أن المسجد الجامع كان له الأولوية والافضلية على غيره من المباني عند التخطيط ، فهو السابق عليها جميعا في اختيار موضعه وتخطيطه وبنائه لمكانته الدينية من جانب واتباعا لسنة الرسول ( صلعم ) من جانب آخر ، فكان مسجده ـ عليه الصلاة والسلام ـ في دار الهجرة على رأس الاعمال المعمارية التي قام بها ، كما رأينا .

**رابعا :** كان بيت المال ـ باعتباره من اهم مرافق الدولة ـ حيث تتجمع فيه اموال الزكاة والجزية والخراج وغــيرها مــن الضرائب التي تفرضها الدولة لتمول بها مشروعاتها وتسد بها نفقاتها المختلفة ، كان هذا « البيت » في معظــم الاحيان يقام بجوار المسجد الجامع ، وأحيانــا اخرى ملاصقا له من ناحية جــدار القبلة حتى يكون في مأمن من الطامعين وايدي العــابثين ، فذكرت النصوص التاريخية انه عندما بلغ عمر بن الخطاب ان بيت مال المسلمين في الكوفة امتــدت اليه ايدي بعض الناس ونقبوا على ما فيه كتب الى اميرها سعد بن ابي وقاص يأمره أن يعيد بناءه قويا متينا ويجعله ملاصقا لمسجدها وقال : « اجعل الدار قبلته فان للمسجد أهلا بالنهار وبالليــل وفيهم حصن لمالهم » (٨١) .

---

( ٨١ ) تاريخ الطبرى ـ جـ ٤ ص ٤٦ .

**خامسا :** بعد هذه المبانى الثلاث : المسجدالجامع ودار الامارة وبيت المال توجد تلكالمساحة من الارض الفضاء التي اشرنا اليها فيما سبق ،وكانت تخصص لسوق المدينة ، يعرض فيها كل تاجر بضاعته وسلعه على الارض وفى المكان الذىيصل اليه قربا او بعدا عن المسجد لانها منطقة خالية من المبانى ، فلم تكن الخلافة فى هذاالوقتالمبكر تسمح باقامة اية مبان فى هذه المساحة الفضاء ولا أن يحتكر النزول فى مكان محدد منهاتاجر معين ولكن المنطقة كلها مفتوحة امام جميع التجار كل حسب جهده واسبقية وصوله الىالموضع الذى يريد تنفيذا لرغبة عمر بن الخطاب الذى كان يرى أن « الاسواق على سنة المساجدمن سبق الى مقعد فهو له حتى يقوم منه الى بيته او يفرغ من بيعه » وكما هو الحال فىخططالقبائل ومساكن الجند ، فقد اعدوا فى هذه المساحة مناخا لكل رادف ، فكان كل من يأتى السوق سواء فيه (٨٢) .

**سادسا :** بعد ذلك كله تأتي خطط القبائلوالقطائع التى خصصت لمنازل الجند ودورهم فكانت توزع على القبائل طبقا لعدد رجال كلقبيلة ، وتجنبا لمشاكل ومتاعب العصبية القبلية التى كانت مازال آثارها كامنة فى نفوس العرب ،فضل قادة الجيوش أن يخصصوا لكل منالىمنية والنزارية جانبا على حدة فى مثل هذه المدن ،كمافعل سعد بن ابى وقاص فى الكوفة وأن يجعلوا لكل قبيلة بعد ذلك خطة معينة وقطعة خاصةبها يقيمعليها رجالهادورهم ومساكنهم متجاورين لذلك اختار الامراء بعض الرؤساء والزعماءلتوزيع هذه الخطط على القبائل ، كما رأينا مع عمر بن العاص فى بناء الفسطاط ، وكما فعلكل من سعد وعتبة عند بناء الكوفة والبصرة ، فكان « على تنزيل أهل الكوفة ابو الهياج بن مالكوعلى تنزيل أهل البصرة عاصم بن الدلف ابو الجرداء » (٨٣) ، لذلك تميزت «مدنالمعسكرات»بهذه الظاهرة « القبلية » فى التوزيع السكانى ، مما ساعد الدولة بعد استحداث الدواوينوفرضالعطاء ، على توزيعه على مستحقيه وتوصيله اليهم فى مساكنهم ودورهم فى يسر وسهولة ،فذكر الطبرى أن سعدا عرّف أهل الكوفة على مائة الف درهم « فكانت كل عرافة من القادسيةخاصة علىثلاثة واربعين رجلا وثلاثا واربعين امرأة وخمسين من العيال لهم مائة الف درهم ، وكلعرافة من اهل الايام ، عشرين رجلا على ثلاثة آلاف ، وعشرين امرأة وكل عيل على مائة ، علىمائة الف درهم ، وكل عرافة من الرادفة الاولى ستين رجلا وستين امرأة واربعين من العيال ممنكان رجالهم الحقوا على الف وخمسمائة ، على مائة الف درهم ، ثم على هذا الحساب » ، وعلىمثل ذلك كان أهل البصرة ، فكان عطاء أهل الكوفة يدفع الى أمراء الاسباع واصحابالرايات فيوزعونه بدورهم على العرفاء والنقباء والامناء الذين يدفعونه الىأهله فى دورهم (٨٤) .

---

( ٨٢ ) نفس المصدر ــ جـ ٤ ص ٤٥ ــ ٤٦ .

( ٨٣ ) تاريخ الطبرى جـ جـ ٤ ص ٤٤ .

( ٨٤ ) نفس المصدر ــ جـ ٤ ص ٤٩ .

**من كل ماسبق نلاحظ ان المسجد الجامع كان المركز الذى تدور من حوله الحياة الاجتماعية والدينية والفكرية والسياسية والاقتصادية فى هذه المدن** ، فوجدنا العالم والمستشرق الفرنسى المعروف الاستاذ ليفي بروفنسال يشبه مكانة المسجد الجامع فى المدينة الاسلامية بصورة عامة بالاجورا ، الفورم فى المدينة اليونانية والرومانية، ونريد أن ننبه هنا أن هذا التشبيه لا يعنى بالضرورة أن العرب والمسلمين عامة قد اقتبسوا من اليونان أو الرومان مثل هذا التخطيط فى بناء مدنهم وجعل المسجد الجامع فى وسطها والذى تركزت من حوله كل انشطة الحياة المختلفة ، ولكن على العكس من ذلك تماما فقد كانت فكرة تخطيط المدينة الاسلامية وتمييزها بوجود المسجد الجامع فى قلبها وبؤرتها هي فكرة عربية اسلامية بحتة تأسيا بما فعله الرسول الكريم ( صلعم ) بعد أن وصل الى يثرب وبنى مسجده ومساكنه فيها ، كما رأينا واوضحنا من قبل ، بل وكما اعترف الاستاذ بروفنسال نفسه عندما ذكر أن اطلاق صفة « المدينة » على مركز التجمع السكاني فى الاسلام قد « ذاع منذ ابتداء الاسلام حين حل محل اسم يثرب للدلالة على مقر النبي بعد هجرته فلفظ المدينة، اذا رجعنا لهذا الاصل، يجب أن يعرف على انه مركز حضرى يحوى بيت العبادة ، يجتمع فيه المؤمنون للصلاة الجامعة ويصدر فيه قاضى الجماعة احكامه » (٨٥) .

بعد ذلك ننتقل الى القسم الثاني من المدن الاسلامية وهي :

**المدن الملكية :**

وقد اطلقنا عليها هذه التسمية باعتبارها مدنا « خاصة » وقد ظهرت بعد مدن المعسكرات، وبعد انفراط عقد الدولة العربية وانتهاء سيادة دمشق الاموية على عالم الاسلام الموحد ، فظهر العديد من الدول المستقلة، وقد تحولت «الخلافة» الى « ملك » وتسابق اصحاب العصبيات القوية من الطامعين فى السيادة والرئاسة الى التحكم والتغلب على من يليهم من اقوامهم وما تحت ايديهم من المناطق، فاشتدوا على الرعية وجمعوا الاموال وجيشوا الجيوش وحموا الثغور وقاتلوا الاعداء وغدوا اصحاب اليد القوية القاهرة والمسيطرة ، فاحتاجوا الى الحجاب والجند والحرس والحاشية ، حتى المساجد أوجدوا فيها « المقصورة » التي تمنع عامة الناس من الرعية من الاقتراب منهم والصلاة الى جوارهم ، كما فعل الأمويون انفسهم من قبل ، عند ذلك رأى بعض من هؤلاء الحكام والامراء الذين صيروا الامور الى الملك بمظاهره ومباهجه فى المناطق التي فرضوا سلطانهم عليها والبلاد التي استقلوا بها ،وان يستكملوا هذا الملك الجديد باقامة مدن مستحدثة تكون مقرا لحكمهم وحاضرة لدولتهم الناشئة ، ويقول ابن خلدون ان الامم لا تفكر فى بناء هذه المدن الا بعد أن تحصل على شيء من الترف ودواعيه فتتجه عندئذ الى اتخاذ المنازل للقرار والمأوى الذى يراعى فيه جلب المنافع للسكان وتسهيل المرافق لهم وحمايتهم من

---

( ٨٥ ) انظر : ليفى بروفنسال ـ سلسلة محاضرات عامة فى ادب الاندلس وتاريخها ـ مطبوعات كلية الآداب بجامعة فاروق الاول بالاسكندرية ـ القاهرة ١٩٥١ ـ الترجمة العربية ـ ص ٩٦ ـ ٩٧ .

الاخطار الخارجية ودفع المضار عنهم بحســـن اختيار المكان وحصانته الطبيعيـــة ثم باقـــامة الاسوار من حول المدينة حتى يصعب منالها على كل من يريد ان يطرقها او يهدد سكانها (٨٦) ويوضح ذلك الراى ان يوسف بن تاشفين ، امير المرابطين بالمغرب لما توطنت نفســـه على الملك ، واطاعته قبائل البربر ، وذهب من يخالفه مـــن لمتونة سمت همته الى بناء مركـــز له وعاصمة لدولته ، فاختط مدينة مراكش فى مرج فسيح من حوله الجبال والمرتفعات ثم بنى بها القصور والمساكن لاقامته واسرته وحاشيته وجنده. (٨٧) وكذلك فعل غيره من الحكام والامـــراء بالمشرق الاسلامي ومغربه كما سنرى فيما بعد .

**ونلاحظ عند نشأة هذه « المدن الملكيــة » ان الاقامة فيها كانت فى معظم الاحيان قاصرة على الحاكم واهل بيته وحاشيته وجنده وكبار رجال دولته دون السماح للطبقات الاخرى وعامة الشعب بسكناها** ، حتى الأسواق كانت فى كثـــير منها لا يصرح لأربابها باقامتها داخل اسوارها ، وربما كان السبب فى ذلك الحرص فى المحافظة على المظهر اللائق بعاصمة الدولة وابهة الملك من جهـــة ، ولضمان الامان والسلامة لولى الامر واسرته ومن معهم من جهة اخرى بمنع عامة الناس من الاختلاط بهم والقرب منهم حتى لا يندس بينهم حـــاقد او متآمر للنيل من صاحب السلطان او من احـــد أفراد عصبيته ، ويذكر ابن طباطبا فى هذا الشأن ان أبا جعفر المنصور عندما اراد أن يوطد الخلافة للعباسيين ، ويقيم له ولخلفائه من بعده ملكا عريضا ثابتا وقويا يتناسب مع تطلعاته المستقبلية ، خرج بنفسه يرتاد له موضعا يسكنه ويبنى فيه مدينة له ولعياله ولأهله ولجنده (٨٨) فـــوقع اختياره على موضع « بغداد المدورة » على الجانب الايمن لنهر دجلة ، وبعد أن اوثق بناءها واستكمل مرافقها نصح بنقل الاسواق الى حي منفصـــــل عن حاضرة الدولة ومقر الخليفة ، فاختار للتجارة والتجار وللاسواق كلها المنطقـــة الواقعـــة الى الجنوب من « مدينة السلام » خارج اسوارها مكان قرية قديمة تعرف « بالكرخ » التي مايزال اسمها الى يومنا هذا يطلق على اكبر واهم الاحياء التجارية فى بغداد (٨٩) ، كذلك فعـــل على بن سليمان العباسى فى الرقة عنـــدما قـــدم أرض الجزيرة بالعراق واليا عليها ، فاختار لاقامته هذه المدينة وعمل على نقل اسواقها الى الارض الفضاء التى كانت بينها وبين الرافقة ، فعـــرف مكان سوقها الاول بسوق هشام العتيق ، ولما نزلهـــا هارون الرشيد بعد ذلك استزاد بدورة فى تلك الاسواق خارج المدينة (٩٠) لذلك رأينا أن نعطي مثل هذه المدن الخاصة الصفة الملكية تمييزا لها عن المدن الاسلامية الاخرى ، كما أن هذه التـــسمية تتمشى الى حد بعيد مع قطاعات سكانها الاول التي كانت ــ كما ذكرنا سابقا ــ تتكون من فئات

---

( ٨٦ ) مقدمة ابن خلدون ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ .

( ٨٧ ) كتاب البيان لابن عذارى ـ جـ ٤ ص ١١٢ ، ص ١٢٣ .

( ٨٨ ) ابن طباطبا ـ تاريخ الدول الاسلامية ـ طبعة بيروت ١٩٦٠ م ـ ص ١٦١ .

( ٨٩ ) انظر : كتاب « بغداد مدينة المنصور المدورة ـ بحث مقدم من السيد / طاهر مظفر العميد لنيل درجة الماجستير من جامعة بغداد ونشر ١٩٦٧ ـ ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤ .

( ٩٠ ) البلاذرى ـ فتوح البلدان ـ ص ٢١٣ .

ونوعيات واحيانا من جنسيات مختلفة تقوم كلها على خدمة السلطان وتعمل على توفير الحماية والطمانينة له ولمن معه من اسرته ، ولتسهيل مهمة تسيير دولاب العمل وادارة الدولة ، مع ملاحظة أن هذه الاخلاط من العناصر السكانية المتعددة لم تكن بالضرورة من أهل البلاد الاصليين .

هذه المدن الملكية بدورها كغيرها من المدن الاسلامية ، لم تستمر أوضاعها السكانية على تلك الحالة التي فرضت عليها عند نشأتها ، فمع مرور الزمن وتوالي السنين ونتيجة طبيعية لسنة الحياة والنمو والتطور الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الاسلامي السمت رقعتها بعد أن زحفت اليها وانضمت اليها مساكن قطاعات أخرى من السكان فازداد عمرانها وعلا نجمها وسمت مكانتها وغدت من أكبر واعظم حواضر العالم الاسلامي وأوسعها شهرة ، في حين امتدت يد الزمن وعبثت ببعضها الآخر فلم تعمر طويلا بعد أن هجرها أهلها ولم يبق من اطلالها في الوقت الحاضر الا آثار قليلة مبعثرة تدل عليها وتشهد على ما كانت تتمتع به هذه المدن الملكية الدارسة من مكانة وعظمة كما هو الحال في مدينتي **سر من رأى والمتوكلية** بالعراق .

ومن أمثلة هذه المدن الملكية بغداد المدورة أو مدينة السلام التي أقامها المنصور العباسي سنة ١٤٩ هـ على الجانب الغربي لنهر دجلة ، وسر من رأى ( سامراء ) ، والجعفرية التي تعرف أيضا باسم المتوكلية وكلها في العراق ، ثم القطائع في مصر ومن بعدها بنيت القاهرة المعزية .

**وهناك غير ما ذكرنا الكثير من تلك المدن التي بناها المسلمون في المشرق والمغرب على السواء** يمكن أن نصنفها تحت أي من هذين القسمين الكبيرين الذين ذكرناهما مثل : تونس ، واسطة ، سجلماسة ، تاهرت ، فاس ، المهدية ، مراكش ، الرباط ، غرناطة ، مرسيه ، المسريه وغيرها .

فاذا اخذنا بغداد المدورة على سبيل المثال لهذه المدن الملكية باعتبارها من أوائل ما بني منها وتمثلت فيها كل الخصائص والمميزات لهذا النوع من المدن نلاحظ انها تميزت وانفردت عن غيرها بهذا الشكل الدائري وكانت المنطقة الداخلية منها تعرف باسم « الرحبة » وهي أهم اجزائها التي اتخذ المنصور في مركزها محل اقامته « قصر القبة الخضراء » وبجواره بني المسجد الجامع ، ولم يسمح الخليفة العباسي باقامة مبان أخرى في الرحبة حول المسجد والقصر الا قصور أولاده الاصاغر والقائمين على خدمته من الموالي بالاضافة الى دواوين الدولة الاساسية ومخازن القصر كبيت المال وخزانة السلاح وديوان الرسائل وديوان الخراج وديوان الخاتم وديوان الجند وديوان الحوائج وديوان الاحشام ومطبخ العامة وديوان النفقات (٩١) .

اما المنطقة السكنية الاخرى في المدينة فكانت تقع فيما بين سور الرحبة والسور الاوسط الذي عرف كذلك بالسور الاعظم ، وهي منطقة مستديرة أيضا عرضها ثلاثمائة ذراع وتعرف « بالفصيل الداخلي » خصصها الخليفة لكي يقيم فيها كبار رجال الدولة والقادة والموالي

( ٩١ ) كتاب البلدان لليعقوبي ـ ص ٢٤٠ .

مساكنهم ودورهم ، كما جعل فيها ايضا على جانبي باب البصرة أحد ابوابها الاربعة والموجود فى الجهة الجنوبية الشرقية ، مقر صاحب الشرطة ومنزل صاحب الحرس و « المطبق » سجن بغداد المشهور (٩٢) .

اما الفصيل الخارجي ، وهو المساحة المحصورة بين السور الاعظم من الداخل والسور الخارجي للمدينة المدورة فقد تركه المنصور خاليا من المباني زيادة فى الحرص على حماية العاصمة العباسية الجديدة من اية تهديدات خارجية خاصة فى حالة حصارها ومحاولة احراقها من جانب المهاجمين .

مما سبق ، نلاحظ ان ابا جعفر المنصور قصر الاقامة فيها على فئة معينة هم أهل بيته وحاشيته وحرسه وكبار رجال دولته ، وقد اخرج منها الاسواق والمتاجر ـ كما ذكرنا سابقا ـ بناء على مشورة أحد سفراء امبراطور الروم الذى قدم لزيارته فى سنة ١٥٧ هـ ، فتذكر النصوص انه بعد أن تفقد مبعوث الروم العاصمة الجديدة وشاهد عظمة مبانيها وضخامة أسوارها وقوة تحصينها ساله الخليفة رايه فيها فأجاب قائلا : « رايت بناء حسنا الا اني رايت اعداءك معك وهم السوقة » (٩٣) ففطن المنصور الى ماقصده الزائر واستصوب رأيه فأمر فى الحال بنقل الاسواق الى منطقة الكرخ خارج اسوار العاصمة حتى يامن مؤامرات الاعداء وعيونهم الذين قد يندسون بين السوقة لا سيما بعد اشتداد حركات العلويين وغيرهم من الخارجين على العباسيين ، وقد نمت اسواق الكرخ مع نمو وتطور الدولة العباسية فتعدد نشاط أهلها وتنوع ليشمل كل مجالات التجارة والمعاملات المالية ونافسوا سكان البصرة والكوفة وغيرهما من المدن التجارية الهامة فى كل انواع التجارة واعمال الصيرفة التي اصبحت عصب الحياة الاقتصادية فى المجتمع الاسلامي كله ، وكان من ابرز معالم هذا النشاط الواسع فى الكرخ « درب عون » مركز الصيارفة ومعاملاتهم الواسعة ونشاطهم العريض (٩٤) .

وعلى نمط تخطيط عاصمة المنصور وبنائها بنى المعتصم فى سنة ٢٢١ هـ الى الشمال منها « سر من راى » لكي ينزلها مع أسرته وحرسه وجنوده الترك وجعل فى وسطها قصره ومسجدها الجامع الذى يعتبر من اضخم مساجد العالم الاسلامي مساحة كما تعتبر مئذنته المشهورة « الملوية » التي ما تزال ترتفع شامخة الى السماء مثالا فريدا ومتميزا فى اسلوب بناء المآذن الاسلامية بشكلها الحلزوني الفريد .

---

( ٩٢ ) طاهر العميد ـ بغداد ـ مدينة المنصور المدورة ص ٢٤٧ انظر كذلك كتاب : دليل خارطة بغداد للدكتور مصطفى جواد والدكتور احمد سوسه ـ مطبوعات المجمع العلمى العراقى ١٩٥٨ ـ ص ٥٢ .

( ٩٣ ) الكامل لابن الاثير ـ جـ ٥ ص ٥٧٤ ، انظر كذلك د . جمال الدين الشيال ـ تاريخ الدولة العباسية ـ الاسكندرية ١٩٦٧ ، ص ٣٢ ـ ٣٤ ، د . شاكر مصطفى ، دولة بنى العباس جـ ١ ص ٢٢٨ .

( ٩٤ ) د . عبد العزيز الدورى ـ مقدمة فى تاريخ صدر الاسلام ـ ص ٩٠ ، ص ٩٢ .

**فاذا تركنا العراق الى مصر** نجد القاهرةالعاصمة الملكية الاخرى المشهورة فى تاريخ هذا النوع من المدن الاسلامية ، فبعد ان تم لجوهرالصقلي ، قائد المعز لدين الله الفاطمي ، فتح البلاد فى سنة ٣٥٨ هـ ادار السوق اللبن علىمناخه الذى نزل فيه بعساكره وانشأ داخل هذا السور ـكما ذكر المقريزى ـ جامعا وقصرا (٩٥)هكذا تم اختيار موضع القاهرة شمالي الفسطاط والعسكر والقطائع ، على الجانب الايمن لنهرالنيل ، وقد سماها جوهر فى أول الامر « المنصورية » ولكن الخليفة المعز بعد قدومه منالمغرب استبدله باسمها الحالي«القاهرة» (٩٦).

وبعد اختيار القائد جوهر لموضع القاهرةوتحديد مساحتها بني فى وسطها تقريبا قصرا للخليفة عرف بالقصر الكبير الشرقي ، والىالجنوب منه انشأ مسجدها الجامع « الازهر » الذى فرغ منه فى رمضان سنة ٣٦١ هـ ولما تولىالخلافة العزيز بن المعز شيد فى الجهة الغربية من قصر والده قصرا ثانيا عرفبالقصر الصغير الغربيوكان يفصل بينهما الشارع الرئيسي فى المدينة الذى يقطعها من الشمال الىالجنوب والذى عرفواشتهر تبعا لذلك باسم « شارع ما بين القصرين » ، وكان يقالمجموع القصرين « القصورالزاهرة » ولمسجدها الجامع « جامع القاهرة » و « الجامع الازهر » (٩٧) ويقال أن القاهرة المريةظلت بهذه الصورة الملكية ومجموعات سكانها من الخاصة والطبقة المقربة من الخلفاء الفاطميينحتى وفاة ابي محمد عبداللهالعاضد آخرخلفائهم سنة ٥٦٧ هـ بعد ان استبد السلطان صلاحالدين الايوبي بالحكم وتحويله الدعوة من فوق منابر مساجدها الجامعة الى الخليفة العباسي فىبغداد ، فازال شعار الفاطميين وأباح سكناها للخاص والعام فزادت فى الاتساع وانضم اليهاالعديد من الاحياء التي كانت خارج أسوارهاوفى مواجهة بواباتها بصورة خاصة .

**فاذا انتقلنا الى مغرب العالم الاسلامي** ،وجدنا امثلة اخرى لهذه المدن الملكية التي سماها العالم الفرنسي المشهور الاستاذ ليفي بروفنسالـ الذى كتب بصورةخاصة فىدراساته وابحاثه الاسلامية فى تاريخ وحضارة المغرب والاندلس ـالمدن الادارية ، ومن أشهرها مدينة الزهراء التى بناها الخليفة الاموى عبد الرحمن الناصر غربيقرطبة ، والزاهرة التي اسسها المنصور بن أبي عامر ، شرقي عاصمة الامويين بالاندلس عنداحدى المنحنيات لنهر الوادى الكبير .

ويمكننا ان نضيف الى هاتين المدينتينالاندلسيتين غرناطة التي يرجع الفضل فى نشأتها وتمصيرها الى اسرة بني زيرى البربرية وهىالتيأسست امارة مستقلة فى اقليم ألبيرة القديمخلال فترة الصراعات السياسية والفتن الداخلية التيجتاحت الاندلس ومزقت وحدتها فى أواخر عهد الخلافة الاموية فى قرطبة ، وكان موضع هذهالعاصمة الاسلامية الاندلسية قرية صغيرة معظم سكانها من اليهود الذين اتخذوا من استخراجالذهب من الرمال التي يجرفها نهر شنيل ــ أحد

---

( ٩٥ ) ٩٥ خطط المقريزى ــ جـ ٢ ص ١٧٥ .

( ٩٦ ) المقريزى ــ اتعاظ الحنفا ــ جـ ١ ص ١١١ .

( ٩٧ ) خطط المقريزى جـ ٢ ص ٢٢٩ . ( طبعة بيروت ) .

روافد الوادى الكبير – حرفة يتكسبون منها ،فلما استقر بنو زيرى فى المنطقة حولوا هـذه القرية الصغيرة المغمورة فى ظل النسيان الى مدينة كبيرة وجعلوا منها عاصمة لملكهم فاقاموا بها القصر الملكي ، الذى اصبح نواة لحمراء غرناطة المشهورة ، على قمة التل الذى يشرف على ربض « البيازين » الذى كان يمثل حي الفقراء فى العصر الاسلامي (٩٨) .

فاذا عبرنا مضيق جبل طارق جنوبا الى الشمال الافريقي وجدنا هناك أمثلة أخرى عديدة لهذه المدن الملكية مثل « رقادة » التي اسسها الامير ابراهيم الثاني بن احمد بن الاغلب حوالي سنة ٢٦٢هـ جنوبي القيروان بالاضافة الى المدن الاخرى التي اسسها بنو مرين قرب سبته وتلمسات (٩٩) ، وكذلك « المهدية » التي بناها سنة ٣٠٣ هـ عبيد الله المهدى ، أول خلفاء الفاطميين فى افريقية ، ونسبت اليه ، وتتحدث النصوص التاريخية عن نشأتها وتشير الى ان المهدى خرج بنفسه ، – كما فعل الخليفة العباسي من قبل ابو جعفر المنصور عند بناء بغداد – يرتاد موضعا على ساحل البحر فى تونس يتخذ فيه مدينة تحصنه وتحصن بنيه من بعده ، فلم يجد موضعا احسن ولا احصن من موضع المهدية ،فبناها هنالك وجعلها دار مملكته . ولما كان طولها قدر غلوة سهم فقط استصغرها الامام ، وامر بردم جزء مساو لهذه المساحة من البحر وادخله فى عاصمته الجديدة فتضاعفت مساحتها ، فبنى فيها الجامع الاعظم وقصره الكبير ، ولما تمت عمارتها انزل بها اسرته وجنده وخاصته فقط ،وادار حولها من جهة البر فى الجانب الغربي منها سورا قويا ، وخصص لعامة الناس منطقة سكنية فى خارج أسوارها تعرف باسم « زويلة » يفصلها عن العاصمة الملكية مسافة تقدر بغلوة سهم ، وجعل فى هذا الربض الشعبي الاسواق وفنادق التجار حتى لا يختلطوا بالطبقة الخاصة التي خصها بالاقامة فى المهدية (١٠٠) .

ونريد أن نقف هنا وقفة نلفت بها النظر وهي أن الصفة « الملكية » التي اصبغناها على هذه المدن قد تكون أقرب الى طبيعة النشأة الاولى لهامن كلمة « الادارية » التي وصف بها الاستاذ ليفي بروفنسال هذا النوع من المدن الاسلامية ،فكما رأينا ، كانت سكناها عند التأسيس سواء تلك التي ظهرت فى المشرق الاسلامي او فى مغربه كانت قاصرة على فئات معينة من الناس ، هم المقربون من اصحاب السلطة والحكم كاسرته وعصبيته والقائمين على خدمته ، وقد اعترف الاستاذ بروفنسال نفسه بذلك عندما تحدث عن مدينة فاس الجديدة عاصمة المرينيين وعن حمراء غرناطة عندما اصبحت مقرا لحكم بني نصر فقال ان هـذا القصر كان « فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر يؤلف مدينة حقيقية مستقلة الى جانب غرناطة وكان مشرفا على احيائها المنخفضة،

---

( ٩٨ ) انظر – ليفى بروفنسال – سلسلة المحاضرات – الترجمة العربية ص ٥٩ .

( ٩٩ ) المرجع السابق – ص ١٠١ .

( ١٠٠ ) محمد بن محمد الاندلسي المعروف بالوزير السراج – الحلل السندسية فى الاخبار التونسية ، تحقيق محمد الحبيب الهيلة – نشر الدار التونسية ١٩٧٠ ، الجزء الاول – القسم الاول – ص ٤٥٦ – ٤٥٩ .

كما كانت مدينة بني مرين الجديدة فى فاس بالقياس الى مدينة فاس القديمة ، المسماة اليوم فاس البالى ، وأقول كان قصر الحمراء مدينة ولااقول كان مقرا للأمراء فقط ، فقد كانت له الاسوار والابراج الوسطى وابراج الاسوار والابواب الكبرى والابواب السرية وفى داخل ذلك كان يوجد القصر الاميرى أهم العناصر التي تتالف منها اى مدينة اسلامية مغربية : من مسجد جامع وأسواق وبيوت فخمة لوجوه الناس الى بيوت متواضعة للعامة ، وقد كان امراء المسلمين فى العصر الوسيط يستطيعون عادة أن يقيموا لا فى عواصمهم وذاتها ولكن قريبا منها بمناى عن ارجاف العامة ويبتنون لذلك بناء خاصا باسراتهم يستطيعون تجميله وتوسيعه بأنفسهم كلما أرادوا « ثم أضاف العالم والمستشرق الفرنسي الى ذلك قوله انه كان يوجد بها أيضا مسجد خاص للملك وأسرته ومسجد جامع آخر غير بعيد عن القصر (١٠١) .

واذا كان **الاستاذ بروفنسال** قد ذكر فى وصفه للحمراء انه كان يوجد بها أيضا « بيوت متواضعة للعامة » فانه عاد فى نهاية النص الذى أوردناه وذكر ان امراء المسلمين فى العصر الوسيط بنوا لهم بناء خاصا بأسراتهم وعلل ذلك بقوله « ليكونوا بمناى عن أرجاف العامة » وهذه العبارة وفى حد ذاتها تؤيد الصفة « الملكية » لهذه المدن . لذلك فاننا نرى أن نعت هذا النوع من المدن الاسلامية بكلمة « الملكية » قد يكون اقرب لوصف طبيعتها وقطاعات السكان التي نزلتها عند نشاتها الاولى بصفة خاصة ، من صفة « الادارية » التي جاءت فى كتابات الاستاذ ليفي بروفنسال ، وذلك بالطبع قبل أن تتسع هذه المدن ويزداد عدد سكانها وتختلف طبقاتهم ونوعياتهم بما انضم اليها من أحياء وارباض جديدة قامت أولا خارج اسوارها ثم التحمت بها ، لا سيما ما نشأ منها فى المناطق المواجهة للبوابات التي كانت ـ على ما يبدو ـ الامتداد الطبيعي والاساسي لهذه المدن الملكية المسورة ، كما رأينا من قبل فى بغداد المدورة وقاهرة المعز ومهدية عبيد الله المهدى .

**من كل ما سبق نلاحظ** أن المسجد الجامع فى كل من مدن المعسكرات والمدن الملكية قد حظى بالاهتمام الاوفى والتقدير الكبير من جانب البناء والمهندس المسلم سواء عند اختيار موضعه وتحديد مكانه أو عند تخطيطه وبنائه ، فكان مع دار الامارة او قصر الحاكم ـ فى معظم الاحيان ـ يشغلان بؤرة المدينة الاسلامية ومركز الحياة والحركة فيها ، فاذا كانت دار الامارة او القصر هما منزل الحاكم ومقره الرسمي ومظهر الرئاسة والسلطة فى المصر فان المسجد الجامع هو مركز العبادة الرئيسي ومكان التقاء الامام بالمسلمين والحاكم بالمحكومين ليس فقط فى أوقات الصلاة ولكن خلال العديد من المناسبات الدينية والسياسية بعد ان تنوع وتشعب دوره الذى لعبه بجدارة وقوة وتأثير على مسرح الحياة فى العصور الاسلامية المختلفة ، كما سنرى بالتفصيل فيما

---

( ١٠١ ) انظر : ليفى بروفنسال ـ سلسلة المحاضرات ـ الترجمة العربية ص ٦٧ ـ ٦٨ ، ص ٧٠ . انظر كذلك بحثنا عن : غرناطة وقصر الحمراء ـ فى المجلة التاريخية المصرية ـ المجلد السادس عشر ـ القاهرة ١٩٦٩ من ص ٦٧ ـ ٩٩ .

بعد ، لذلك ظل المسجد الجامع يتمتع بهذه المكانةالكبيرة ، كما حافظ على توسط مركزه فى المدينة الاسلامية حتى بعد اتساع رقعتها وزيادة عمرانهاوامتدادها الى خارج أسوارها التي حددت مساحتها الاولى ، وقد اكد ذلك المقدسي الجغرافىالعربي عندما زار مدينة القيروان بعد مضى اكثر من ثلاثة قرون على نشأتها فكتب يصف موقعمسجدها الجامعمنالمدينة قائلا انه كان « بموضع يسمى السماط الكبير وسط الاسواق فى سرالبلد » (١٠٢) .

• • •

**بعد ذلك العرض المفصل لموضع المسجد زالمدينة الاسلامية نلاحظ انه كان يتبعه فى كثير من الاحيان صفة « الجامع » فهل كانت المساجد كلهاتتمتع بهذا النعت ؟**

ان معرفة الاجابة على هذا السؤال ذاهمية قصوى لانها تعطي تفسيرا مقبولا لما تردد فى الكثير من المصادر عن آلاف المساجد التيوجدت فى بعض حواضر المسلمين حتى بعد استبعاد نسبة كبيرة من هذه الاعداد الضخمة علىاساس المبالغة التى كانت تتصف بها كتابات بعض المؤرخين عند الحديث عن الارقام والاعداد ، كمايظهر فى تقديرهم لاعداد الجند وقوة الجيوش على سبيل المثال ، فاذا استبعدنا هذه النسبالمبالغ فيها ، اذا سلمنا بوجود مثل هذه المبالغة . يظل عدد المساجد فى بعض المدن كما جاءفىالمصادرالتاريخية فوق ما يمكن ان يتصوره الباحث : فاليعقوبى الذى طلب الرحلة سعيا وراء الحقيقةوضمان اكبر قدر من الصحة لكتاباته عن طريق المشاهدة وسماع الرواية من أهل البلد ، زاربغداد فى عصورها الاولى ،القرن الثالث الهجرى، وكان من افضل من كتب عن نشأتها وبنائهاوخططها ووصفها ، وقد اشار الى عدد المساجد فى الجانب الغربى منها ، اى فى المنطقة التىنشأتفيها عاصمة العباسيين وبنيت بها مدينةالمنصور المدورة : « واحصيت الدروب والسكك فكانتستة آلاف درب وسكة وأحصيت المساجدفكانت ثلاثين الف مسجد سوى ما زاد بعد ذلك (١٠٣)»،ولما وصف الجانب الشرقى من المدينة ، الذى كان يعرف بعسكر المهدى او الرصافة قال« فيه اربعة آلاف درب وسكة وخمسة عشر الف مسجد سوى ما زاده الناس » (١٠٤) .

اما ابن جبير — الرحالة المغربي المشهور —الذى زار بغداد فى القرن السادس الهجرى فقد ذكر مساجدها الجامعة وقال : « فجميع جوامعالبلد ببغداد المجمع فيها احد عشر » وقد عد ثلاثة منها فى الجانب الشرقى هى : جامع الخليفةوجامع السلطان وجامع الرصافة ، ثم ذكر أن عدد المساجد الاخرى غير الجامعة فى قسميهامن الكثرة بحيث لا يمكن تقديرها او احصاؤها (١٠٥) .

---

( ١٠٢ ) المقدسي — احسن التقاسيم — ص ٢٢٥ .

( ١٠٣ ) كتاب البلدان — ص ٢٥٠ .

( ١٠٤ ) نفس المصدر — ص ٢٥٤ .

( ١٠٥ ) رحلة ابن جبير — تحقيق د . حسين نصار —القاهرة ١٩٥٥ . ص ٢٠٥ .

وقد أكد هذه الرواية من بعده ابن بطوطةالذى زار العراق فى النصف الاول من القــرن الثامن الهجرى عندما قال : « وببغداد مــنالمساجد التى يخطب فيها وتقام فيها الجمعة احد عشر مسجدا ، منها بالجانب الغربى ثمانيةوبالجانب الشرقى ثلاثة والمســـاجد كثـــيرة جدا » (١٠٦).

فاذا انتقلنا الى مصر نجد الوضع لا يختلفعما سبق فى العراق ، فعندما بنيت الفسطاط كان مسجد عمرو هو الوحيد الذى تقام فيــهالجمعة ثم ازدادت المساجد الجامعة مع الايــام تبعا لزيادة عدد السكان حتى أن عددها لم يتجاوزالستة فى كل انحاء القاهرة فى نهاية العصر الفاطمي ــ حوالي سنة ٥٦٧ ــ هـ بعد اكثر من خمسة قرون على الفتح الاسلامي لها ، فيقول المقريزى أنه بعد فتح وبناء عمرو بن العاص للفسطاط لم يكن بها مسجد تقام فيه الجمعة سوى مسجده الذى عرف بالجامع العتيق ، ولما قدم عبد الله بن علي بن عبد الله بن عباس من العراق فى طلب مروان بن محمد سنة ١٣٣ هـ نزل بعسكره فى شمال الفسطاط وبنوا هنالك الابنية فسمى ذلك الموضــع العســكر ، واقيمت هنــاك الجمعة فى مسجده فصارت الجمعة تقام بجامع عمرو وبجامع العسكر الى أن بنى الامير أحمد بن طولون سنة ٢٥٩ هـ القطائع على جبل يشكر فاهمل مســجد العسكر الجامع وصارت الجمعة تقام بجامع عمرووبجامع ابن طولــون الى أن قــدم جوهر القائد واختط القاهرة وبني الجامع الازهر سنة ٣٦٠ هـ فصارت الجمعة تقــام فى ثلاثــة جوامع ثم بدأ العزيز بالله بن الخليفة الفاطمي المعز فى ظاهر القاهرة من جهة باب الفتوح فى سنة ٣٨٠ هـ فى بناء مسجد الحاكم الذى اكمله ابنه الحاكم بامرالله فنسب اليه ، ثم بنى بعد ذلك جامع المقس وجامع راشدة فكانت الجمعة تقام فى هذه الجوامع الست الى ان انقرضت دولة الخلفاء الفاطميين فى سنة ٥٦٧ هـ (١٠٧) ، وقد ازدادت هذه المساجد الجامعة بعد ذلك فى زمن دولتي المماليك كما اوضح المقريزى نفسه عندما قال : « فلما كانت الدولة التركية حدث بالقاهرة والقرافــة ومصر وما بين ذلك عدة جوامع اقيمت فيها الجمعة وما بــرح الامر يزداد حتى بلغ عدد المواضع التي تقام فيها الجمعة يزيد على مائة موضع وقــد بلغت عدة المساجد التي تقام فيهــا الجمعة مائــة وثلاثين مسجدا » (١٠٨) واستمر هذا العدد من المساجد الجامعة يزداد مع زيادة المسلمين ، وقد أوضح ذلك ابن دقماق عندما ذكر أن عدد مساجد مصر ــ وكانت مصر تعني عند المؤرخين فى ذلك الوقت عواصمها الاسلامية المختلفة بداية من الفسطاط ونهاية بالقاهرة ــ الجامعة وغيرها قد بلغ فى سنة ٥٣٩ هـ ستة وثلاثين الف مسجد (١٠٩) .

---

(١٠٦) رحلة ابن بطوطة ــ القاهرة ١٩٥٨ ــ جـ ١ ص ١٤٠ .

(١٠٧) خطط المقريزى ــ ج ٢ ص ٢٤٤ ــ ٢٤٥ ، انظر كذلك : السيوطى ، حسن المحاضرة جـ ٢ ص ٢٣٧ .

(١٠٨) خطط المقريزى جـ ٢ ص ٢٤٥ .

(١٠٩) ابن دقماق ــ الانتصار ــ ص ٩٢ ، انظر كذلك ماذكره آدم متز فى كتابه : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ــ الترجمة العربية ــ الطبعة الثانية ــ جـ ٢ ص ١٩٦ ــ ١٩٨ .

من ناحية اخرى ، يقـول البكرى ، الذىعاش فى القرن الخامس الهجرى ويعتبر من اشهر مؤرخي المغرب ، أنه لا يوجد بمدينة سفاقس فى تونس الا مسجد جامع واحد ، فى حين تكثر فيها المساجد الاخرى والاسواق (١١٠) .

ويمثل هذه الصـورة التي لا تختلف عنهاكثيرا كانت اعداد المسـاجد الجامعة وغيرهـا فى حواضر الاسلام الاخرى فى المشرق والمغرب علىالسواء التى تحدثت عنها واشـارت اليها كتب المؤرخين والجغرافيين والرحالة وغيرهم مما لايتسع له المجال للاشارة اليها كل على حدة ، فمن تلك الامثلة التي أوردناها نلاحظ انه وجد نوعانمن المساجد :

اولا : **المساجد الجامعة** : وهي قليلة العددومحدودة فى كل مدينة ، على راسـها المسجد الجامع الذى بنى عند تاسيسـها بالاضافة الىاقرانه التى اقامها الحكـام والولاة فى احيائهـا الجديدة ، او تلك التي بنيت فى المدن والحواضرالاخرى القديمة التي نزلها العرب والمسلمون ، وقد اتبع البناء فى تخطيط وبناء هذا النوع منالمساجد الجامعة اسلوبا معينا ، سنوضحه فيما بعد ، ونلاحظ أن هذه المساجد كانت فى معظمالاحيان اضخم مساحة واكثر شهرة وابعد اثرا فى مختلف ميادين الحياة للمجتمعات الاسلامية منالمساجد الاخرى .

ثانيا :**المساجد العادية ــ غير الجامعة** ــالتي عم بناؤها عالم الاسلام كله ريفه وحضره من بينها عدد كبير الحقه كبـار رجـال الدولةوالفقهاء والعلماء والامراء ايضا بقصورهمودورهم حتى وصل الامر فى بعض الاحيان الى تخصيصقاعة او غرفة عادية بالمنزل كمصلى ، بالاضـافة الى القاعات التي خصصت للصلاة فى الكتاتيب ــكما كانت تعرف فى المشرق الاسلامي ــ والتي كان يطلق عليها اسم « المسيد » فى المغرب ، وكذلكالايوانات فى المدارس بعد ظهور هذه المؤسسـه العلمية وانتشارها،كل هذهالاماكن التي خصصتللصلاة دخلت ضمن اعداد المساجد فاطلق عليها تجاوزا اسم « المســاجد » مما رفـع فى اعدادالمساجد الى هذه الصورة الكبيرة التي رأيناها فى كتابات المؤرخين والرحالة والجغرافيين العـربوالمسلمين وغيرهم .

وقد اشارت بعض النصوص التاريخية الىهذه المساجد الخاصة او المصليات ــ اذا صحت التسـمية ــ فذكر المقريزى أن الوزير الفاطميالمعروف يعقوب بن كلس « جعل فى داره قـراء وائمة يصلونفى مسجد داره » (١١١) بينما وصفابن جبير الاسكندرية عندما زارها فى سنة ٥٧٨ هـ بأنها : « اكثر بلاد الله مســاجد حتى أن تقديرالناس لها **يطفف، فمنهم المكثر ومنهم المقلل،فالمكثر ينتهى فى تقديره الى اثني عشر الف مسـجد** ، والمقلل ما دون ذلك لا ينضبط ، فمنهم من يقول ثمانية آلاف ومنهم من يقول غير ذلك ، وبالجملةفهي كثيرة جدا تكون منها الاربعة والخمسة فى موضع واحـد وربما كانت مركبة وكلهـا بالمةمرتبين من قبل السلطان » (١١٢) .

وربما قصد الرحالـة من كلمة « مركبة »التي اوردها فى كلامه بعض المباني التي لم تكن

---

( ١١٠ ) ابو عبيد الله البكرى ــ كتاب المغرب ــ١٩ .

( ١١١ ) خطط المقريزى ــ جـ ٢ ص ٤٠٩ .

( ١١٢ ) رحلة ابن جبير ــ ص ١٢ .

مخصصة للصلاة فقط ـ كما ذكرنا فيما مضى ـ مثل الكتاب الذى كان فى معظم الاحيان يتكون من قاعة لتعليم الصغار واخرى للصلاة مع سبيل للمياه ، أما المدرسة فقد استعملت ايواناتها الاربع أو اكبرها ـ على الاقل ـ مكانا لاقامة الصلاة كلما حان موعدها ، لذلك رأينا المقريزى . كبير مؤرخي مصر الاسلامية وزعيمهم دون منازع يضيف بعض المدارس، كمدرسة السلطان الظاهر برقوق وغيرها من المدارس كالصالحية والحجازية والزمامية والصاحبية والبوبكرية والاشرفية وغيرها الى اعداد مساجد مصر (١١٣) .

**ولعل ما يفسر اسباب انتشارهذه المساجدالخاصة وكثرتها وتسابق الناس على بنائهما** ما اورده ابن حوقل فى حديثه عن مدينة « بلرم »عاصمة جزيرة صقلية التي خضعت للحكم الاسلامي اكثر من قرنين ونصف من الزمان( ٢١٢ ـ ٤٨٤) هـ/٨٢٧ ـ ١٠٩١ م ) ، فذكر انه يوجد بها وبضواحيها نيف وثلاثمائة مسجد ،تهدم معظمها ، وقد لفت نظر هذا الجغرافي المشهور الرحالة النشط عندما زارها انتشارالمساجد وكثرة عددها بصورة فريدة لم يعرفها ولم يشاهدها من قبل فى كل البلاد التي زارهاوالمدن التي نزل فيها خلال رحلاته التي طوف، بها مشرق العالم الاسلامي ومغربه ، فشد انتباهه مارآه فى « البيضاء » تلك القرية الكبيرة التي لا تبعد من العاصمة بلرم الا بنحو نصف فرسخ ، وبالرغم من تهدم معظم مبانيها وخرابها بعد أن تركها اهلها بسبب الفتن والاضطرابات فقد اثار عجبه ودهشته انه لمكن ان يميز بها ما يزيد على المائتي مسجد فعلق قائلا : « لم أر العدة من المساجدبمكان ولا بلد من البلدان الكبار التي تستولي على ضعف مساحتها شبها ولا سمعت من يدعيه الاما يتذكره اهل قرطبة من ان بها خمسمائة مسجد ولم اقف على حقيقة ذلك من قرطبة . . وانامحققه بصقلية لأنى شاهدت اكثره ، ولقد كنت واقفا ذات يوم بها فى جوار دار ابي محمدبن محمد المعروف بالقفصي الفقيه الوثائقي فرأيت من مسجده فى مقدار رمية سهم نحو عشرةمساجد يدركها بصرى ، ومنها شيء تجاه شيء وبينهما عرض الطريق فقط وسألت عن ذلك فأخبرت أن القوم لشدة انتفاخ رؤوسهم كان يحب كل واحد منهم أن يكون له مسجد مقصورعليه ، لا يشركه فيه غير أهله وحاشيته ، وربما كان اخوان منهم متلاصقة داراهما متصاقبة الحيطان وقد عمل كل واحد منهما مسجدا لنفسه ليكون جلوسه فيه وحده . ومن جملة هذه العشرة المساجد التي ذكرتها مسجد يصلى فيه ابو محمد ابن القفصي هذا وبينه وبين دار ولد له يتفقه دون الاربعين خطوة ، وقد ابتنى ابنه مسجدا الى جانب داره وهو أحد حدودها الأول جديدا مغلق الباب ابدا ويحضر أوقات الصلاة وهو جالس فى دهليز داره المجاورة الملاصقة لمسجده فلا يصلي فيه . وكان رغبته كانت فى ابتنائه أن يقال مسجد الفقيه بن الفقيه ، وهو حدث له من نفسه محل عظيم وخطر جسيم وكانه لعظم خطره عنده انه يظن ابا ابيه او انه بغير اب ، لبأوه وصلفه وحسن ركبته وزيه ، وفى هذه الاربعين خطوة التي ذكرت بين مسجده ومسجد ابيه مسجد آخر معلق لهامام وفيه مكتب » (١١٤) .

---

( ١١٣ ) خطط المقريزى ـ جـ ٢ ص ٢٤٥ .

( ١١٤ ) ابن حوقل ـ صورة الارض ـ ص ١١٥ ـ ١١٦ .

ولا شك أن المدقق فيما أورده ابن حوقل عن أهل صقلية يلمس تحامله عليهم ، ولعل السبب في ذلك يرجع الى غضبه منهم لموقفهم من الفاطميين الذين عمل الجغرافي المشهور في خدمتهم ، داعيا لهم ، فلما كثر خروج اهل هذه الجزيرة على أسياده العبيديين ونقضوا عهدهم وطاعتهم لهم أكثر من مرة ، حتى بلغ بهم الامر في احدى هذه الانتفاضات أن حولوا الدعوة من فوق منابر مساجدها الى اعدائهم التقليديين اصحاب الخلافة العباسية السنية في بغداد (١١٥)، لذلك كرههم ابن حوقل وتحامل عليهم ووصفهم ــ كما رأينا ــ بالصلف والكبرياء وادعاء العلم . ومع ذلك فاننا لانستطيع أن نغفل بعض تلك الدوافع التى اشار اليها الجغرافي المغضبي والتى يمكن أن نعتبرها من أسباب انتشار المساجد الخاصة وازدياد اعدادها ليس في صقلية فحسب ولكن في بلدان الاسلام الاخرى ، لأن اصحاب مثل تلك النفوس المريضة التى تريد الظهور وتعمل على ارضاء اهوائها ومآربها الخاصة لايمكن أن يخلو منها مجتمع من المجتمعات في كل زمان ، فالحق تبارك وتعالى يقول فيهم : « يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون ، في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون » (١١٦) ، ويصفهم ــ سبحانه وتعالى في موضع آخر في محكم كتابه قائلا : « قل أن تخفوا في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ويعلم مافي السماوات وما في الارض والله على كل شئ قدير » (١١٧) .

**وما نريد ان نستخلصه وننبه اليه ونؤكده ايضا ، هو انه اختلف المسلمون في دوافع واسباب بناء مساجدهم فان هذه الاسباب لن تخرج ــ باي حال من الاحوال ــ هذه المساجد عن مهمتها الاصلية التى اقيمت من اجلها وهي تادية شعائر الدين الحنيف لا سيما اقامة الصلاة ، لان المساجد بصورة عامة ــ الجامعة منها والخاصة ــ تعتبر أهم وافضل دور العبادة لدى المسلمين** ، فقد روى عن السيدة عائشة ، رضي الله عنها قولها : « أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المساجد في الدور وأن تنظف وتطيب » (١١٨) لذلك انتشرت هذه المصليات في القصور والدور والمساكن ، وتحدثنا النصوص أن بعضا من اصحابها الذين توفر لهم قسط كبير من العلم والفقه واصبحوا مؤهلين للتدريس : جلسوا بانفسهم في مساجد دورهم وقصورهم لتعليم الناس امور دينهم ودنياهم وامورهم ايضا عند الصلاة ، ولم يقف الامر عند هذا الحد ، بل تعداه الى أن وجدنا بعضا من الذميين الذين اعتنقوا الاسلام وحسن اسلامهم مثل يعقوب ابن كلس اليهودي والذى أسلم وتفقه في الدين والعلم كان يجلس بنفسه للنظر في ظلامات الرعية بعد صلاة الصبح في كل يوم خلال فترة توليه الوزارة في خلافة كل من المعز وابنه العزيز الفاطميين .(١١٩)

---

( ١١٥ ) انظر ــ الكامل لابن الاثير جـ ٨ ص ٧٠ ــ ٧١؛ د . احسان عباس ــ العرب في صقلية ص ٢٦ .

( ١١٦ ) البقرة / ٩ ــ ١٠ .

( ١١٧ ) آل عمران / ٢٩ .

( ١١٨ ) وفاء الوفا للسمهودي ــ جـ ٢ ص ٦٦٢ .

( ١١٩ ) انظر : د. حسن ابراهيم حسن . تاريخ الدولة الفاطمية ص ٢٧٠ ــ ٢٧٢ .

ولم يغب عن ابن خلدون الذى تميزت كتاباته بالعمق والدقة والتحليل لكل ما تناوله من موضوعات بالدراسة والبحث ، خاصة ما وردفى مقدمته المشهورة ، لم يغب عنه تمييز هذين القسمين من المساجد ، فوصف الجامعة منهابأنها عظيمة كبيرة المساحة تتسع لعدد كبير من المصلين الذين يجتمعون فيها لأداء فريضةالجمعة وغيرها من الصلوات العامة فى المواسم والاعياد والمناسبات الكبرى الاخرى التى تحتاج فيها المصلحة العامة للمجتمع الاسلامى فى قطر من الاقطار لدعاء المصلين ، ويؤم المسلمين فيهاالخليفة فى حاضرة الدولة أو عامله ومن ينوب عنه من كبار الفقهاءفىالمدن الاخرى ، اما المساجدالعادية أو الخاصة فلا تحتاج الى رعاية الدولة ولا الى نظر الخليفة لتعيين من يقوم بالاشراف عليها ، لأن أصحابها أو من يجد فى نفسه القدرة والكفاءة على امامة المصلين يقوم بهذه المهمة كلمااحتاج الأمر ، فقال : « ان المساجد صنفان ، مساجد عظيمة كثيرة الغاشية معدة للصلوات المشهورة وأخرى دونها مختصة لقوم او محلة ، وليست للصلوات العامة ، فأما المساجد العظيمة فامرها راجع الى الخليفة أو من يفوض اليه من سلطان او وزير أو قاض فينصب لها الامام فى الصلوات الخمس والجمعة والعيدين والخسوفين والاستسقاء ... وأما المساجد المختصة بقوم او محلة فامرها راجع الى الجيران ولا تحتاج الى نظر خليفة ولا سلطان ».(١٢٠)

• • •

**بعد ذلك نجد امامنا سؤالا آخر يطرح نفسه فى الحاح ، عن تاريخ ظهور المساجد الجامعة ؟ وخصائصها المعمارية ؟**

هنا ايضا تسهل لنا المصادر التاريخية مهمة الاجابة عن الشق الاول من السؤال ، بينما تساعدنا دراسات الباحثين والمتخصصين فى معرفة الشق الثانى وتتبع خصائص هذه المساجد وبيان مميزاتها .

وللاجابة على القسم الاول نقول ، ان الاهتمام باتخاذ المساجد الجامعة قد بدأ بعد بناء مسجد الرسول ( صلعم ) بالمدينة المنورة ، الذى اتخذه المسلمون نبراسا ونموذجا لهم ، فكان عمر بن الخطاب اول من اهتم بتخصيص هذه المساجد الجامعة فى البلاد المفتوحة ، فيذكر المقريزى انه « لما افتتح عمر البلدان كتب الى ابى موسى وهو على البصرة يأمره ان يتخذ للقبائل مساجد فاذا كان يوم الجمعة انضموا الى مسجدالجماعة ، وكتب الى سعد بن ابى وقاص وهو على الكوفة بمثل ذلك ، وكتب الى عمرو بن العاص وهو على مصر بمثل ذلك ، وكتب الى امراء أجناد الشام الا يتبددوا الى القرى وان ينزلوا المدائن وان يتخذوا فى كل مدينة مسجدا واحدا ولا تتخذ القبائل مساجد ، فكان الناس متمسكين بامر عمر وعهده » (١٢١).

من ناحية اخرى تروى النصوص ان نفرامن قبائل غافق جاءت الى عمرو بن العاص خلال

---

( ١٢٠ ) المقدمة ص ١٣٠ .

( ١٢١ ) خطط المقريزى ج ٢ ص ٢٤٦ ، انظر كذلك . السيوطى ، حسن المحاضرة ج ٢ ص ٢٣٨ .

ولايته مصر وقالوا : انا نكون في الريف فنجتمع في العيدين ، الفطر والاضحى ويؤمنا رجل منا ، فاجابهم بامكانية هذا الامر ، فلما سألوه عن امامته في الجمعة لم يوافقهم وقال: لا يصلي الجمعة بالناس الا من أقام الحدود واخذ بالذنوب واعطى الحقوق (١٢٢) ومن ذلك القول نلمس الشروط والمواصفات الضرورية الواجب توافرها في شخص الامام الذي تصح صلاة الجمعة بصورة خاصة من خلفه ، ولما كانت مثل هذه الشروط لا تتوافر الا في القضاة وكبار الفقهاء والعلماء الذين ضربوا بسهم وافر في علوم الدين والشرع لذلك لزم أن تؤدى هذه الفريضة في المساجد الجامعة التي يؤم المصلين فيها الخليفة نفسه او يكون لتنصيب امام لها عنده امرا واجبا، لذلك جعل المقدسي الجغرافي المشهور المسجد الجامع اهم مقومات المدينة الاسلامية ، فأشار في حديثه عن بلاد ما وراء النهر الى أنه توجد مجموعة كبيرة من المدن التي سماها بالقرى الكبرى يتوافر فيها كل معالم ومنشآت المدن الكبرى وارباضها وأسواقها .. فيما عدا المسجد الجامع الذي ينقصها مما جعلها تفتقد صفة « المدينة » خاصة وأن مذهب أبي حنيفة الذي انتشر في تلك البلاد يؤكد على ذلك ، فيقول : « وهاهنا ــ يقصد بلاد ما وراء النهر ــ قرى كبار لا يعوزها من رسوم المدن وآلاتها الا الجامع لأن الأمير بنجاري والمقدم عند السلطان والتمثل رأيه أصحاب أبي حنيفة ، وعندنا لا جمعة ولا تشريف الا في مصر جامع يقام فيه الجدود ، وكم تعب أهل بيكند حتى وضعوا المنبر » (١٢٣) .

**لذلك اعتبر المسجد الجامع اهم معالم المدينة الاسلامية بل هو صاحب الفضل في اضفاء صفة « المدينة » على اي مركز حضري اسلامي** . فكان الخليفة بنفسه او من ينوب عنه من أهل العلم والفضل هم وحدهم المؤهلين لامامة المسلمين في الصلاة في هذه المساجد الجامعة خاصة في يوم الجمعة حتى يمكن القول ان المسجد اكتسب صفة « الجامع » من اجتماع المسلمين فيه لاداء هذه الفريضة وما يتبعها من مراسم كالخطبة مثلا وذلك تطبيقا لقول الله عز وجل : « يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون .. » (١٢٤) ومما يذكر في هذا المقام ان اول خطبة خطبها الرسول الكريم ( صلعم ) في مسجده بالمدينة المنورة قال فيها بعد ان حمد الله واثنى عليه : « اما بعد ، ايها الناس فقدموا لانفسكم تعلمن والله ليصعقن احدكم ثم ليدعن غنمه ليس لها راع ثم ليقولن له ربه وليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه : الم يأتك رسولي فبلغك وآتيتك مالا وافضلت عليك ؟ فما قدمت لنفسك؟ فلينظرن يمينا وشمالا فلا يرى شيئا ، ثم لينظرن قدامه فلا يرى غير جهنم ــ فمن استطاع أن يقي وجهه من النار ولو بشق تمره فليفعل ، ومن لم يجد فبكلمة طيبة ، فان بها تجزى الحسنة عشر امثالها الى سبعمائة ضعف ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته » (١٢٥) .

كل ذلك يوضح اهمية وجود المسجد الجامع في المدينة الاسلامية وجنة « الجامع »

---

( ١٢٢ ) السيوطي ــ حسن المحاضرة ــ جـ ٢ ص ٢٢٨.

( ١٢٣ ) المقدسي البشاري ــ احسن التقاسيم ص ٢٨٢ ، انظر كذلك : آدم متز ، الحضارة الاسلامية ــ جـ ٢ ص ١٩٥ .

( ١٢٤ ) سورة الجمعة ــ آية ٩ .

( ١٢٥ ) سيرة ابن هشام جـ ٢ ص ١٤٦ .

التي الحقت بالمساجد الرئيسية الكبرى التي كان الرسول العظيم ( صلعم ) وخلفائه من بعده أو من ينوب عنهم يؤمون المسلمين للصلاة فيها لا سيما فريضة يوم الجمعة كما كان مركزا للقاضي الذي يفصل بين الناس ويقيم حدود الشرع ، وقد اشار الى ذلك الاستاذ ليفي بروفنسال العالم والمستشرق الفرنسي عندما قال : « ان لفظ مدينة اصــله آرامي ويرجح انه كان يطلق خاصة على المكان الذي يكون فيه القضاء ، وقد ذاع منذ ابتداء الاسلام حين حل محل اسم يثرب للدلالة على مقر النبي بعد هجرته ، فلفظ المدينة اذا رجعنا لهذا الاصل يجب أن يعرف على انه مركز حضري يحوي بيت العبادة ويجتمع فيه المؤمنون للصلاة الجامعة ويصدر فيه قاضي الجماعة احكامه » (١٢٦) .

● ● ●

بعد ذلك نوضح في وصف مبسط الاجابة على الشق الثاني من السؤال الذي اوردناه فيما مضى والخاص بمميزات المسجد الجامع المعمارية بعد ان تبلورت لدى المهندس المسلم صورة واضحة المعالم لشكله العام وتخطيطه واهم اجزائه .

**اقسام المسجد الجامع الرئيسية :**

لا شك ان المسجد الجامع قد تميــز عــن المساجد الخاصة او غير الجامعة بعناصره المعمارية الرئيسة التي التزم بها المسلمون عند التخطيــط والبناء وان اختلفت هذه العناصر والاقسام التي يتكون منها في الاتساع والضخامة والمساحة أي في الشكل والمظهر العام من مسجد لآخــر ، وأهم هذه العناصر ما يأتي :

١ ــ **بيت الصلاة** : وهو المكان المســقوف الذي يصطف فيه المصلون خــلف الامــام لأداء الفريضة ، ويعتبر هذا « البيت » من اهم اجزاء المسجد الجامع ان لم يكن اهمها جميعا ، ويرتفع سقفه عادة فوق العقود التى تحملها الاعمــــدة او الدعائم التي خطت في صفوف متوازية ومنتظمة تحصر بينها ما يعرف « بالاساكيب » وهي الممرات الموازية لجدار القبلة الذي يتوسطه المحراب في غالب الاحيان ، و « البلاطات » وهي المــمرات العمودية على هذا الجدار . ويتكون من تقاطع الاساكيب والبلاطات ، وبين كل اربعة أعمــدة أو دعامات ، مساحات مربعة الشكل تقريبا باسم « اسطوانات » كانت تعقد فيها حلقات الدرس والتي اشرنا اليها من قبل في حديثنا عن مسجد الرسول ( صلعم ) بالمدينة .

٢ ــ **الصحن** : وهو الجزء غير المسقوف الذي يلي بيت الصلاة وقد ترك دون ســقف ليساعد على وصول الضوء الى بيت الصــــلاة خاصة اذا كان هذا « البيت » كبيرا وعميقــــا وتتعدد فيه الاساكيب كما هو الحال في بعــض المساجد الجامعة الكبرى مثل مسجد قرطبــة . وكان هذا الصحن في معظم الاحيــان يتوســط المساحة التي يقام عليها المسجد الجامع .

٣ ــ **المجنبات** : وهي الاروقة المســقوفة التي تحيط بالصحن من جهاته الثلاث الاخــرى غير بيت الصلاة ، وكانت بدورها تتكون من رواق واحد او اكثر .

---

( ١٢٦ ) الاستاذ ليفي بروفنسال ــ سلسلة المحاضرات ــ الترجمة العربية ص ٩٥ ــ ٩٦ .

واذا كان بيت الصلاة هو المكان الأصلي المخصص لصفوف المصلين كما يدل عليه تسميته، فان الصحن واروقة المجنبات كانت بدورهـا تستخدم في كثير من الأحيان لنفس الغرض لا سيما في حالة كثرة عدد المصلين .

بالاضافة الى تلك العناصر الثلاثة الاساسية في تخطيط وبناء المسجد الجامع ، وجدت عناصر اخرى كالمئذنة التي لم يتقيد المسلمون في تحديد مكانها او اعدادها في المسجد الواحد ، ويذكر ان معاوية بن أبي سفيان امـر واليـه على مصر ، مسلمة بن مخلد ببناء صوامع للاذان في المسجد الجامع بالفسطاط ، فاقام الوالي اربع مآذن في اركان المسجد الأربعة فكان لصوت المؤذنين وهم ينادون للصلاة من فوقها جميعا في وقت واحـد دوي شديد . (١٢٧)

كذلك وجد المنبر الذى كان يصنع من الخشب او الرخام ، وكان يقام بجانب المحراب ليقف عليه الامام وهو يخطب حتى يراه ويسمعه المصلون بسهولة ، كما وجدت ايضا المقصورة ، وهي حاجز خشبي عادة يحدد جزءا من الصفوف الاولى في بيت الصلاة وكانت تخصص للخليفة وحاشيته وكبار رجال الدولة ، وقد ظهرت في زمن متاخر بعد ما خشي الخلفاء على حياتهم المؤامرات بعد أحداث الفتنة الكبرى ، كما اتخذ الولاة في الامصار مثل هذه المقاصير تشبها بالخلفاء كما فعل زياد بن ابيه في مسجد الكوفة . (١٢٨) .

كذلك ظهر في المسجد الجامع « كرسي السورة » وهو من الاثاث المستحدث فيها ، وكان يتخذ منه المقرىء مكانا يجلس فيه لتلاوة القرآن الكريم ؛ وأحيانا اخرى كان يقوم فيه « المبلغ » الذى يردد بعد الامـام حتى يسمعه المصلون جميعا .

**لذلك كله قل عدد المساجد الجامعه في حواضر الاسلام المختلفة ــ كما اشارت النصوص التاريخية المختلفة ، وكما أوضحنا من قبل ــ ويمكننا على ضوء هذه الدراسة ان نجمل هذه الاسباب فيما يلي :**

١ ــ اتساع رقعة الارض اللازمة لبناء المسجد الجامع بحيث يمكننا القول انه يصعب توافـر مثل هذه المساحة المطلوبة بسهولة خاصة في المدن القديمة ، لذلك رأينا أن وجدنا مساحة مسجد مدينة سر من راى ( سامراء ) الجامع قد بلغت ما يعادل أربعين فدانا تقريبا ، وشـغل المسجد الطولوني الجامع ما يوازي ستة افدنة ونصف (١٢٩) وهكذا تعرضت المساجد الجامعة الاولى لكثير من التوسعة والزيادة في مساحاتها كما حدث ــ على سبيل المثـال ــ لمسجد الرسول ( صلعم ) بالمدينة المنورة والمسجد الاموى بقرطبة والجامع الازهر بالقاهرة ومسجد القيروان ( مسجد سيدى عقبه ) في تونس وغيرها من المساجد الجامعة المشهورة .

---

( ١٢٧ ) خطط المقريزى ــ جـ ٢ ص ٢٤٨ . ومن يريد ان يتوسع في معرفة التفاصيل عن تخطيط المساجد الجامعة وعناصرها المختلفة فليرجع الى المؤلف الهام للاستاذ الدكتور احمد فكرى ــ مساجد القاهرة ومدارسها ــ المدخل ص ٢٠١ وما بعدها .

( ١٢٨ ) البلاذرى ــ فتوح البلدان ــ ص ٣٤٠ .

( ١٢٩ ) انظر : د . احمد فكرى ــ مساجد القاهرة ومدارسها ــ المدخل ١٠٨ ، ٢٣٧ ، ٢٩٦ .

٢ ــ ما يتطلبه بناء هذه المساجد الجامعةالضخمة من مقادير كبيرة من مواد البناء خاصة ما يلزمها من الاعمدة الرخامية أو الحجريةالتي كان البناء المسلم في العصر الوسيط يبحث عنها في المباني والمنشآت القديمة بصورةخاصة لاستخدامها في البناء حيث كانت الحاجة اليها كبيرة لكي ترتكز عليها العقود التيتحمل السقف في بيت الصلاة والمجنبات ــ كما بينا فيما سبق ــ مما ادى بالمهندسينالمسلمين في آخر الامر الى استعمال الآجر لبناء الدعائم عوضا عن الاعمدة كما حدث في بناءمسجد سامراء بالعراق والجامع الطولوني في مصر وغيرهما من المساجد الكبرى .

٣ ــ كثرة النفقات المادية اللازمة لبناء وتجميلهذه المساجد الجامعة والتي يصعب توافرها مع ما يلزم من الصناع والعمال والفنانينالمهرة اللازمين للبناء في العصر الوسيط ، فذكرت النصوص التاريخية ان الخليفة الوليد بنعبد الملك جمع لبناء المسجد الاموى بدمشق « حذاق فارس والهند والمغرب والرومواتفق عليه خراج الشام سبع سنين » (١٣٠) وبعث اليه امبراطور القسطنطينيةبالفسيفساء ومهرة الصناع ، وقد بلغت تكاليف بناء هذا المسجد الجامع العظيم احد عشرمليونا ومائتي الف دينار (١٣١) ، وهو لا شك مبلغ ضخم اذا قيس بدخل الدولة الامويةفي ذلك الوقت، اى في أواخر القرن الاول للهجرة. لهذه الاسباب وغيرها رأينا قلة عدد المساجد الجامعة ، وفي نفس الوقت شدة اهتمام أولي الأمر في العالم العربي بصورة خاصةبالعملعلى توسعة وتجميل العديد منها التي بنيت مع المدن الاسلامية الاولى أو في المدن القديمةالتي كانت حواضر للدول الاسلامية المختلفة .

بعد هذا العرض الشامل لمكانة المسجدوموضعه في المدينة الاسلامية ، يقفز الى الاذهان سؤال آخر هام وملح عن **مهمة هذه المساجدوالمساجد الجامعة منها على وجهالخصوص لمعرفة دورها الحضاري الكبير في تاريخ المجتمعاتالاسلامية بداية من ظهور هذه النشاة الدينية على يدى الرسول الكريم ( صلعم ) في المدينةالمنورة ثم خلال العصور المختلفة التالية .**

**ولاهمية الاجابة على هذا السؤال فاننا نرجو ان نخصص لها دراسةمستقلة ومستفيضه** لنبين الدور الهام الذى لعبه المسجد في تاريخالاسلام والمسلمين في ميادين الحياة المتعددة : الدينية والسياسية والاقتصادية والعسكريةوالعلمية وغيرها من مختلف الانشطة التي ظهر فيها بجلاء وفعالية دور هذه المساجد واثرهاالعظيم في الحياة حتى يمكن للمسلمين جميعا في مشارق الارض ومغاربها استذكار هذا الدورالجليل والعمل على احيائه مرة اخرى عن طريق الاهتمام بالمسجد ورسالته وابراز دوره لا سيماالديني والفكرى في بناء وتثقيف اجيال امتنا العربية والشعوب الاسلامية عامة بتثبيتالايمانفي قلوب ابنائها وغرس الفضائل فينفوسهم حتى تتمكن امتنا العربية والمسلمون عامة أن يتبوأوا مكانتهم اللائقة بهم بين شعوب العالم المتقدم تصديقا لقول الحق تبارك وتعالى : « كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » (١٣٢) .

---

( ١٣٠ ) المقدسي ــ احسن التقاسيم ــ ص ١٥٨ .

( ١٣١ ) رحلة ابن جبير ص ٢٥٠ .

( ١٣٢ ) آل عمران / ١١٠ .

احمد مختار العبادي

# الاسلام في ارض الاندلس

## أثر البيئة الأوروبية

لم يكن الفتح العربي لاسبانيا مجرد احتلال عسكري صعدت فيه الجيوش الاسلامية الى اقصى الشمال ، ثم هبطت الى الجنوب ، بل كان حدثا حضاريا امتزجت فيه حضارات سابقة كالرومانية ، والقوطية مع حضارة جديدة لاحقة وهي الحضارة الاسلامية ، ونتج من هذا المزيج حضارة اندلسية مزدهرة وصلت الى الفكر الأوروبي المجاور واثرت فيه . فالفتح العربي لاسبانيا كان ختاما لدور سابق وبداية لدور اسلامي لاحق تغلغل في الحياة الاسبانية وترك فيها آثارا عميقة ما زالت معالمها واضحة حتى اليوم .

ولا شك ان المسلمين حينما دخلوا الاندلس او اسبانيا ، أو شبه جزيرة ايبيريا ، بقيادة موسى ابن نصير وطارق بن زياد ، وجدوها مأهولة بالسكان : **كانت فيها جماعات ضخمة من المسيحيين** ، بعضها ينتمي الى العناصر الايبيرية Iberos التي هاجرت اليها من قديم من المغرب واعطتها اسمها ايبيريا ، والبعض الاخر ينتمي من قديم الى العناصر الكلتية Celtos التي جاءتها من أوروبا من الشمال .

كذلك وجدت فيها **جماعات يهودية قديمة الى جانب الرومان** والقوط ، ثم جاء الفاتحون من العرب والبربر أو المغاربة ، فأضافوا عناصر جديدة الى العناصر القديمة . ولم يلبث هؤلاء الفاتحون الجدد ان اختلطوا بأهالي البلاد الاصليين، وكانت ثمرة هــذا الاختلاط ظهور عنصر جديــد مسلم عرف باسم **المولدين** .

هذا ، الى جانب **المستعربة او المستعربين** Mozarabes وهى العناصــر المسيحية التــي استعربت في لغتها وعاداتها ولكنها بقيت على دينها محتفظة ببعض تراثها اللغوى والحضارى ، وقد كفلت لهم الدولة الاسلامية حرية العقيدة فابقت لهم كنائسهم وأديرتهم وطقوسهم الدينية التــي كانت تقام باللغة اللاتينية ، كما كان لهم رئيس يعرف بالقومس Gomez وقاض يعرف بقاضى العجم أو النصارى ، يفصل فى منازعاتهم بمقتضى القانون القوطى .

كذلك ينبغى ان نضيف الى هذه العناصر ،عنصرا آخر لعب دورا كبيرا فى الحياة الاندلسية وهو عنصر **الرقيق من الصقالبة** الذين جلبوا من اوروبا من صغرهم ، ثم ربوا تربيــة عســكرية اسلامية ، وانخرطوا فى وظائف القصر والجيش، حتى صاروا قوة لها خطرها فى الدولة الامويــة بالاندلس وبعض ممالك المغرب الاسلامي أيضا ،شأنهم فى ذلك شأن المماليك الاتــراك فى المشــرق الاسلامى .

كذلك نضيف الى هؤلاء جميعا **العناصــر الاوروبية الشمالية المعروفة باسم النورمانيين أو الفايكنج** وبالأخص الدانمركيين منهم الذين أغاروا على سواحل الاندلس ووقع الكثير منهم فى أيدى المسلمين ثم اعتنقوا الاسلام ، وتكونــت منهــم جاليات متعددة فى غرب الاندلس .

وهكذا نجد ان اسبانيا الاسلامية كانــت مزدحمة بالاجناس المختلفة ، وكان من الطبيعى أن تتصل هذه العناصــر بعضهــا ببعض ســواء بالمصاهرة او الجوار أو الحرب، وكان من الطبيعى كذلك أن يأخذ كل منهم عن الاخر ويعطيه ، مماكان له اثره فى مزج هــــذه العقليات المختلفــــة والعناصر المتباينة فى بوتقة الاندلس ، وتكويــن **المجتمع الاسبانى العربى** الذى لا نستطيع أن نطلق عليه احدى هاتين التسميتين فقط .

وما يقال عن تنوع العناصر البشرية التي سكنت الاندلس ، يقال ايضا عن تنوع التيارات الثقافية التي تكونت منها حضارتها .

فمن المعروف أن الحضارة الاسلامية الاندلسية مثل كل الحضارات ، لم تنشأ فجأة ، بل مرت فى ادوار مختلفــة ، وخضعت لمؤثــرات حضارية مشرقية تربطها بالوطن الاسلامــى الام باعتبارها جزءا منه ، كما خضعت لمؤثرات مغربية بربرية بحكم ارتباطها ببلاد المغرب والســـودان المصاقبة لها من الجنوب، هذا الى جانب المؤثرات المحلية الاسبانية الاوروبية اللاتينية بحكم البيئة المسيحية الاوروبية التى نشأت فيها .

فالحضارة الاندلسية الاسلامية العربية هى نتاج هذا التفاعل والتبادل والتداخل والترابط والتناسق بين كل هذه العناصر البشرية والثقافية التي عاشت فى أرضها وانصهرت فيها فى قالب واحد له شخصيته المستقلة المتمايزة .

**ولقد حرص علماؤنا المتخصصون من العرب والاسبان والفرنسيين وغيرهم ، على دراسة وتحليل هذه الاصول التاريخية التي تكونت منها الحضارة الاندلسية ، وقدموا لنا فى هذا المجال اعمالا لها قيمتها واصالتها العلمية . غير انا يلاحظ ان معظم هذه الاعمال تناولت بصفة خاصة المؤثرات الشرقية القادمة من الشام والحجاز والعراق وفارس ومصر (١) ، او المؤثرات المغربية القادمة من دول شمال افريقيا والسودان (٢) ، او المؤثرات الاسلامية فى الحضارة الاوروبية بصفة عامة (٣) . اما التأثير العكسي الاسبانى الاوروبى فى الحضارة الاندلسية ، فانه لم يحظ بتلك العناية التي حظيت بها المؤثرات الحضارية الاخرى ، باستثناء بعض الاعمال العلمية المتفرقة فى هذا المجال** .ولا ادعى لنفسى فضل المبادرة الى التنبيه على اهمية هذا النوع من الدراسة ، فقد سبق ان نادى بها المستشرق **سيبولد فى دائرة المعارف الاسلامية مادة (( اندلس ))** ، كما نادى بها ايضا صديقى الاستاذ الدكتور **عبد العزيز الاهواني فى** كلمته القيمة التي القاها فى ذكرى المرحوم الدكتور احمد فكري بجامعة الاسكندرية سنة ١٩٧٦ ، وموضوعها (( **اللقاء الحضارى فى الاندلس** ))وحسبى بهذا الجهد المتواضع ان اسير على نفس النهج الذى سار فيه غيرى بقصد تهيئة الافكار ولفت الانظار الى بعض جوانب هذا الموضوع الهام المعقد ، على أمل ان تشكل لجنة متخصصة تتناول دراسته دراسة تفصيلية مستفيضة .

**وقد آثرت حصر هذه المؤثرات الاسبانية الاوروبية فى المجالات التالية :**

**١ ــ المجال الاجتماعى والثقافى .**

**٢ ــ نظم الحكم والادارة .**

**٣ ــ حياة الحرب والجهاد .**

**٤ ــ العلاقات الدبلوماسية مع ملوك اوروبا.**

**٥ ــ الاحتفالات والاعياد .**

**اولا : فى المجال الاجتماعى والثقافى :**

لا شك ان وضع الاندلس الجغرافى فى الاطراف الغربية البعيدة العالم الاسلامي ، وبجوار الغرب المسيحى فى قلب اوروبا ، جعلها فى مواجهة مستمرة دائمة مع الدول اللاتينية المسيحية هناك ، وهذا جعلها بالتالى من أكثر الدول الاسلامية معرفة وتأثيرا وتأثرا بها .

---

(١) انظر Mahmoud Makki : Ensayo sobre las aportaciones orientales enla Espana Musulmana (Madrid 1967)

**( ٢ ) انظر على سبيل المثال ( عبد العزيز بن عبدالله :معطيات الحضارة المغربية ، دار الكتب العربية بالرباط ) وكذلك ( محمد المنوني : العلوم والاداب والفنون على عهد الموحدين الرباط ) .**

**( ٣ ) معظم الكتب التي تناولت الكلام عن الحضارة الاسلامية تطرقت الى هذا الموضوع ونكتفى بالاشارة الى كتاب الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري لادم متز وكتاب تراث الاسلام لشاخت وبوزورث ( عالم المعرفة بالكويت ) .**

وعلى الرغم من أن ما اخذته الاندلس من اوروبا كان اقل بكثير مما اعطته لها من ثقافتها ، الا أن هذا الوضع الجغرافي الاوروبي الذي تميزت به الاندلس ، وهذا التداخل المستمر بين الاسلام والمسيحية في شبه جزيرة ايبيرية ، قد اعطى الاندلس ـ رغم تعلقها بالوطن الام بالمشرق ـ طابعا فريدا وشخصية مستقلة مميزة تجمع بين مؤثرات الشرق والغرب معا . ومن مظاهر ذلك

## ا ـ زواج المسلمين بالاسبانيات :

حينما دخل المسلمون اسبانيا ، اخذ اهل البلاد الاصليين يدخلون في الاسلام ، وقد اطلق على من اسلم منهم لفظ المسالمة « جمع مسالم ». أما الذين بقوا على دينهم من اهل الذمة فكانوا يعرفون بالعجم . ثم حدثت بعد ذلك حركة اختلاط بشرية واسعة النطاق نتيجة لان الجيوش الاسلامية سواء اكانت من العرب أو البربر ، قد دخلوا اسبانيا كجنود محاربين ولم يصطحبوا معهم عائلاتهم (٤) . لهذا ارتبط الكثيرون منهم بعلاقات المصاهرة مع اهل البلاد الاصليين .

ولعل ما يروى من قصص حول زواج القادة المسلمين بالاسبانيات ، وان كان بعضه يتسم بالخيال الا انه يعطينا فكرة عن هذه الظاهرة الاجتماعية الهامة .

فهناك قصة زواج عبد العزيز بن موسى بن نصير بالأميرة ايلة المعروفة عند الاسبان باسم ايخلونا Egilona ارملة رذريق Rodrigo آخر ملوك القوط التى أسلمت وكنت بام عاصم وسكن معها اشبيلية ، وكيف أنها ارادت ان تضع على راسه تاجا كما كان يفعل قومها . وهناك قصة القائد زياد بن نابغة التميمى الذى تزوج أميرة اسبانية ارادت بدورها أن تضع تاجا على راسه كما فعلت ايخلونا مع عبد العزيز ، فما كان من هذا الا ان اخبر قادة المسلمين بذلك فقتلوا عبد العزيز بن موسى بن نصير . وهناك قصة القائد المغربى مونوسه الذى كان حاكما على شمال اسبانيا ، وأشترك مع عبد الرحمن الغافقى فى فتح جنوب فرنسا ، وكيف أنه راى ابنة الدوق اودو حاكم اقليم اكيتانيا Aquitaine فاعجبه جمالها وتزوج بها ، ثم راى بعد ذلك ابنة القائد بلاى Pelayo فاختطفها وتزوجها ؛ فغضب عليه عبد الرحمن الغافقى وطارده الى أن سقط من قمة جبل ومات ، وارسلت زوجاته الى الخليفة الأموى بدمشق فضمهن الى حريمه ، هذه القصة لم ترد فى المصادر العربية ولكنها من القصص والشعر الشعبى الاسبانى ، Romancero وهناك قصة سارة بنت الند القوطية حفيدة الملك القوطى غبطشه Witiza التي سافرت الى دمشق وقابلت الخليفة هشام بن عبد الملك فى شكاية لها ضد عمها ارطباس بن غبطشه على ميراث أبيها ، وهناك زوجها الخليفة هشام مولاه عيسى بن مزاحم الذى عاد

---

(٤) هناك حالات فردية شذت من هذه القاعدة مثل طارق بن زياد الذى صحب معه زوجته ام حكيم وتركها فى الجزيرة الخضراء التي سميت بعد ذلك بجزيرة ام حكيم ، كذلك يفهم من كلام ابن قتيبة ان موسى بن نصير صحب معه نساءه وبناته ، وذلك عند قوله : ونازل موسى حصنا ثالثا فاشتد عليه القتال حتى مال المسلمون نحوه فامر موسى بسرادقه فكشطه عن نسائه وبناته حتى برزت ، فحمى المسلمون وكسرت بين يديه من اغماد السيوف مما لا يحصى واحتدم القتال ثم ان الله فتح عليه ونصره . ( ابن قتيبة : الامامة والسياسة حـ ص ٨١ ) .

بها الى الاندلس ، وانجب منها ابراهيم واسحاق اللذين ادركا شرف الرياسة والجاه فى اشبيلية. ومن سلالة هذه الاميرة القوطيــة جــاء المؤرخ ابو بكر محمد القرطبى ، المعروف بابن القوطيه ( ت ٣٦٧ هـ ) صاحب كتــاب تاريــخ افتتــاح الاندلس الذى يروى لنا فيه هذه القصة .

وهناك الاميرة البشكنســية المعروفة باسم ونقه Onneca وبالاسبانية الحديثة Iniga ابنة ملك نافارا Navarra فرتون بن غرسيه Fortune Garces المعروف بالانقر ، وكان قد وقــع فى اسر المسلمين واقام فى قرطبة عشريــن عامــا ، فتزوج ابنته هذه الامير الاموى عبد الله بن محمد قبل ان يتولى امارة الاندلس واطلق عليها اسم در وانجب منها ابنه محمدا والد عبد الرحمــن الناصر ، ففرتون اذن هو الجد الاعلــى للخليفــة الاموى عبد الرحمن الناصر .

وهناك السيدة صبح Aurora زوجـــة الخليفه الحكم المنتصر وام ولده هشام المؤيد ، كانت بشكنسية الاصل من اقليــم الباســك فى شمال اسبانيا ثم صار لها نفوذ كبير فى الدولــة الاموية ، ومن طريقها كان ظهور المنصور بن ابى عامر وترقيته الى المناصب العليا فى الدولة .

كذلك تزوج الحاجب المنصور بن ابى عامر ابنة ملك نافارا سانشــــو غرســــية Sancho garces Abarca التي اعتنقت الاسلام وتسمت باسم عبده ، وانجب منها المنصور ابنه عبدالرحمن الذى اطلقت عليه امه اسم سانشويلو Sanchuelo اى سانشو الصغير حفظا لذكرى ابيها ، وقد عرف فى المراجع العربية باسم شنجول .

كذلك نذكر اسرة بنى قسى حكام الثغر الاعلــى سرقطه Zaragaza حتى أوائل القــرن الرابع الهجرى ، وكان جدهــم الاعلــى القومس ( الكونت ) قسى من اشراف القوط ، وأسلم على يدى الوليد بن عبد الملك ، وصار اولاده واحفاده من بعده زعماء المولدين فى الثغر الاعلى ، وكانوا يمتازون بالشجاعة والاقدام ، كما كانــت لهــم علائق مصاهرة مع جيرانهم من الامراء النصارى من البشكنس Vascones حكام بنبلونه قاعدة نافارا . مثــال ذلــك زواج مطــرف بن موســى القســوى قائد الثغــر الاعلى مــن فليشكيطــة Velasquita بنت شانجه ( سانشو ) صاحب بنبلونه ، وزواج الامير موسى بن موسى القسوى من أورية Oria بنت غرسيه بن ونقه .

وفى بعض الاحيــان كانت تحدث زيجــات عكسية اى زواج المسيحيين بالمسلمــات بحكــم الجوار والمصاقبة ، مثل زواج ملك نبره ( نافارا ) ونقه بن ونقه Inigi Iniguez من ارملــة امــير الثغر الاعلى موسى بن فرتون بن قسى بعد وفاته . كذلك يروى أن الثائر البربرى الاصل محمود بن عبد الجبار المصمودي الذي اعلن الثورة فى بلدة ماردة سنة ٢١٣ هـ ، سنة ٨٢٨ م على الامير عبد الرحمن الاوسط ، اضطر بعد هزيمته الى اللجوء الى جليقية حيث مات وبقيت اسرته هناك حيث تزوجت اختــه جميله ، التــي اشتهــرت بجمالها وفروسيتها ، بأحد قوامه (حكام) جليقيه وانجب منها ولدا اصبح فيما بعد اسقفا علــى مدينــة شنتياقــب Santiago كبــرى كنائس اسبانيا النصرانية . كذلك نذكر الاميرة زايدة المسلمه Zaida la mora زوجة المامون بن المعتمد ابن عباد ، التي فرت الى قشتالة بعد مقتل زوجها على يد المرابطين عند دخولهم قرطبة ، فبنى عليها

ملك قشتالة الفونسو السادس وانجب منها ابنه الوحيد سانشو الذى قتل فى موقعه اقليش Ucles امام المرابطين سنة ٥٠١ هـ (١١٠٨م).

ولقد استمرت هذه المصاهرات بين حكام المسلمين والاسبان فى قصص وروايات لا تنتهي حتى نهاية الحكم الاسلامى فى اسبانيا على عهد بنى نصر ملوك غرناطة ، الذين عرفوا ايضا بملوك بنى الاحمر لشقرة فيهم وربما نتجت عن هذا الزواج المختلط ، نذكر منهم على سبيل المثال بثينة ام السلطان محمد الخامس الغنى بالله ومريم ام السلطان اسماعيل الثانى ، وبهار ام السلطان ابى الحجاج يوسف الاول ، وعلوه ام السلطان محمد الرابع ، وشمس الدولة ام السلطان ابى الجيوش نصر ، وثريا ( واسمها ازابيل دى سوليس ) زوجة السلطان ابى الحسن ... وهكذا ... يلاحظ أن هؤلاء النساء الاسبانيات كن يتخذن فى العادة اسماء عربية .

على ان موضع الاهمية هنا هو أن هذه الامثلة السابقة من الزواج المختلط كانت قاصرة على طبقة الملوك والقادة فقط ، فما بالنا ببقية افراد الشعب ؟ والناس على دين ملوكهم كما يقال . ويكفى أن نورد هنا نصا لعبد الواحد المراكشى فى كتابه ( المعجب فى تلخيص اخبار المغرب ) لنبين مدى انتشار هذه الظاهرة الاجتماعية بين عامة الاندلسيين ، وذلك عند قوله : « وملأ المنصور بن ابى عامر الاندلس غنائم وسبيا من بنات الروم واولادهم ونسائهم . وفى ايامه تغالى الناس بالاندلس فيما يجهزون به بناتهم من الثياب والحلى والدور ، وذلك لرخص اثمان بنات الروم ، فكان الناس يرغبون فى بناتهم بما يجهزونهن به ، ولولا ذلك لم يتزوج احد . بلغنى انه نودى على ابنة عظيم من عظماء الروم بقرطبة ، وكانت ذات جمال رائع ، فلم تساو اكثر من عشرين دينارا عامرية ... (٥)

وفى هذا المعنى يروى ابن عذارى انه عقب وفاة المنصور بن ابى عامر ، خرج الناس صائحين مات الجلاب .. مات الجلاب .. والجلاب كلمة معناها قبيح فى الاصل ، اذ كانت تطلق على بائع الدواب او على النخاس بائع الرقيق ، ولكنها اطلقت هنا بمعنى مجازى مستحب يراد به مدح المنصور كقائد عظيم غمرهم بالسبايا والنعم عقب ايابه من غزواته (٦) . هذا ، وتحدثنا كتب التراجم الاندلسية عن زواج عدد كبير من العلماء والقضاة ورجال الدين بنساء اسبانيات ، تقتصر منها على الاشارة الى زواج الوزير الشاعر تمام بن علقمة ( ت ٢٨٣ هـ ) من ابنة رومانوس قومس جنوب اسبانيا على ايام القوط (٧) ، وزواج المؤرخ ابن خلدون حينما زار الاندلس سنة ٧٦٤هـ بفتاة اسبانية تدعى هند . وقد داعبه صديقه ابن الخطيب صبيحة اليوم التالى لزواجه برسالة من الادب المكشوف الذى لا يسمح المقام بذكره هنا (٨) . بل ان الوزير الغرناطى ابن الخطيب نفسه

---

(٥) راجع كتابنا فى التاريخ العباسي والاندلسي ص٤٤٢ .

(٦) ابن عذارى : البيان المغرب جـ ٢ ص ١٢ .

(٧) جونثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ترجمة حسين مؤنس ص ٦٠٢ .

(٨) راجع ( المقرى : نفح الطيب جـ ٨ ص ٢٨٠ ) .

حينما كان مقيما بالمغرب قبيل هذاالوقت بقليل( ٧٦٠ ــ ٧٦٣ هـ ) طلب من سلطان المغرب ابي سالم المريني ان يهديه جارية اسبانية (٩) .

**ب ــ طبقة المولدين :**

**نتج عن هذا الزواج المشترك جيل جديدمنالابناء عرفوا باسم المولدين ــ جمع مولد ــوهؤلاء نشاؤا مسلمين على دين آبائهم . وقد تزايد عددالمولدين على عهد الدولة الاموية حتى صاروا يكونون معظمسكان الاندلس واهل البيوتاتمنهم .وحسبنا ان نتصفح كتب التراجم الاندلسية لنجد** العديد من اسماء الكتاب والفقهاء والامراء التيتدل على اصل اسباني مثل : ابن قزمان (١٠) Guzman ، الاقشتين (١١) Agustin ، ابـنبشكوال (١٢) Pascual ، ابن مردنيش (١٣) Martinez ، ابن لب (١٤) ، ايالذئب Lobo, Lope ، وابن فرتـون (١٥) Fortun ، ابـن غرسيه (١٦) Garcia ، وابـن القوطيـه (١٧) La Goda ، وشنجول (١٨) Sanchuelo ، والبرمنجو (١٩) Bermejo ، اي الاشقر ، وابنمارتين (٢٠) Martin ، وابن اشقيلولة (٢١) ، وابن الربرتير (٢٢) Reverter ومثل الزجال ابيعثمان بن سعيد المعروف بالبلينه Ballena

---

( ٩ ) ابن الخطيب : نفاضة الجراب في علالة الاغترابورقة ٦٨ ، نشر احمد مختار العبادي .

( ١٠ ) مثل امير الزجل ابو بكر محمد بن قزمان القرطبيالمتوفي سنة ٥٥٤ هـ .

( ١١ ) مثل محمد بن عاصم المعروف بالاقشتين المتوفيسنة ٣٠٧ هـ ــ ٩١٩م اول من الف في طبقـات الكتاب الاندلسي .

( ١٢ ) مثل المؤرخ القرطبي ابو القاسم خلف بن بشكوال( ت ٥٧٧ هـ ــ ١١٨٢م ) صاحب كتاب الصلة في تاريخ علماء الاندلس ( مدريد ١٨٨٢ ) .

( ١٣ ) امير بلنسية وشرق الاندلس محمد بن سعد بنمردنيش ( ت ٥٦٧ هـ ــ ١١٧٢م ) تزوج الخليفة الموحدي ابي يعقوب يوسف ابنته الزرقاء المردنيشية .

( ١٤ ) مثل لب بن موسى القسوى قائد الثغر الاعلىسرقسطة،والشاعر ابي القاسم لب على عهد الخليفة الناصر، كما سمي به احد الانهار الهامة في اسبانيا : وادي لب Guadalupe

( ١٥ ) فرتون بن موسى القسوي قائد الثغر الاعلى( ت ٢٦٠هـ ــ ٨٧٤م ) .

( ١٦ ) الكاتب ابو عامر بن غرسيه الشعوبي الذي عاشفي بلاط علي بن مجاهد العامري بدانيه في القرن الخامس الهجري .

( ١٧ ) المؤرخ القرطبي ابو بكر بن القوطية ( ت٣٦٧هـ).

( ١٨ ) عبد الرحمن بن المنصور بن ابي عامر الملقببشنجول .

( ١٩ ) ملك غرناطة ابو عبد الله محمد السادس الغالببالله ( ت ٧٦٣ هـ ) الملقب بالبرمنجو ومعناها اللون البرتقالي الضارب الى الحمرة نسبة الى لون لحيته وشعره .

( ٢٠ ) سليمان بن مرتين المولد الاصل والثائر في بلدتماردة على عبد الرحمن الاوسط ( ٢١٣ هـ ــ ٨٢٨م ) .

( ٢١ ) ابو الحسن بن الحسن بن اشقيلولة صهر الغالببالله محمد بن الاحمر مؤسس مملكة غرناطة . شاركه في فتوحاته وفي تاسيس ملكه في القرن السابع الهجرى(١٢م) .

( ٢٢ ) ابو الحسن علي بن الربرتير احد قواد الموحدينفي البر والبحر ، قتل ( ٥٨٣هـ ١١٨٧م ) .

اى الحوت ، ومثل الشاعر أبي يوسف هارونالرمادى (ت ٤١٢ ) هـ الذى كان يسمى أبا جنيس El Ceniciento بمعنى الرمادى . هـذا ومن المعروف ان الفقيه المعروف أبا محمد بـن حزم القرطبي ( ت ٤٥٦ هـ ) كان من أصل أسبانى منعجم نبلة Niebla وهى بلدة فى غرب الاندلس ، ولو انه ادعى لنفسه نسبا شرقيا لكى يرفع مـنشأنه على حد قول معاصره ابن حيان . وبالمثل يقال من الكاتب الوزير عيسى ابن قطيس فى عصرعبد الرحمن الناصر ، اذ كان من نسل أم الوليد بنت خلف بن رومان النصرانيه .

ومن مظاهر التأثير الاسبانى على الاسمـاءالعربيه فى الاندلس ، اضافة المقطـع الاسبانى الاخير الذى يتكون من الواو والنون on بالاسبانيةللدلالة على التعظيم او التكبير مثل : حفصـونعلى حفص وخلدون على خالد ، وغلبون على غالب ،وزيدون على زيد ، كذلك اضافوا صيغة التصغير ella, ello مثل حازبلا اى الحارة الصغيـرةاو الحى الصغير ، ومثل ابن قنباله الذى يقابـل Campello ويتكون من Camp اى حقل ، [ello مقطع التصغير . كذلك اضافوا صيغة يط it التى تدل على التكثير كما نرى فى لفظ مجريـط( مدريد ) المؤلفه من الكلمة العربية مع الامالـة الاندلسية « مجرى » اضيفتاليها النهايةاللاتينيةالدارجة يط ، لكى تدل على مجموعة المجـارى المائية الجوفيه ، وهى التي كانت تميز بناء مدينةمدريد منذ ان اختطها المسلمون فى عهد الامـير محمد بن عبد الرحمن الاوسط فى القرن الثالثالهجرى (٢٣) ( ٩م ) كذلك اضافوا صيغة ero مثل فندقير على الشخص الذى يدير الفنـدقوهكذا .

**جـ ــ انتشار اللغة الاسبانية بين مسلمى الاندلس:**

كان من الطبيعى نتيجة هذا الاختـلاطالكبير بين العرب والاسبان من طريق الحـروب المتصلة والزواج المشترك ، أن يتأثر هؤلاء الابناءالمولدون بامهاتهم الاسبانيات في لغتهم وعاداتهم وطرائق معيشتهم ، وهى بلا شك مؤثراتحضاريةمن اسبانيا المسيحية ، ولعل اوضح مثال لهذا اللقاء الحضارى ، ظاهرة انتشار ازدواجيـــةاللغة بين الاندلسيين ، اى اللغتين العربيـــة والرومانسيـة Romance وهى لهجـة عاميـــةمشتقة من اللاتينية ومنها تكونت اللغة الاسبانية ، ويسميهـا العرب الاعجميـــة أو العجميـــة اواللاطينية .

ويبدو أن انتشار هذه اللغة الرومانسية اوالاسبانية بين الاندلسيين كان على نطاق واسـع لدرجة أن ابن حزم فى كتابه جمهرة انساب العربقد تعجب من ان قوما من قبيلة تلي بن عمرو بن قضاعه « لا يحسنون الكلام باللطينية لكنبالعربيةفقط نساؤهم ورجالهم (٢٤) » فاستثناؤه لقبيلة تلي يدل على أن الكلام باللطينية كان شائعا فىجميعانحاء الاندلس وبين كل القبائل ذات الاصـــل العربى . وحتى هذه القبيلة يقول عنها ابن حزم انأفرادها « لا يحسنون » اى انهم يعرفون اللغـة ولكنهم لا يجيدونها اجادة غيرهم .

---

( ٢٣ ) محمود مكي : مدريد العربية ص ٢٠ .

( ٢٤ ) ابن حزم : جمهرة انساب العرب ص ٤٤٢تحقيق عبد السلام هارون ، ( القاهرة ١٩٧١ ) .

واذا تصفحنا المصادر الاندلسية ، نجـــد اشارات واضحة تدل على ان الخلفاء والقضاة وعلية القوم ، فضلا عن الطبقات الشعبية فى المـــدن والريف ، كانوا يتكلمون اللغة الاسبانية الى جانب اللغة العربية . يروى ابن هشام اللخمي على سبيل المثال : انه نبت سن لبعض ولد الامير عبد الرحمن الثانى ابن الحكم ، فوصفوا له طعاما يتناولـه الاطفال عند نبات اسنانهم فقال الامير للوزراء : هذا الذى يسميه الناس بالاعجمية « الدنتينية » ،هل روى من العرب فيها شيء ؟ (٢٥) ويروى ابن عذارى ان الوزير الشاعر ابا القاسم لب ، هجا الوزير عبد الملك بن جهود بأبيات من الشعر امام الخليفة عبد الرحمن الثالث ( الناصر ) قـــال فيهــــا :

قـــل لامـــين اللـــــه فى خلقـــــــه     لى لحيـــة ازرى بهــــا الطــــــول .

لولا حيائي مـــن امـــام الهـــــدى     نخست بالمنخس شو قــــــــــول .

فلما بلغ ابو القاسم لب الى قوله « شو »سكت ، فقال له عبد الرحمن الناصر : « قول » فاتم له على نحو ما اضمر ، فقال له : انت هجوته يا مولاى فضحك الناصر وأمر له بصلة (٢٦) . وكلمة « شو قول » هى الكلمة الاسبانية Su Culo ومعناها الالية أو اسفل الظهر .

كذلك نجد فى كتاب القضاة بقرطبة لمحمـــد بن حارث الخشنى ( ت ٣٦٠ هـ ) اشارات هامة من انتشار اللغة الاسبانية بين الاندلسيين الــى درجة ان بعض القضاة يتقنونها ويناقشـون المتهمين بها أثناء المحاكمه ، مثال ذلك قوله : « وكان حينئذ بالمدينة شيخ اعجمى اللسان يسمى ينايو وكان مقدما عند القضاة مقبول الشهادة ، مشهورا فى العامة بالخير وحسن المذهب . فارسل فيه الوزراء وسالوه عن القاضى فقال بالعجمية : ما اعرفه ،الا انى سمعت الناس يقولون انه انسان ســوء وصغره باللفظ العجمى . فلما رفع قوله الى الامير رحمه الله ، عجب من لفظه وقال : ما خرج مثل هذه الكلمة من هذا الرجل الصالح الا الصدق ، فعزله عن القضاء ، وقوله كذلك : وذكر حكاية لى غير واحد من اهل العلم ان القاضى سليمان بن اسود كانت فيه دعابة ، وحكوا عنه فى ذلك حكاية حفظت عنه فى مجلس حكمه ، وذلك انه كان فى وقته رجل من العدول يعرف بابن عمار كان يختلف الى مجلس القاضي وكانت له بغلة هزيلة تلوك لجامها على باب المسجد وقد انضاها الجهد وغيرها الجوع فتقدمت امراة الى القاضى وقالت لــــه بالعجمية : يا قاضى انظر لشقيقتك هذه ؟ فقال لها بالعجمية لست انت شقيقتي ، انما شقيقتي بغلة ابن عمار التى تلوك لجامها على باب المسجد طول النهار . (٢٧)

---

( ٢٥ ) عبد العزيز الاهواني : الفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي فى لحن العامة ، مجلة معهد المخطوطات ١٩٥٧ المجلد الثالث .

( ٢٦ ) ابن عذارى : البيان المغرب جـ ٢ ص ٢٢٧ .

( ٢٧ ) الخشني : كتاب القضاة ، بقرطبة ص ٩٦ ،١٢٨ – ١٢٩ .

وفى الشعر الاندلسى كثيرا ما نجد الفاظااسبانية وما يقابلها بالعربية اما بطريق مباشر او بطريق الكناية والاستعارة بصورة تدل على تمكن قائليها من معرفة اللغة الاسبانية ، مثال ذلك قول الشاعر الاندلسى ابن دراج القسطلى ( ت ٤٢١ هـ ١٠٣٠ م ) :

وانت الذى اوردت لونة قاهرا    خيولا سماء الارض فيها نحورها .

ويا ليت قوطا حين شاد بناءه    رآه وقد خرت اليك جوانبه .

ويا ليت اذ سماه بدرا معظما    رآه فى كف العجاج مغاربه .

هذه الابيات فى مدح عبد الملك المظفر بن المنصور بن ابى عامر حينما افتتح حصنا فى شمال اسبانيا اسمه لونه Luna ومعناه البدر . فيقول ان ملوك النصارى ، ويعبر عنهم بكلمة قوط ، حينما بنوا هذا الحصن واطلقوا عليه لفظ لونه لم يقدروا ان هذا البدر سيكون غروبه على يد عبد الملك المظفر .

وحينما يتكلم ابن دراج عن احد قادة الاسبان واسمه لوبث Lopez ومعناه الذئب يقول :

كم من سمى له فيها وذى نسب    لم يدخر نابه عنه ولا ظفره .

وواضح انه يريد ان يقول : كم من ذئب مثل هذا القائد مسمى باسمه لم يأل جهدا فى ايذاء المسلمين والعدوان عليهم بنابه وظفره ، حتى رد الله كيده على يدى المنذر بن يحيي التجيبي صاحب طليطلة . (٢٨) .

هذا ، ويحدثنا ابن صاحب الصلاة ( كان حيا ٥٩٤ هـ ) فى كتابه المن بالامامة ، ان القائد الاندلسى ابا محمد سيد راى ابن وزير القيسى الذى شارك فى غزوات الموحدين بأسبانيا ، كان يجيد اللغة القشتالية ، وانه كانت لديه دراية واسعة بأحوال اسبانيا ، وقد اعتمد ابن صاحب الصلاة على روايته مرارا . (٢٩)

كذلك يروى على لسان الدين بن الخطيب ( ت ٧٧٦ هـ ) فى كتابه الاحاطة فى اخبار غرناطة ان عددا كبيرا من علماء المسلمين فى الاندلس كانوا يتقنون لغة جيرانهم المسيحيين من القشتاليين والارا جونيين ، ويضرب مثالا على ذلك باحد العلماء المعاصرين له واسمه محمد بن لب الكنانى المالقى ، الذى كان يطوف بالبلاد الاسبانية ، ويناقش قساوستها فى اصول الديانتين الاسلامية والمسيحية . ثم يضيف ابن الخطيب فى موضع آخر من احاطته ، انه فى عهد الملك الاسبانى الفونسو العاشر الملقب بالعالم أو الحكيم El Sabio فى القرن السابع الهجرى ١٣ م ، كان العالم الغرناطي محمد الرقوطي يعلم المسيحيين واليهود فى مدرسة مدينة مرسيه ،

---

( ٢٨ ) ديوان ابن دراج القسطلي ، تحقيق الدكتور محمود علي مكي ص ١٩ ، ٢١ ، ٤١٨ ( المكتب الاسلامى ١٣٨٩ هـ ) .

( ٢٩ ) ابن صاحب الصلاة : كتاب المن بالامامة على المستضعفين ص ١١٧ نشر وتحقيق عبد الهادي التازي ( بيروت ١٩٦٤ ) .

وان العالم الغرناطى عبد الله بن سهل ، وفى نفس الوقت أيضا ، كانت له شهرة كبيرة فى العلوم الرياضية ، لدرجة أن المسيحيين فى شتى نواحى اسبانيا ولا سيما مدينة طليطلة ، كانوا يرحلون الى داره فى مدينـــة بايسه Baeza لمجادلته والاستفادة من علمه (٣٠) .

مما تقدم نرى أن انتشار اللغة الاسبانية بين الاندلسيين كان امرا طبيعيا يتفق مع التجانس التاريخي لأحداث هذه المنطقـة ، لان الفتـح الاسلامى لاسبانيا لم يكن غزوا عسكريا بقـدر ما كان لقاء حضاريا مع شعوب تلك المنطقة ومزجا للثقافتين العربية والاسبانية القديمة .

## د ـ الموشحات والازجال :

لعل من اهم مظاهر انتشار اللغتين العربية والاسبانية بين الاندلسيين ، ابتكار فن شـعبى اندلسى جديد هو فن الموشحات والازجال ، وهو طراز شعرى مختلط ، تمتزج فيه مؤثرات شرقية وغربية .

ويقال ان مبتدع فن الموشحة ، شاعر من بلدة قبره Cabra على بعد ثلاثين ميلاً الى الجنوب الشرقي من قرطبة ، واسمه مقـدم بن معـافى القبرى وكان من شعراء الامير الاموى عبد الله ابن محمد فى أواخر القرن الثالث الهجرى ( ٩م ) .

وكان هذا الشاعر رجلا ضريـرا ، ودور الضراوة ـ كما يقول ليفى بروفنسال ـ فى تطور الادب العربى قديمه وحديثه ظاهـرة جديـرة بالاعتبار . ويعتبر هذا الفن الجديـد ثـورة فى الشعر العربى وحركة من حركات التجديد التي حررته من كثير من قواعد العروض الصارمة ، اذ يلاحظ فى الموشحة انها لم تلتزم نظام القوافى الموحدة كالقصيدة الشعرية ، وانما اشتملت على قواف متعددة . كذلك لم تكن وحدتها البيـت الشعرى ، وانما المقطوعة الشعرية التي تتكون من غصن وقفل ، أى ان الموشحــة عبارة عـن أغصان وأقفال ، ويسمى القفل الاخـير منهـا بالخرجة . ومن شروط هذه الخرجة ان تكون اما باللغة الاعجمية ، أى الاسبانية ، او باللغه العامية الدارجة ، كما يشترط فيها ان تكـون حادة محرقة ، حارة منضجة ، على حد قول أبي سناء الملك المصرى .

كذلك جرت العادة أن تكون الخرجة علـى لسان فتاة تتغزل فى الفتى ، على عكس القصيدة العربية التي نجد فيها الرجل هو المحب بينما المرأة قاسية متكبرة معرضة . فكان الوشاح يأخذ هذه العبارة الاسبانية او العامية لتكون المركز ا الخرجة ، ثم يبنى عليها بقية الموشحه ، فكأن الموشحة تبدأ من آخرها ، على عكس القصيدة الشعرية التي تهتم بمطلعها أى بالبيت الاول منها وفيما يلى مثال لهذا الغصن الاخير من الموشحة بما فيه الخرجة :

ليل طويل

ولا معين

( ٣٠ ) ابن الخطيب : الاحاطة فى اخبار غرناطة ( نسخة الاسكوريال ) ورقة ٩١١ ، ٢٢٢ .

يا قلب بعض الناس

لا تلين

أنا قول قوقو

ليس بالله تلوقو

والخرجةهنا اسبانية قوقو Cuco ومعناهاالماكر . فالوشاح سمعمن محبوبته هذه العبارة : انا أقول انت مكار ولن تـذوق طعـم قبلتـي ؛فاهتزت لها نفسه ، وجعلها مركزا أو خرجـة لموشحته (٣١) .

ولا شك ان هذه الخرجات العامية او الاعجمية ، الدليل واضح على انها نمط مختلف عن الشعر العربي التقليدي . ومهما قيل من انفن الموشح بدأ من قديم في المشرق علـى شـكل المسمطات المعروفة عند شعراء الجاهليـة قبـل الاسلام ، فان الشيء الثابت هو أن ذيوع هـذا الفن بدأ في الاندلس وانتشر من هناك منذ القرن الرابع الهجري (٣٢) .

فاذا كان المشرق قد أعطى الاندلس فـن القصيدة الشعرية ، فان الاندلس بدوره قـد أعطى المشرق فن الموشحه .

وما يقال عن الموشحات يقال ايضا عن فن الازجال الذي انتشر بعد ذلـك في الانـدلس في القرن السادس الهجـري ( ١٢م ) ويلاحظ انالموشـحة والزجل فن شـعري واحد مـع فارق اساسي هو أن الموشحة عربيـة صميمـا ما عدا الجزء الاخير منها وهو الخرجة ، فباللغة الاسبانية او العامية الاندلسية ، أما لغة الازجالكلها ، فهي اللغة العامية الدارجة الجارية على السنةعامة الناس في البيوتوالاسواق والمواخير ،وتتخللها كلمات وعبارات مـن عجمية أهـل الاندلس ، وممثل هذا اللون من الشعر الشعبيأي الازجال هو أبو بكر محمد بن قزمان القرطبي الذي عاش في القرن السادس الهجري على عهدالمرابطين وتوفي سنة ٥٥٤ هـ ( ١١٦٠ م ) ولـه ديوان أزجال وصل الينا منه ١٤٩ زجلا كـانيتغنى بها في الاسواق والحفلات بمساعدة بعض الآلات الموسيقية وجوقة من المنشدين لترديـدالخرجة او المركز عقب كل فقـرة ينشدهـا . وتجدر الاشارة هنا الى ان الخرجة ليست شرطا من شروط الزجل كما هو الامـر في الموشحـة الاندلسية ، غير أن عددا كبـيرا مـن الازجـالالقزمانية لها خرجات توفرت فيها كل شروط خرجة الموشحة .

---

( ٣١ ) عبد العزيز الاهواني : الاغنية الشعبية اصلالتوشيح ، المجلة ، العدد الثاني فبراير ١٩٥٧ .

( ٣٢ ) ليفي بروفنسال : محاضرات في ادب الاندلسوتاريخها ، ص ٢٢ ــ ٢٥ ، ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة ( جامعة الاسكندرية ١٩٥١ ) .

على أن المهم هنا هو أن هذا الديوان حافل بالكلمات الاسبانية التي تدل على أن هذه اللغة الرومانسية قد تغلغلت في اللهجات العامية الاندلسية وقدمت لها ما ينقصها من المفردات الحسية فنجد فيها الفاظا مثل :

يناير ، مايو ، بريبنة Verbena ( نبات تغلى أوراقه وتشرب كمهدىء ) ، القنبانية يراد بها السهل الفسيح الممتد جنوب قرطبة ، عن الاسبانية La Campina أى الحقول وكربو Creo ( اعتقد ) ، مخشل دى سوى Mejilla de Sol ( خد كأنه شمس ) ، مرنده merinda ( أكلة فى ساعة العصر ، تصبيرة ) ، فيجه Faja ( مشدة او حزام من القماش ) ، تونوبين todo bien ( كل شىء على ما يرام ) .

والى جانب هذه المفردات اللغوية والخرجات الاعجمية وما تضمنته من معان وأخيلة وأساليب تختلف عن الطابع التقليدى للشعر العربى (٣٣) . هناك أيضا الاوزان الخاصة بهذه الازجال وخرجات الموشحات والتي يراها استاذنا اميليو غرسيه غومس متأثرة باوزان اسبانية قديمة وانها لا تنضبط بقواعد العروض العربي وما تنقسم اليه تفعيلاته من أسباب وأوتاد ، وانما للبحور العروضية التي يقاس بها الشعر الاوروبى ، أى بحسب عدد المقاطع ومواضع النبر (٣٤) . وهذه النظرية الجديدة اثارت جدلا طويلا بين العلماء المتخصصين .

يضاف الى ذلك ما قدمته ازجال **ابن قزمان** من صور حية عن حياة الاندلسيين اليومية اعيادهم واحتفالاتهم ، وبعضها لا يوجد الا فى التقويم اللاتينى ، كالاحتفال بميلاد السيد المسيح وبراس السنة الميلادية ( يناير ) ، وبعيد العصير Alacir الذى كان يقام عند جنى محصول العنب وعصره ، وهو من المحاصيل الرئيسية فى الاندلس .

ولقد لقى هذا الفن الشعبى فى بداية الامر اعراضا وازدراء من جانب بعض الادباء المتقدمين بالاندلس ، فاضربوا عن ذكره فى كتبهم مثال ذلك قول الاديب الاندلسى ابن بسام الشنتريني ( ت ٥٤٢ هـ ـ ١١٤٧ م ) ، وشعرهم خارج عن شرطنا وليس من جمعنا ، وقوله كذلك « وأوزان هذه الموشحات خارجة عن غرض هذا الديوان ،اذ اكثرها على غير اعاريض أشعار العرب » (٣٥) .

على أن هذا الفن لم يلبث ان انتشر فى جميع انحاء الاندلس ، لدرجة أن الاديب الاندلسى ابا الوليد اسماعيل الشقندى ( ت ٦٢٩ هـ ) قال فى رسالته المشهورة : لو قسموا الشعراء والوشاحين والزجالين على بر العدوة ( أى عدوة الاندلس ) لضاق بهم (٣٦) .

---

( ٣٣ ) عبد العزيز الاهواني : الزجل في الاندلس ، القاهرة ١٩٥٧ .

( ٣٤ ) راجع :Emilio Garcia Gomez : Todo Ben Quzman, 3 tomos, Madrid 1972).
راجع كذلك العرض الذى كتبه د. محمود مكي لهذا الكتاب في مجلة كلية الآداب والتربية بجامعة الكويت ، العدد العاشر، ديسمبر ١٩٧٦ .

( ٣٥ ) ابن بسام : الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة ج ١ ق ) ص ٢٢ ، ق ١ ص ٢ .

( ٣٦ ) راجع رسالة الشقندى فى فضل الاندلس فى المقري : نفح الطيب جـ ٤ ص ١٧٧ ) .

كذلك لقى هذا الفن الشعبي اقبالا ورواجا في المشرق ، وتفنن الشعراء في صياغته ، واستخدمه الصوفية في مدائحهم واذكارهم ،ولعل خير دليل على اهتمام المشارقة به ، أن النسخة الوحيدة المعروفة لديوان الشاعر الشعبي الاندلسي ابن قزمان ، قد كتبت في مدينة صفد في شمال فلسطين وانها كانت موضع اهتمام وشرح الشاعر العراقي صفي الدين الحلي (ت ٧٤٠ هـ ) .

كذلك تعتبر احسن دراسة تفصيلية وصلت الينا عن الموشحات تلك التي كتبها الشاعر المصري ابن سناء الملك ( القرن السابع الهجري )في كتابه دار الطراز الذي نشره جودة الركابي .

على أن موضع الأهمية هنا هو ان هذه الاغنية الشعبية الاندلسية ذات الخرجة الاوروبية وما تطور عنها من زجل بعد ذلك ، لم تؤثر في الشعر العربي فحسب ، بل اثرت ايضا في الشعر الاوروبي البروفنسي الذي اخذ في الظهور في جنوب اوروبا منذ اواخر القرن الحادي عشر الميلادي ( ٥ هـ ) ، وكان ينشده المغنون الجوالون المعروفون باسم التروبادور Troubadures والتروفير Troveres في جنوب ووسط فرنسا ، والجوجلارس Juglarec في شمال اسبانيا ، والمينيزينجر Minnesaenger في المانيا ... الخ . كذلك يرى بعض المستشرقين ان الاغاني التي ينشدها الاسبان في اعياد الميلاد والمعروفة باسم « بيانثيكو Villancico هي زجل اندلسي ويلاحظ انه في هذا الوقت اي في القرن الخامس الهجري ، سقطت الخلافة الاموية في الاندلس سنة ٤٢٢ هـ ـ ١٠٣١ م ، وزال بسقوطها المغناطيس الذي كان يغلق ابواب جبال البرنات في وجه التدخل الاوروبي من هذه النواحي الشمالية ، ومن ثم اخذ النفوذ الفرنسي بشتى صوره واشكاله السياسية والثقافية والدينية يتغلغل في شمال اسبانيا . ولا شك أن هذه الاحداث ساعدت على اتصال الثقافتين الاندلسية والفرنسية وحدوث هذا التأثير المشار اليه في الشعر الغنائي الاوروبي (٣٧) .

## هـ ـ التاريخ الاندلسي :

وما يقال عن الشعر والادب ، يقال ايضا عن التاريخ الاندلسي ، فهو بلا شك تاريخ عربي اسلامي يعتد بعروبته وعقيدته ، ويسلك مسلك المشارقة في منهجه وروايته : فهناك طريقة السنويات اي الكتابة على ترتيب السنين ، وهناك تواريخ الخلفاء والملوك التي تعالج دولة كل منهم على حدة ، وهناك كتب التراجم والطبقات ومايتبعها من ذيول وصلات ، هذا الى جانب تواريخ المدن المحلية التي فاق الاندلسيون فيها اخوانهم المشارقة ، ولعل ذلك يرجع الى ظاهرة اللامركزية التي تميزت بها طبيعة الاندلس . كذلك اتبع الاندلسيون في معالجة تاريخهم تلك الطرق التي اتبعها اخوانهم المشارقة ايضا والتي تقوم على النقل والاقتباس او المشاهدة العينية وتحري الحقائق في جمع المعلومات أو الاستعانة بالوثائق والمراسلات والاثار المادية ، أو على تحليل الاحداث والتعرف على عللها والنفاذ الى اسرارها .

---

( ٣٧ ) ليفي بروفنسال : محاضرات في ادب الاندلس وتاريخها ، ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة ، ( مطبوعات جامعة الاسكندرية ١٩٥١ ) .

فالتاريخ الاندلسى فى مظهره واسلوبه :تاريخ عربى اسلامى له شخصيته التى لم تلبث ان فرضت نفسها على المدونات والحوليات والملاحم الاسبانية المسيحية المعاصرة واثرت فيها بشكل واضح ملموس .

على أن الذى يهمنا هنا هو ان هذا العطاء الثقافى والاندلسى الذى تاثرت بـه المدونات والملاحم الاسبانية المسيحية ، كان يقابله اخـذ ايضا ـ ولو فى حدود اقل ـ من الثقافة المسيحية اللاتينية فى هذا الحقل التاريخي. واول ما يلاحظ فى هذا الصدد هو دقة الاخبار التي أوردها المؤرخون الاندلسيون عن الممالك المسيحية فى شمال اسبانيا وما وراءها ، ومعرفتهم التفصيلية الواسعة باخبارها ، مما يدل على انهم اطلعوا على مدونات لاتينية مسيحية قديمة فقد معظمها اليوم، او انهم استمدوا هذه الاخبار من اهل الذمة من النصارى واليهود المقيمين فى الاندلس والعارفين باخبار هذه الممالك المسيحية التي فى الشمال ؛وهو فى كلتا الحالتين امر يدل على تاثر مؤرخينا الاندلسيين بالثقافة اللاتينية المسيحية ، فضلا عن امكانية معرفتهم باللغة الاسبانية التي كانت شائعة بين معاصريهم من مسلمى الاندلس .

وقد لاحظ المستشرق الاسبانى خوليان ريبيرا J, Ribera ان كتب التاريخ الاسلامى الاندلسى لتتضمن حشدا من القصص والاساطير،بعضها من اصول مشرقية وبعضها الاخر من اصول محلية اسبانية مسيحية ، ورجح ان هذه الاساطير ذات الطابع المحلى كانت جارية على السن الناس بالرومانسية اى باللاتينية الدارجة؛وان الاندلسيين ادرجوها بالعربية فى اخبارهم واشعارهم . وضرب أمثلة على ذلك بالاراجيز التي نظمها نفر من الاندلسيين مثل الشاعر يحيى ابن الحكم الجيانى المعروف بالغزال (ت ٢٥٠ هـ )والذى اشتهر بالسفارات التي قام بها لعبد الرحمن الاوسط ، وبارجوزته التي كتبها عن فتح الاندلس ، والوقائع التى دارت بين العرب والاسبان ، ويقول ابن حيان انها كانت متداولة بأيدى الناس فى عصره ، اى فى القرن الخامس الهجرى . وهناك ايضا الوزير الشاعر تمام بن علقمة ( ت ٢٨٣ هـ ) الذى وزر للامراء الامويين محمد والمنذر وعبد الله ، واشتهر بارجوزته فى ذكر فتح الاندلس وتسمية ولاتها والامراء فيها ووصف حروبها ، من وقت دخول طارق بن زياد الى أواخر عهد الامير عبد الرحمن الاوسط سنة ٢٢٩ هـ .

وهذه الاراجيز مفقودة ولكن بعض الاخبار التي نقلها منها أبو بكر بن القوطية ( ت ٣٦٧ هـ ) ترجح انها كانت تتضمن قصصا شعبية من هذا الطابع المحلى الاسبانى الاصيل . ومن أمثلة الاساطير قصة القومس او الكونت ارطباس بن الملك القوطى غيطشه ، وكيف انه كان أول قومس بأسبانيا الاسلامية ، وكيف ان نفرا من زعماء العرب لجأوا اليه يطلبون ضياعا فحط من شأنهم لم كان كريما معهم اذ وهبهم من اراضيه شيئا كثيرا ، وكيف ان الامير عبد الرحمن الداخل لما اغتصب ضياعه ذهب اليه ارطباس وحدثه حديث الند للند ، فأعجب به صقر قريش واقامه قومسا ( اى رئيسا ) لاهل ملته من النصارى(٣٨). هذه القصة وامثالها فى رأى خوليان ريبيرا ، لم

( ٣٨ ) ابن القوطية : تاريخ افتتاح الاندلس ص ١٠٢ ؛بالنيثيا تاريخ الفكر الاندلسي ترجمة حسين مؤنس ص ٢٠٣ – ٢٠٦ .

يكتبها عربي فى الاصل ، وانما اسبانى مسيحى اراد ان يفسر بها واقعة سياسية ذات اهمية عليا لاهل اللمة من النصارى الاسبان ، وهى انشاء قماسة أو رئاسة خاصة بهم فى الاندلس (٣٩) .

وظل أخذ المؤرخين الاندلسيين عن الرواية الاسبانية المسيحية باقيا مستمرا حتى نهاية الحكم الاسلامى فى اسبانيا ، وكان هذا امرا طبيعيا بحكم الجوار والمعايشة ، بالاضافة الى ما عرف عن الاندلسيين من ولع شديد بعلم التاريخ ، الى درجة انهم كانوا يعتبرونه أنبل علم عندهم ، على حد قول ابن سعيد المغربى (٤٠) .

لهذا اقبل الاندلسيون بدافع هذه الحاسة التاريخية الى تلمس الاخبار وتقصى الحقائق من مختلف مظانها اللاتينية واليونانية القديمة ، لمعرفة تاريخ وحضارة الامم المجاورة لهم منذ اقدم العصور .

ولعل المصدر اللاتيني الاساسى الذى يمكن ان نطمئن الى استخدام المؤرخين والجغرافيين الاندلسيين له والنقل عنه هو « كتب التواريخ السبعة فى الرد على الوثنيين » (Historiarum Libri Septemadversos Paganos) للراهب الرومانى الاسبانى المولد والنشأة هروشيش Paulus Horosius الذى عاش فى أواخر القرن الرابع واوائل الخامس الميلادى .

والكتاب ــ كما يقول الدكتور حسين مؤنس ــ ذيل على كتاب « مدينة الله » لاستاذه القديس اوغسطين وخاصة الجزء الثالث ــ منه المتعلق بالتاريخ وهو تاريخ للعالم القديم منذ بدء الخليقة حتى أيامه سنة ٤١٦ م . وقد لقى رواجا واقبالا شديدا من معاصريه وأصبح معتمد الناس فيما بعد فيما يكتبون عن تاريخ العصور القديمة .

لهذا كان من الطبيعي أن يجد العرب عند دخولهم اسبانيا اسم هروشيش وكتابه على كل لسان ، وان يطلع الكثيرون منهم على ما فيه عن طريق بعض نصارى الاندلسيين الذين استعربوا أو دخلوا فى الاسلام ، وكان الكثيرون منهم يعرفون اللاتينية . واذا كان كتاب المسلمين لم يجدوا شيئا ينقلونه عنه فيما يتصل بتاريخ الشرق القديم ، حيث كانت لديهم اصول شرقية عربية اخرى ينقلون منها فى هذه الناحية ، فانه لم يكن لهم مفر عن الاخذ عنه فيما يتعلق بتاريخ الدولة الرومانية وتاريخ اسبانيا . ومن هنا فقد اخذوا عنه معلومات طيبة عن تاريخ الرومان وعن الامم التي حكمت اسبانيا قبل الاسلام ومن آراء الاقدمين فى صفة شبه جزيرة ايبيريا ، ثم ما اضافه هو نفسه الى هذه الاراء (٤١) .

ونظرا لاهمية تاريخ هروشيش فقد قام بترجمته الى العربية فى عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر المحدث الفقيه الاندلسى قاسم بن أصبغ البيانى ــ نسبة الى بيانه من أعمال قرطبة ــ

---

(٣٩) انظر (Julian Ribera : Disertaciones y Opusculos I P. 125).

(٤٠) المقرى : نفح الطيب جـ ٦ ص ٢٠٦ .

(٤١) راجع ( حسين مؤنس : تاريخ الجغرافيا والجغرافيين فى الاندلس ص ١٩ ــ ٢٠ ، مدريد ١٩٦٧ ) .

بالاشتراك مع قاضى النصـــارى ومتـرجمهـم الوليد بن الخيزران المعروف بابن مغيث . وقد استفاد المؤرخون والجغرافيون الاندلسيون مـن هذه الترجمة العربية، من احمد بن محمد الرازى ( ت سنة ٣٤٤ هـ ) الى عبد الرحمن بن خلدون ( ت ٨٠٨ هـ ) ، وقد نص بعضهم صراحة على ذلك .

وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب فى مكتبة جامعة كولومبيا فى نيويورك وقد اضيفت اليهـا تكملة لتاريخ القوط الى دخول طارق بن زيـاد عليهم اسبانيا وهذه الاضافات ، فى أغلب الظن نقلت عن مؤرخين لاتينيين .

وهناك مؤرخ اسبانى لاتينى قديم اخر اعتمد عليه المؤرخون والجغرافيون الاندلسيون فى تاريخ الفترة السابقة للحكم الاسلامى فى اسبانيا، وهو القديس ايزيدورو San Isidoro أشيذر فى المصادر العربية ــ ( ٥٦٠ ــ ٦٣٦ م ) اسقف اشبيلية المشهور وصاحب كتاب تراجم مشاهير الرجال ، الذى يعد من أهم مصادر تاريخ العصر الوسيط . فالمؤرخ الاندلسى أحمد بـن عمـر العذرى المعروف بابن الدلائي ( ت ٤٧٨ هـ ـ ٩٨٨ م ) ينص صراحة على اسمه حين يتحدث عن ملوك القوط ومن مدينة طالقـة Italica الرومانية القريبة من اشبيلية . وهذا يدل على ان العذرى وغيره من علماء الاندلس ، عرفـوا كتب هذا العالم الاشبيلى واستفادوا منها فيما اوردوه من اخبار عن اسبانيا قبل الاسلام (٤٢).

اما عن اخبار الممالك المسيحية الاسبانية والاوروبية التي عاصـرت الحـكم الاسلامـى فى الاندلس فهي كثيرة ومتعددة فى كتابات مؤرخينا الاندلسيين ، وتعبر عن هذا التاثير والتاثر بين هاتين الثقافتين المتجاورتين . وحسبى فى هذا المقال ان اعرض نماذج منها على سبيل المثال لا الحصر : فهناك روايات المؤرخ والطبيب القرطبى عريب بن سعد ( ت ٣٧٠ هـ ــ ٩٨٠ م ) التي تحاول تصحيح بعض الاخبار الشائعة بين الناس عن أحداث الفتح للاندلس مثل قوله : « وأصاب طارق مائدة منظومة بالدر والياقوت والزبرجد ، وهي التي يزعم الناس انها مائدة سليمان بن داوود عليهما السلام ، ولم تكن كذلك ، غير ان اهل الحسبة من العجم كانوا اذا حضرتهم الوفاة ، اوصوا للكنائس بمال تصنع منه كراسى توضع عليها مصاحف الانجيل فى الاعياد ، فكانت تلـك المائدة مما يتفوق فيه الملوك .

هذا التفسير الفريد يدل على تلك المعايشة التي مكنت عريب بن ســعد معرفـــة عادات المسيحيين ، وقد لاحظ ذلك المؤرخ التونسى ابن الشباط ( ت ٦٨١ هـ ) عند قوله : « واعلم ان هذا القول من عريب غريب ، لم يذكره فيما علمت غيره ، وانما ذكروا كلهم انها مائدة سليمان بن داوود (٤٣) .

---

( ٤٢ ) راجع ( عبد العزيز الاهواني : كتاب ترصيع الاخبار وتنويع الاثار ، والبستان فى غرائب البلدان ، والمسالك الى الممالك ، لاحمد بن عمر العذري ، المعروف بابن الدلائي نسبة الى دلاية Dalias احدى قـرى المرية ) ( مدريد ١٩٦٥ ) .

( ٤٣ ) راجع ( احمد مختار العبادي : تاريخ الاندلس لابن الكردبوس ، ووصفه لابن الشباط ص ١٤٩ ) (مدريد ١٩٧١).

مثل آخر نضربه فى هذاالصدد هو المؤرخ القرطبى ابو مروان بن حيان(ت ٤٦٩ ــ ١٠٧٦م) الذى يعتبراعظم مؤرخانجبته اسبانيا الاسلاميةوالمسيحية فى العصر الوسيط . فلقد ثبت من الاخبارالتي اوردهافىكتابيه المقتبس والمتين(٤٤)،انه على دراية واسعة ومعرفة دقيقة بكل ما يتعلق بتاريخ أسبانيا المسيحية بمختلف ممالكها حتىأيامه ، بل وايضا بعض جوانب من التاريخ الفرنسي فيما وراء جبال البرتات فى الشمال .

ولقد أثار ما كتبه ابن حيان عن الممالكالمسيحية فى اسبانيا واوربا دهشة المؤرخين والمستشرقين الاوروبين ، الذين رأوا فى تفسيرهذه الظاهرة انه لا بد وان ابن حيان كان يعرف اللغة اللاتينيةالتي مكنته من الاطلاععلى المدوناتالمسيحية ، أو انه كان على اتصال ببعض ثقات المؤرخين المسيحيين المعاصرين له والعارفينباخبار الممالك المسيحية فى الشمال بدليل اشارته الى رواة العجم فى بعض الاخبار التي اوردهامنسوبة اليهم .

والواقع ان كتابات ابن حيان بالنسبةللباحثين الحديثين فى تاريخ وحضارة الاندلس هي بمثابة خزانة علمية لهذا التراث الاسبانيالعربي بمختلف صوره واشكاله ولا يمكن لاي باحث ان يستغني من قراءتها والرجوع اليها .وحسبي ان احيل القاريء للمزيد من التفاصيل من هذه المؤثرات الاسبانية الى الدراسة القيمةالتي كتبها محقق الكتاب الدكتور محمود مكي عن هذا المؤرخ الكبير فضلا عن شروحه وتعليقاته التيابرزت مفاتن هذه النصوص الحيانية . (٤٥)

وما يقال عن ابن حيان يقال ايضا عنمعاصره وصديقه المؤرخ الفقيه ابن محمد علي ابن حزم القرطبي (ت ٤٥٦ هـ ــ ١٠٦٣ م ) الذيينحدر من اسرة اسبانية الاصل ، وفى كتاباته تجد هذا الاعتزاز بوطنه الاندلس مثل قوله :

| | |
|---|---|
| ويا جوهر الصين : سحقا فقد | غنيت بياقوتة الاندلس |

وقوله :

| | |
|---|---|
| انا الشمس فى جو العلوم منيرة | ولكن عيبي ان مطلعي الغرب |

وكتاب ابن حزم المعروف « بالفصل فى الاهواءوالنحل » (٤٦) ، والذي يعتبر تاريخا نقديا للاديان برهان قاطع على تحققه بكتابات اليهودوالنصارى والروايات التلمودية والنصوص

---

( ٤٤ ) وصل الينا من كتاب المقتبس خمس قطع نشرمعظمها ، اما كتاب المتين فمفقودة للاسف ولكن المؤرخين الذين جاءوا بعد ان نقلوا منه فى كتبهم جزءا كبيرا من هذاالتراث الضائع وعلى راس هؤلاء الاديب الاندلسي ابو الحسن علي بن بسام فى كتابه الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة .راجع مقالنا عن التراث العربي الاسباني فى مجلة عالم الفكر ، العدد الاول من المجلد الثامن .

( ٤٥ ) راجع ( ابن حيان : المقتبس من ابناء اهلالاندلس ، القسم الخاص بالامير بن عبد الرحمن بن الحكم ومحمد ، تحقيق محمود مكي ) ( بيروت ١٩٧٢ ) .

( ٤٦ ) كتاب الفصل لابن حزم نشر بالقاهرة ١٣٢١ هـونشر على هامشه كتاب الملل والنحل للشهرستاني الذي عاش بعده بقرن من الزمان . وقد ترجم كتاب الفصل الىالاسبانية الراهب الاسباني اسين بلاثيوس ونشره سنة ١٩٢٧ ــ ١٩٢٨ .

المسيحية التي هي غالبا ما تترجم عن اللاتينيةوالعبرية . فابن حزم فى هذا الكتاب يبين لنا تيارات الثقافة القديمة والمؤثرات النصرنية التيدخلت على الاسلام ، ويعرف بمذاهب النصارى المختلفة ، ويفرق بين اولئك الذين ينكرونالثالوث منهم ( أصحاب أويوس ) ومن يقولون بالثالوث ( الملكانيون الكاثوليك واليعاقبةوالنساطرة ) ويحدد الاقطار التي يسود فيها كل مذهب من هذه المذاهب مستشهدا فى ذلكبنصوص من الانجيل والتوراة ( ٤٧) . كل هذا يدل على اطلاعه الواسع من جهة ، وعلى توفرالنصوص المسيحية اللاتينية بين يديه من جهة اخرى .

ولا نستبعد على ابن حزم ان يكون عارفاباللغة اللاتينية وهو الذي ـ كما سبقتالاشارة ـ قد تعجب من وجود قبيلة عربية فى الاندلسلا يحسن اهلها الكلام باللاتينية . وقد يؤيد ذلكايضا تفسيره لبعض الاسماء اللاتينيةالاصل،وترجمته لها ترجمة عربية صحيحة مثل قوله فى كلامه عن انباء الامير الحكم بن هشام « ومنولد امية بن الحكم كان ... الوزير عبد الله بن عبد العزيز ، الممتحن مع ابن ابي عامر الملقببالبطرة شقة معناه الحجر اليابس (٤٨ ) . »
واللقب الذي يذكره ابن حزم هو باللاتينية Petra Sicca وبالاسبانية الحديثة Piedea Seca وترجمته بالحجر اليابسترجمة فى غاية الضبط والصحة .

مثال اخير نضربه بالمؤرخ الوزير الغرناطيلسان الدين بن الخطيب ( ت ٧٧٦ هـ ـ ١٣٧٤م) الذي نلمس فى رواياته التاريخية ذلك التداخلبين الثقافتين . مثال ذلك كثرة استخدامه للالفاظ والمصطلحات الاسبانية التي كانت سائدةبين مواطنيه مثل : قاله Cala بمعنى ميناء أو خليج ، قامره Camara بمعنى مخزن أوغرفة ، لاطون Laton بمعنى النحاس الاصفر، البرطال Partal بمعنى المدخل ، شابل Sabalo نوع من الاسماك النهرية منتشر فى اسبانيا والمغرب ، والقيموليا او الطين الاندلسيويستخدم كمادة لاصقة وكذلك فى الصباغة ... الخ .

ولقد استغل هذه الالفاظ كل من دوزيفى معجمه المسمى**((التكملة على المعاجم العربية))**(٤٩) وسيمونيت فى معجمه الخاص بالالفاظ اللاتينيةوالا يبيرية المتداولة بين المستعربين . (٥٠)

كذلك افرد ابن الخطيب فى القسم الثانيمن كتابه « **اعمال الاعلام** » ، فصلا عن تاريخ الممالك المسيحية الاسبانية وهي قشتالةوأراجون ، والبرتغال . ونص صراحة على انه

---

( ٤٧ ) راجع ( جونثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسيص ٢١٣ ـ ٢٢٧ ترجمة حسين مؤنس ) .

( ٤٨ ) ابن حزم : جمهرة انساب العرب ص ٩٨ ،نشر عبد السلام هارون ( القاهرة ١٩٧١ ) .

( ٤٩ ) R. Dozy : Supplement aux dixticonanires arabes, 2 tomes (Paris 1927).

( ٥٠ ) F. Simonet: Glosario de voces ibericas y latinas usadas entre los mozarabes (Madrid 1888)]

استعان في كتابه هذا الجزء بسفير مملكة قشتالة يوسف بن وقار الاسرائيلي أثناء زيارته لمملكة غرناطة في مهمة رسمية ، وفي ذلك يقول : (٥١)

وقد كنت طلبت شيئا من ذلك من مظنته وهو الحكيم الشهير طبيب دار قشتالة واستاذ علمائها يوسف بن وقاد الاسرائيلي الطليطلي لما وصل الينا في غرض الرياسة عن سلطانه ، فقيد لي في ذلك تقييد النقل منه بلفظه أو بمعناه ما امكن، واستدركما أغفل اذ ليس بقادح في الغرض : قال الحكيم : سألت اعزك الله ان اثبت لك ما تحقق عندي من التواريخ التي وقع فيها نسب ملك قشتالة وتفرع ملوكهم ، فاثبت لك ذلك مما استخرجته من الكتاب الذي أمر بعمله الملك الاعظم دون الفنش ، (٥٢) قصدت ان يكون ذلك عندك باصل . وسواء كان هذا التقييد الذي نقل عنه ابن الخطيب مكتوبا بالعربية أو الاسبانية ، فالمهم انه منقول من مصدر اسباني مسيحي . وليس بعيدا بالمرة ان يكون لهذا الوزير العالم الدبلوماسي معرفة باللغة الاسبانية، ففي حوليات ملوك قشتالة التي كتبها القائد الاسباني لوبث دي أيالا Lopez de Ayalb وهو معاصر لابن الخطيب ، نجد مجموعة من الرسائل باللغة الاسبانية موجهة من ابن الخطيب Ben Hatin الى ملك قشتالة بدرو القاسي Pedro el Cruel وهي على شكل نصائح اخلاقية وتوجيهات سياسية يحذره فيها من مكائد الذين حوله من أنصار أخيه المنافس له على العرش هنري دى ترا ستمارا . ويشيد بالصداقة التي تربط ملك قشتالة بسلطانه ملك غرناطة محمد الخامس الغني بالله . ويظهر في هذه الرسائل الاسبانية اسلوب ابن الخطيب المعقد باستعاراته وكناياته ومحسناته البديعية (٥٣) .

كذلك يضيف المؤرخ الاسباني جاريباي E. Garibay في مدونته « **مختصر تاريخ ممالك اسبانيا** » ، ان القيم الاخلاقية التي تضمنتها نصائح ومواعظ هذا المسلم ابن الخطيب Abon Hatin كانت تفوق في قيمتها ما كتبه سينكا وغيره من فلاسفة الرواقيين الاقدمين . (٥٤)

ومن الطريف ان ابن الخطيب نفسه يؤيد ما جاء في الحوليات الاسبانية ، اذ يذكر في احاطته ان سلطانه محمد الغني بالله ، اذن له بتوجيه المواعظ الى صديقه بطره Pedro ملك

---

( ٥١ ) راجع ( ابن الخطيب : اعمال الاعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام ، القسم الثاني ، نشر ليفي بروفنسال ، ص ٣٢٢ ) ( بيروت ١٩٥٧ ) .

( ٥٢ ) يقصد ملك قشتالة الفونسو العاشر الملقب بالعالم El Sabio والكتاب المشار اليه هو التاريخ العام Cronica General

( ٥٣ ) انظر Lopez de Ayala : Cronicas de los Reyes de Castilla Vol I p. 493 (Madrid 1779).

( ٥٤ ) انظر Estevan Garibay : Compendio de las Cronicas y universal Historia de los Reynos d'Espana p. 1109

قشتاله ، وانه نفذ هذا الامر ، وكتب له عـدة رسائل يعظه فيها بنصائحه ، وانه تلقى عليها ردا من الملك القشتالي يشكره فيه على مواعظه ويعده بالعمل بها . (٥٥)

ومن كل ما تقدم يبدو لنا بوضوح مدى الاخذ والعطاء الذي تميزت به الرواية الاسبانية بشقيها الاسلامي والمسيحي .

و ـ الجغرافية :

وما يقال من التاريخ يقـال ايضـا عـن الجغرافية لانهما صنوان لا يفترقان في المفهوم الاسلامي بوجه عام والاندلسي بوجه خاص . اذ لا نجد مؤرخا اندلسيا الا وكان جغرافيا في نفس الوقت . وكما اشتهر الاندلسيون بولعهم الشديد بعلم التاريخ ، اشتهروا أيضا بولعهم الشديد بالرحلة والاسفار والتنقل . لهذا ، ظهر من بينهم نخبة ممتازة من الرحالة الذين زاروا كثيرا من نواحي المعمورة ، وسجلوا ما شاهدوه وعاينوه أو قرأوه في وصف تلك البلاد ، مخلفين مؤلفاتهم بمادة جغرافية وفيرة عن العالم المعروف في ذلك الوقت .

وبطبيعة الحال كان وصف وطنهم جزيرة الاندلس يحتل مكانا بارزا في مؤلفاتهم ، فتحدثوا بالتفصيل عن خططها (٥٦ ) ومسالكها ومدنهـا وكورها وأنهارها وجبالهـا والتوزيـع الاداري لاقاليمها ونسبة كل اقليم الى الاخر من الوجهة الجغرافية . كذلك اهتموا بضبط اسماء هـذه الاماكن الجغرافية ضبطا صحيحا بحيث يتفـق نطقها العربي مع نطقها الاسباني ، وهذا شيء معقول لان معظم اصول هذه التسميات الجغرافية اسبانية وليست عربية . ومن امثلة ذلك قولهم طليطلة Toledo بضم الطاء الاولى والثانية ، ونهر تاجه Tajo بضم الجيم وسكون الهـاء واشبيلية Sevilla بكسر الهمـزة واللام وتخفيف الياء ثم هاء تأنيث ، ولبله Niebla بكسر اللام أو فتحها ، وغرناطة Granada بفتح الغين ، وكورة بضم الكاف ومعناها الصقع أو الناحية .

ولم تقتصر دقة الاندلسيين على رسـم الاعلام والتثبت من نطقها ، بل تتجلى دقتهم أيضا في محاولة الرجوع الى اصولهـا اللاتينيـة أو الاغريقية ، لتفسير معناها حسبما هو موجود لديهم في كتابات الاغريق والرومان . مثال ذلك قول العذري ( ت ٤٧٨ هـ ) عند كلامـه علـى اوريوله Orihuela في شرق الاندلس ، يقول ان تفسيرها باللاتيني « الذهبية » هـو تفسير صحيح لان أصل الاسم Aureola كذلك نلاحظ انه يردد مصطلح ( بلد نوبه ) وهو المصطلح الاندلسي لذلك الطراز من المدن الذي ظهر في اوروبا ابتدآء من القرن العاشر الميلادي باسم Villa Nova أو Villa Hueva بمعنى المدينة الجديدة . (٥٧)

---

( ٥٥ ) ابن الخطيب : الاحاطة في اخبار غرناطـة ج ٢ ص ٥٥ ـ ٥٦ ( طبعة القاهرة ) .

( ٥٦ ) المقصود هنا الخطط بكسر الخاء تعني الاحياء والاقاليم ، اما الخطط بضم الخاء فتعني نظم الحكم . Institutions

( ٥٧ ) حسين مؤنس : تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الاندلس ص ٩٥ ـ ٩٦ .

وما يقال من العذرى يقال أيضا عن تلميذه ابي عبيد عبد الله البكري القرطبي ( ت ٤٨٧ ١٠٩٤ م ) أكبر جغرافي انجبته الاندلس . (٥٨) ففي الاجزاء الباقية من كتابه المسالك والممالك تتجلى بوضوح هذه الدقة في رسم الاعلام الجغرافية وتفسير بعض اصولها اللاتينية مثل قوله واسم طليطلة باللاتيني تولاطو Tolatum ومعناها فرح ساكنها لحصانتها . وقد ثبت ان من مشتقات هذه الكلمة اللاتينية ما يدل على معنى حافة الجبل المنكب وهو ما يتفق مع وضعها الجغرافي . وقوله عند الكلام عن اشبيلية :« ورأيت لبعض المؤرخين ان مدينة اشبيلية تسمى اشبالي Hispalis ومعناه المدينة المنبسطة . وقوله في وصف ماردة Merida وقد احدق بالمدينة سور عرضه الناعشر ذراعا ،وارتفاعه ثمانية عشر ذراعا وعلى بابها كتابة ترجمتها بالاعجمية براءة لاهل ايلياء « بيت المقدس » . (٥٩)

ولا شك أن الجغرافيين الاندلسيين قد استفادوا من الكتب الجغرافية القديمة في وصف تلك البلاد ، اذ نجد اسم هروشيش Orosius السالف الذكر في مؤلفاتهم وخاصة العذرى والبكرى والادريسي وابن خلدون ، وربما يكون احمد الرازي قد اشار اليه هو الاخر في الاجزاء الضائعة من جغرافيته . كذلك يذهب دوزي وسيمونيث الى القول بأن الجغرافيين الاندلسيين كانوا على معرفة بكتاب « اصول الكلمات » Etimologias للقديس ايزيدورو الاشبيلي أو الباجي ( ت ٦٢٦م ) ، وان البكري بالذات نقل عنه اوصاف بعض النواحي مثل الجزء الخاص بوصف جزائر فرطناطش Islas Fortunatas المسماة بالسعادات أو الخالدات او جزر كناريا . (٦٠) وهذه النقول في الواقع لا تقلل مطلقا من قيمة العمل العلمي الخلاق الذي قدمه البكري وغيره من الجغرافيين الاندلسيين ، بل تدل على تسامحهم واتساع افقهم وحرصهم على الاستفادة من تراث الاقدمين . وحسب البكري فخرا ما توصل اليه من حقائق جغرافية سبق بها زمانه بكثير مثل قوله: وايقانس البحر المحيط لا يدري ما وراءه غربا الى اقصى عمران الصين شرقا ، والشمس اذا غابت في اقصى الصين طلعت في الجزائر (الخالدات) وبالضد . وقد علق الدكتور حسين مؤنس على هذه العبارة بقوله : وهذه ــ لا زيادة ــ هي الفكرة التي جعلت من كولومبس من هو في تاريخ البشر ، وكأنما أخذ ابو عبيد البكري بيده وقاد الى ما وقع اليه من كشف عظيم . وليس من قبيل المصادفة البحتة ان يكون ابو عبيد البكري من ابناء ولبه Huelva على اميال قليلة من الرابطة La Rabida وفيها الدير الذي لجأ كولومبس الى احبارة لكي ييسروا له مقابلة فرناندو وايزابيلا ، ولا هو من قبيل المصادفة أن يكون أبو عبيد قد كتب هذه السطور في اشبيلية ، البلد الذي عاش فيه كولومبس زمنا

---

( ٥٨ ) عبدالله يوسف الغنيم : مصادر البكري ومنهجه الجغرافي ، القسم الاول ( الكويت ١٩٧٤ ) .

( ٥٩ ) احمد مختار العبادي : تاريخ الاندلس لابن الكردبوس ووصفه لابن الشباط ص ١٣٩ ( مدريد ١٩٧١ ) .

( ٦٠ ) جونثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص٣١١ .

وتعلم من اهله وعلمائه وبحارته الشيء الكثير ،بل انه لا تبدو لنا مصادفة ان يكون خروج مراكب كولومبس الى العالم الجديد من ميناءسان لوكار San Lucar أقرب بلد الى ولبة ، والمسافة بينهما بضعة كليو مترات .(٦١)

اعتقد ان هذا التعليق الشيق المفيد ، فيهما يكفي للدلالة على مدى تأثير البيئة المحلية الاسبانيةفي خلق شخصيات فذة كالبكري وغيرهمن الشخصيات الاندلسية التي حاولت قبل كولومبس كشف غياهب بحر الظلمات أو البحرالاخضر أو الاقيانس او المحيط الاطلسي الذي تطل عليه جزيرة الاندلس . فيحدثنا البكرينفسه عن خشخاش بن سعيد بن اسود الذي خاطر مع جماعة من الشبان ، فركبوا البحروغابوا فيه مدة ثم عادوا بغنائم واسعة واخبار مشهورة ، وكان بيت بني اسودمن البيوت المشهورة في بجانة ، ولهم رباط على ساحلها عرف بقابطة بني الاسود ،ولعله رباطالقابطة او القبطة المشهور في كتب التاريخ ومكانه اليوم Cabo de Gata على ساحل المرية . وقدظهر اسم خشخاش ووالده سعيد بن أسود ضمن قادة الاساطيل التي قاتلت النورمانديين في عهدالامير محمد بن عبد الرحمن الاوسط في منتصف القرن الثالث الهجرى (٦٢) .

وحديث خشخاش واصحابه يذكرنابحديثالفتية المغررين او المغربين من اهل لشبونه الذين توغلوا كذلك في المحيط الاطلسي في منتصفالقرنالرابع الهجرى ايضا . وان كان يبدو انهم لم يذهبوا ابعد من جزر الخالدات التي تعرف اليومبجزر كناريا س . وهناك نصوص اخرى تدل على ان خروج المسلمين من اسبانيا في اتجاه الغربأو الجنوب بمحاذاة افريقية ، كان امرا يستهوى نفوس الاندلسيين . قال خوان بيرنيت في مقالةعن الاصل العربيللخرائط الملاحية : هذهالنصوص المتقدمة تحملنا على الظن بأن معلومات ملاحيالمحيط الهندى عن السواحل الافريقية الاطلسية لا ترجع فقط الى المعلومات التيامدهم بها البرتغال بعد رحلة فاسكودي جاما،وانما من الممكن ان يكون ملاحو الاندلس والمغربفيالزمنالقديم كما يقول ابنماجد ، قد وصلوا المحيط الهندي بعد ان طافوا بافريقية ووصلوا راس الرجاء الصالح ، وزارتسفنهم بعد ذلك سقالة في بلاد الزنج وهي تقع على خط عرض ٢٠ جنوبا ، اى انها قريبة نسبيامنالطرف الجنوبيلافريقيا .وكانت سفن المسلمين المشارقة تفد على هذا الميناء ابتداء من القرنالتاسع الميلادى ( ٣ هـ ) على الاقل ، وهناك كانوا يلتقون باخوانهم المقبلين من الاندلس والمغرب .وكان خروج المسلمين في المحيط الاطلسي امرا كثير الحدوث ، اما لاغراض علمية او تجارية . .هذا بالاضافة الى رحلة الشيخ القادسى التى وصلتنا اطراف منها ، ثم رحلة المسمي خشخاشالىجزر الكناريا س ، ثم مغامرة المغررين الىجزر

---

( ٦٢ ) البكرى : كتاب المغرب في ذكر بلاد افريقيةوالمغرب ص ٦١ ، ٨١ تشردى سلان ( باريس ١٩١١ ) وكذلك الحميري ، الروض المعطار ص ٢٨ والترجمة الفرنسية ص٣٦حاشية ٣ )

( ٦٣ ) راجع وصف هذه الرحلة في ( الادريسي : نزهةالمشتاق في اختراق الافاق ص ١٨٤ ـ ١٨٥ ) وكذلك عبد الحميد العبادي : صور وبحوث من التاريخ الاسلاميج ١ ص ١٤٨ زكي حسن الرحالة المسلمون في العصور الوسطى ص ٨٠ .

ماديرا والكناriاس وشاطيء افريقيا ، ورحـلة سليم الاسواني حوالي ( ٣٦٤ هـ ) الذى وصل الى قلب افريقيا عن طريق المحيط الاطلسى . وهناك ايضا رحلة ابن فاطمة ( توفى ٧٣١ هـ ) الاسكوريال خريطة للمحيـط نسبها ميخائيـل الغزيرى لابن الزيات ، وتاريخها يرجع الى ما قبل ٥٩٤ هـ ـ ١١٩٨ م وهى تعطينا فكرة عمـاكان المسلمون يعرفون عن المحيط الاطلسـى ، ويرى فيها خليج غانة بوضوح (٦٤) .

**ثانيا • فى نظم الحكم والادارة**

**١ ـ التقسيم الادارى**

يفهم من كلام المؤرخين والجغرافيـين ان الاندلس كانت مقسمة تقسيما اداريا محكما ، وان ولاة المسلمين لم يجدوا صعوبة فى ادارتها ، مما يدل على انهم وجدوا فيها نظاما اداريا واضحا ومعقولا منذ أيام الرومان والقوط فاقروه وعملوا به (٦٥) .

والواقع ان من يدرس جغرافية جزيـرة ايبيريا يجد ان حدودها الطبيعية الجغرافية تصلح تماما لان تكون حدودا سياسية ادارية . فسلاسل الجبال ووديان الانهار التى تقطعها فى خطـوط مستعرضة من الشرق الى الغرب وبالعكس ، قد قسمتها الى اقسام طبيعية يمكن تحويلها بسهولة الى وحدات ادارية وعسكرية واضحة المعالـم ، فما كان على المنظم او الادارى الا ان يثبت حدود هذه الوحدات ويعين قواعدها ، وهذا ما فعله الرومان والقوط ثم العرب .

ولقد اطلق الرومان علـى هذه الاقسـام الادارية الكبيرة اسم بروفنيكياس Provincias اى ولايات او مقاطعات . كما اطلقوا على بعضها الاخر اسم كيفتاس Civitas بمعنـى المـدن الكبيرة ذات الاحواز والارباض . ثم جاء العـرب فاحتفظوا بهذه التقسيمات الادارية ، ولكنهـم سموها كورا (٦٦) بدلا من بروفنكياس ، ومدنا بدلا من كيفتاس ، وهذا يدل على ان العـرب وان كانوا قد عملوا بالنظام الادارى الرومانى والقوطى الذى وجدوه بالاندلس ، الا انهم عدلوا وعربوا فى مصطلحاته تمشيا مع النظام الغالب علـى المشرق حيث كان نظام الكور معمولا به من قديم ولا سيما فى مصر . وعلى هذا الاساس كانت الاندلس فى مجموعها مقسمة الى كور ومدن : اما الكور فقد شمل نظامها جنوب الاندلـس فى باديء الامر ثم امتد حتى شمل الوسط والشرق والغرب . ولكنه لم يشمـل منطقة الثغـور فى الشمال التى سميت بالمـدن . وكانـت المـدن الاندلسية او الثغور الشمالية فى ايام الامويين تقع بين نهرى التاجو والايرو . فالثغر الاعلـى هو الخط الدفاعي الاول الممتد على وادى الايرو وقاعدته سرقسطة وكان يواجه مملكة ارجوان

---

( ٦٤ ) راجع ( خوان برنيت : هل هناك اصل عربي اسباني لفن الخرائط اللاحية ؟ مجلة معهـد الدراسـات الاسلامية بمدريد ، العدد الاول ١٩٥٣ ترجمة احمد مختار العبادي .

( ٦٥ ) راجع ( حسين مؤنس : فجر الاندلس ودراسات فى تاريخ الاندلس من الفتح الاسلامي الى قيام الدولة الاموية ( القاهرة ١٩٥٩ ) .

( ٦٦ ) الكور جمع كورة بمعنى المقاطعة او الولاية ، ويقال ان اصلها من اللفظ اليوناني خورة بمعنى الريف او الارض ، او من اللفظ اللاتيني كوريا Curia بمعنى الحي .

وقطالونيا فى الشمال الشرقي . اما الثغر الادنى فهو الخط الذى يليه جنوبا على امتداد نهر التاجو وقاعدته مدينة طليطلة عاصمة القوط القديمة . وكان يواجه مملكة ليون وقشتالة فى الشمال الغربي .

وفى ايام الخليفة عبد الرحمن الناصر ، صارت مدينة سالم Medinaceli قاعدة الثغر الادنى بدلا من طليطلة لبعد هذه الاخيرة عن مسرح العمليات الحربية التي انتقلت الى اقصى الشمال

ويلاحظ ان مفهوم المدينة عند الرومان كان اوسع من مفهومنا عند المسلمين الاوائل بالمشرق اذ لم تكن المدينة عندهم مجرد مدينة بارباضها وضواحيها ، بل كانت المدينة وما يتبعها من مدن واقاليم اخرى واسعة . وحينما فتح المسلمون اسبانيا اقروا التقسيم الرومانى الخاص بالمدينة كقسم ادارى كبير يحتوى على مدن واحواز فسيحة مثل الكورة تماما . مثال ذلك قولهم ان مدينة سرقسطة تتبعها مدائن كبيرة مثل قلعة ايوب Calatayud وهى بدورها مدينة عظيمة جليلة القدر بالثغر الاعلى بالاندلس ، هذا النظام لم يعرف فى المشرق حيث كانت المدن تتبع الكور التي تقع فيها ، اما فى الاندلس فالمدن مثل الكور عبارة عن اقسام ادارية كبيرة .

هذا ويلاحظ ان كلا من المدن والكور ، كان لها استقلالها الادارى من العاصمة قرطبة وهذا يدل على ان الاندلسيين لم يحرصوا على نظام المركزية التام فى جهازهم الادارى لان طبيعة البلاد الجغرافية الجبلية الصعبة تتنافى مع هذا التركيز سواء فى الكور او المدن . فولاة الكور وقواد المدن كان لهم قسط كبير من الاستقلال وحرية التصرف او النفوذ المحلى دون الرجوع الى الخليفة بقرطبة ـ ويمكن القول بأن هذه اللامركزية كانت صفة عامة فى تاريخ اسبانيا الاسلامية والمسيحية بوجه عام حتى اليوم .

وتجدر الاشارة فى هذا الصدد ، الى ان منطقة الحدود او الثغور التي كانت تفصل بين الاسلامي والمسيحى فى اسبانيا كانت متلاصقة متداخلة وغير ثابتة سياسيا نتيجة للحروب المستمرة وما ينتج عنها من توسع او تقلص بحيث يفاجأ كثير من ـ كان الدولتين الاسلامية والمسيحية فى هذه المناطق بتغير تبعيتهم السياسية لهذا الجانب او لذاك ، ولهذا اطلق عليهم اسم retrocidos اى المتقهقرون او المتقلبون .

ومن الطريف فى هذا الصدد ما يروى عن المنصور بن ابي عامر انه لما حضرته الوفاة بكى ندما لتركه هذه المناطق الثغرية متصلة العمران بين المسلمين والمسيحيين ، اذ قال لحاجبه كوثر الفتى لما فتحت بلاد الروم ومعاقلهم عمرتها بالاقوات من كل مكان ، وسجنتها بها حتى عادت فى غاية الامكان ووصلتها ببلاد المسلمين ، فاتصلت العمارة . وهاأنذا هالك وليس فى بني من يخلفني وسيشغلون باللهو والطرب والشرب(٦٧) . فيجيء العدو فيجد بلادا عامرة واقواتا حاضرة فيتقوى بها على محاصرتها ، فلا يزال يتغلبها شيئا فشيئا ويطوفها طيا فطيا حتى يملك اكثر هذه الجزيرة»

---

( ٦٧ ) هذه الصفات تنطبق على ابنه عبد الرحمن المعروف بشنجول ، ولا تنطبق على ولده عبد الملك المظفر الذي خلفه في منصب الحجابة والذي كانت اعماله وسيرته موضع ثناء المؤرخين .

ولا يترك فيها الا معاقل يسيرة ، فلو الهمني اللهالي تخريب ما تغلبت عليه ، واخلاء ما تملكت ، وجعلت بين بلاد المسلمين وبلاد الروم ، مسيرةعشرة ايام فيافيا وقفارا ، لا يزوالون لو راموا سلوكها حياري ، فلا يصلون الى بلاد الاسلام الا بعد الجهد والمشقة .

هذه الرواية السابقة تدل من غير شك علىالاتصال العمراني والتعايش الحضارى الذى كان سائدا بين الجانبين الاسلامي والمسيحى ،كما تبين ان المنصور لم يكن مخربا بقدر ما كان معمرا لبلاد الاعداء المتصلة ببلاد المسلمين .

## ٢ ـ خطة الوزارة :

وما يقال عن ظاهرة اللامركزية فى التقسيمالادارى بالاندلس يقال عنها ايضا فى نظم الحكم الاخرى . فالوزارة على عهد الدولة الاموية كانتوزارة متعددة المناصب ولها رئيس وزراء وهو الحاجب الذى يتصل بالخليفة . وهذا التعددفى مناصب الوزراء لا نجده فى نظام الوزارةبالشرق العربي حيث كانت السلطة مركزه فى يد وزيرواحد وقلما وجد وزيران . اما فى الاندلس فكل ناحية من نواحي الادارة العامة مثل المالوالترسيل والمظالم والثغور ، لها وزير مختص بها ، ثم هناك الرئاسة العامةللوزارة وهيالحجابة التى كانت تختلف عن المشرق ،حيث كان الحاجب هو الشخصالذى يقف بباب الخليفة اوالسلطان . كذلك وجد فى القصر الخلاف بالاندلس بيت خاص لانعقادها مجلس الوزراء فيه . فالوزارة فىالاندلس كانتقريبة الشبه بنظم الوزاراتالحديثة Cabinet des ministère وهى فى هذا تختلفعن نظام الوزارة المعروف فى المشرق او المغرب فى العصر الوسيط (٦٩) .

## ٣ ـ خطة القضاء .

وما يقال عن الوزارة يقال ايضا عن خطةالقضاء فى الاندلس ، اذ نلاحظ فرقا جوهريا بين منصب قاضى القضاة فى المشرق .وقاضىالجماعةفى الاندلس ، فقاضى القضاة فى بغداد أو القاهرة متاثر بالمنصب القضائى الساساني موبذان موبذوتعريبه قاضى القضاة ، فهو قاضى الدولة كلها ، ومن سواه من القضاة فى الاقاليم والامصارنواب عنه ، فهو المتصرف فيهم تعيينا وعزلا مثل وزير العدل اليوم ، لهذا كان يلقب بقاضي القضاةومن عداه بالقاضي فقط ، او قاضى بلد كذا . اما قاضي الجماعة فى الاندلس فهو قاضى الحضرةاو العاصمة وكان مقرهالدائمفى قرطبة،والجماعة هنا تفسر بالجماعية الاسلامية التي استقرت فى العاصمة الجديدة قرطبة . ولهذا فان سلطته كانت قاصرة على العاصمة قرطبةونواحيها فقط ، بمعنى انه لم يكن له سلطان

---

( ٦٨ ) احمد مختار العبادي : تاريخ الاندلس لابنالكردبوس ووصفه لابن الشباط ، صحيفة معهد الدراسات الاسلامية بمدريد المجلد ١٣ سنة ١٩٦٦ .

( ٦٩ ) راجع الباب الخاص بالوزارة فى المغرب والاندلسفى كتابنا دراسات فى تاريخ المغرب والاندلس ( الاسكندرية ١٩٦٨ ) .

على بقية القضاة فى الكور والمدن الاندلسية فهم مستقلون بانفسهم وليسوا نوابا عنه ، بمعنى ان قاضي الجماعة لا يمتاز من بقية القضاة الا من الناحية الادبية فقط بحكم كونه قاضيا للعاصمة ومستشارا للخليفة واماما للصلاة فى ايام الجمعة والاعياد(٧٠) . وهكذا نجد ان القضاء فى المشرق اتسم بطابع المركزية بينما اتبع فى الاندلس نظام اللامركزية الذى يناسب بيئته المحلية .

**ولتجدر الاشارة هنا الى ان الغرب الاسلامى بصفة عامة قد ساد على سياسة تشريعية هامة وهى سياسة التمسك بالمذهب الواحد فى قضاياه الدينية والدنيوية ، الا وهو المذهب المالكى ، حتى قيل انهم لا يعرفون سوى كتاب الله وموطأ مالك بن انس (ت ١٧٩ هـ)(٧١)** فعقلية اهل الاندلس كانت تغلب عليها نزعة اهل الحديث فى التفكير ولا ترضى عما استحدثه الاحناف من اقيسة ذات طابع فلسفى ، لهذا اعتمدوا على مذهب مالك الذى يسير فى هذا الاتجاه . يروى المقدسي ان فريقين من الحنفية والمالكية تناظرا يوما بين يدى الامير هشام فقال لهم : « من أين كان ابو حنيفة ؟ ( ت ١٥٠ هـ ) قالوا من الكوفة . فقال : ومالك ؟ قالوا من المدينة . قال : عالم دار الهجرة ( اى المدينة ) يكفينا . فامر باخراج اصحاب ابى حنيفة وقال : لا أحب ان يكون فى عملى مذهبان » .

ولا شك ان هذه السياسة التى تتفق تماما مع وضع المغرب والاندلس الجغرافى والحربى كثغور اسلامية ، فقد جنبت هذه البلاد شرور الفتن والخلافات المذهبية وحفظت لها سلامتها ووحدتها الروحية فكانت لذلك درعا واقيا للاسلام فى أقصى الغرب . هذه الظاهرة لانجدها فى المشرق مثل مصر والشام والعراق التى تعددت فيها المذاهب والفرق ، لانها فى قلب العالم الاسلامى ولا يخشى عليها من هذا التعدد المذهبى . .

ومن الطريف ان الممالك المسيحية الاسبانية التى كانت متاخمة للمسلمين فى الاندلس قد اتبعت هي الاخرى سياسة المذهب الدينى الواحد باعتبارها هي الاخرى ثغرا للمسيحية فى هذه المنطقة ، فاقتصرت على المذهب الكاثوليكى وتعصبت له حتى ضرب بها المثل ، فقيل انها اكثر تعصبا للبابوية أو الكاثوليكية من البابا نفسه Mas Papista que el Papa ولعل هذا الموقف المتشابه بين هاتين الجبهتين الاسبانيتين الاسلامية والمسيحية ، لدليل على هذا التداخل الحضارى بينهما .

بقى ان نشير الى نقطة هامة فى هذا الموضوع ، وهى ان دخول المذهب المالكى فى الاندلس لم يلبث ان تأثر بعوامل البيئة المحلية ، واصبح له مظهر فقهى اندلسى مالكى مستقل . مثال ذلك ان الاندلسيين ـ رغم اعتناقهم المذهب المالكى ـ اخذوا ببعض تعاليم امام اهل الشام ودفين بيروت ابى عمرو الاوزاعي ( ت ١٥٧ هـ ) والامام المصرى الليث ابن سعد ( ت ١٧٥ هـ )

---

( ٧٠ ) راجع ( محمد بن حارث الخشني : كتاب القضاة بقرطبة ) ـ مدريد ١٨٩٢ )

( ٧١ ) المقدسي : كتاب احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ص ١٧٧ نشر دى خوية ( ليدن ١٩٠٦ ) .

وفى ذلك يقول ابو الحسن النباهي المالقى ( القرن الثامن الهجرى ) فى كتابه المرقبة العليا : « ومن المسائل التى خالف أهل الاندلس فيها قديمــا مذهب مالك بن انس هى أنهم اجازوا كراء الارض بالجزء مما يخرج منها ( أى الكراء على الجــزء المزروع منها فقط ) وهو مذهب الليث بن سـعد ، واجازوا غرس الاشــجار فى صحون المســاجد وهو مذهب الاوزاعى »(٧٢) ومازالت هذه العادة الجميلة منتشرة فى اسبانيا حيث نجد اشـجار الليمون والنارنج فى صحن المسجد الاموى بقرطبة بل وفى الكنائس ايضا .

هذا الى جانب ما يسمى بجارى العمل أو العرف او العادات القديمة التى جرى عليهــا الناس من قديم .

فالقضاة لا يحكمون بالنصوص فقط بــل يجتهدون ويستمدون احكامهم من البيئة المحلية التى يعيشون فيها، والقانون جزء من الحياة العامة يتاثر بها ويجاريها فلا مفر للقاضى ان يراعى فى احكامه ــ الى جانب القرآن والسـنة والاجماع ــ ما اعتاد عليــه الناس من قديم خصــوصـا وان المسلمين الفاتحين اختلطوا بأهل البلاد الاصليين واصبحت حياتهم مشتبكة مع حياتهم .

وقد راعى ائمة المسلمين فى الشرق والغرب هــذه الحالة وجعلوهــا من اسس تشريعــاتهم واعتبروها « عمــلا » خاصا بهم . فالامام مالك خضع للبيئة الحجازية واعتبر عمل اهل المدينة من اسس تشريعية ، وكذلك فعل أبو حنيفــة فى العراق والشافعى فى مصر . واعتمد المشرعون فى المغرب على عمل اهل فاس وعمل اهل الرباط، وعلى اعراف البربر الى جانب المذهب المالكى ، وبالمثل يقال بالنسبة لقضاة الاندلس الذين كان لهم فقه خاص بهم يقوم اساسا على المذهب المالكى ولكنه يراعى العــرف ويتاثــر بالبيئة المحليــة وبالتشريع القوطى القديم الذى كان العمل بــه جاريا فى الاندلس قبل الحكم الاسلامى وهــذا ما اصطلح على تسميته « بعمل اهل قرطبة » الذى استمر العمل به جاريا الى أواخر العصر الاسلامى بالاندلس بدليل قول ابن الخطيب ( ت٧٧٦هـ) « وقرطبة التى على هدى عملها جارى العمل » .

فهذا العمل التشريعى القرطبي ــ وان كان فى الاصل قياسا على عمل اهل المدينة الذى كان اصلا من اصول المذهب المالكي ــ يمكن ان يعــد مظهرا من مظاهر استقلال الفقه الاندلسى المالكى كما يمكن ان نجد فيه استمرارا لتقليد تشريعي أصيل كان سائدا فى اسبانيا قبل الفتح الاسلامي، ايضا ، اى منــذ أيام الرومان والقوط(٧٣) .

● ● ●

( ٧٢ ) ابو الحسن النباهي : كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ص ١٤٩ ، ١٨٧ نشر ل ليفى بروفنال ( القاهرة ١٩٤٨ ) .

( ٧٣ ) انظر : Lopez Ortiz : La Recepcion de la escuola malequi en Espana p.159& Mahmoud Makki: Ensayo sobre los aportaciones orintales en la Espana Musulmana p.106-108.

**ثالثا : فى حياة الحرب والجهاد :**

لم تمدنا المصادر التاريخية بمعلومات مفيدة عن طريقة قتال المسلمين وتعبئة جيوشهم فى المعارك التى خاضوها فى فتح اسبانيا وجنوب فرنسا . هناك نص واحد فريد اورده المؤرخ التونسى عبد الملك بن الكردبوس (القرن السادس الهجرى) فى وصف عمليات نزول المسلمين بقيادة طارق بن زياد الى الساحل الاسبانى الجنوبى عام ٩٢هـ ( ٧١١م ) واحتلاله الجبل الذى كان يسمى بالاسم الفينيقى القديم جبل قلب Mons Calpe ومعناه الجبل المجوف نسبة الى مغارة كبيرة فيه تعرف اليوم بمغارة القديس جورج . يقول ابن الكردبوس : « فمضى طارق لسبته وجاز فى مراكبه الى جبل فارمى فيه فسمى جبل طارق باسمه الى الان ، وذلك سنة اثنتين وتسعين من الهجرة ووجد بعض الروم وتوفاقى موضع وطىء كان عزم على النزول فيه الى البر فمنعوه منه فعدل عنه ليلا الى موضع وعر ، فوطاه بالمجاذف وبراذع الدواب ، ونزل منه فى البر وهم لا يعلمون ، فشن غارة عليهم وأوقع بهم وغنمهم » (٧٤) .

هذا الوصف يذكرنا بعمليات الغزو الحديثة رغم اختلاف الوسائل والعصور ، كما انه يدل على عظم المقاومة التى لقيها المسلمون منذ بدء نزولهم فى ارض اسبانيا لدرجة انهم اضطروا الى تغيير خططهم العسكرية التى كانت مقررة من قبل ، والنزول ليلا فى مكان صخرى وعر مستخدمين فى ذلك براذع الدواب ومجاذف السفن كى تعينهم على خوض المياه وارتقاء الصخور بغية الالتفاف حول العدو والانقضاض عليه قبل ان يشعر بهم .

ولا شك ان هذا الانتصار الذى احرزه طارق قد مكنه من احتلال هذا الجبل الذى حمل اسمه بعد ذلك عن جدارة واستحقاق فى جميع لغات العالم .

ثم تلت معركة جبل طارق ، معركة شدونة Sidonia الفاصلة فى جنوب غرب أسبانيا ، والتى حشد فيها الملك القوطى رذريق Rodrigo كل رجاله وسلاحه وامواله ، كما حشد فيها المسلمون ايضا حشودا ضخمة من ابطال العرب والبربر الذين ارسلهم القائد العام موسى بن نصير من المغرب لنجدة طارق فى الاندلس ، بالاضافة الى تاسيس قاعدتين عسكريتين على الساحل الجنوبى الاسبانى وهى الجزيرة الخضراء وطريف لحماية ظهر الجيش وضمان سلامة انسحابه الى المغرب اذا اضطرته الظروف الى ذلك .

وتجمع المصادر على ان هذه المعركة الفاصلة كانت فى كورة شدونة ، وانها دامت ثمانية ايام من الاحد ٢٨ رمضان الى الاحد ٥ شوال عام ٩٢هـ ( ١٩ – ٢٦ يوليو ٧١١م ) ويصفونها بانها كانت معركة شرسة ضارية اقتتل فيها الطرفان قتالا شديدا حتى ظنوا انه الفناء ، وانه لم يكن بالمغرب مقتلة اعظم منها ، وان عظامهم بقيت فى ارض المعركة دهرا طويلا لم تذهب ، وكان النصر فى النهاية حليف المسلمين .

---

( ٧٤ ) ابن الكردبوس : كتاب الاكتفاء فى اخبار الخلفاء ص ١٢ ، نشر احمد مختار العبادى .

هذه المعركة الفاصلة فتحت ابواب الاندلس للمسلمين ، فاتجه طارق شمالا بشرق نحو العاصمة القوطية طليطلة واستولى عليها ، ثم تبعه موسى بن نصير في رمضان عام ٩٣ هـ ( يونيو ٧١٢م ) بجيش كبير من العرب وسلك طريقا في غرب الطريق الذي سلكه طارق ، واستولى على مدن اخرى لم يستول عليها طارق مثل اشبيليه وقرمونة ومارده ، ثم التقى بطارق عند نهر التاجو بالقرب من طليطلة ، ثم تابع القائدان سيرهما نحو جبال البرت Pirineos في اقصى الشمال عند حدود فرنسا الجنوبية .

واضح من تحركات الجيوش الاسلامية في الاندلس ان خطة الغزو كانت موضوعة ومدبرة تدبيرا محكما وهي كما رأينا تشبه حركة الكماشة في المصطلح الحربي الحديث : طارق يسير من طريق وموسى بن نصير يسير من طريق اخر مقابل له ، وتنتهي حركة الالتفاف او التطويق هذه بالتقاء القائدين عند العاصمة القوطية نفسها .

وهكذا انتهى كل من موسى وطارق من فتح شبه جزيرة ايبيريا باستثناء بعض الاطراف الشرقية والشمالية الغربية ، وكانت اوامر الخليفة الوليد بن عبد الملك قد قضت برجوعهما الى دمشق فرجع موسى ومعه طارق في اواخر عام ٩٥ هـ/٧١٤م .

ثم واصل الولاة على الاندلس غزواتهم وفتوحاتهم في شرق وشمال اسبانيا ، وعبروا جبال البرت وانساحوا في الاراضي الممتدة وراءها وتعرف وقتئذ بالارض الكبيرة Tere Major او بلاد الفرنجة او الغال Gaule (٧٥) ودخلوا مدنا عديدة مثل اربونة ( ناربون ) وطولوشة (تولوز) وبرديل او بردال ( بوردو ) وليون ووصلوا الى نهر ردونة ( الرون ) شرقا ونهر اللوار قرب باريس شمالا .

ولا شك ان هذه الحروب التي خاضها المسلمون مع الجيوش الجرمانية مثل القوط في اسبانيا والرنجة في غاليا ، قد مكنتهم من التعرف على اساليب وخطط حربية جديدة في القتال فضلا عن بعض انواع الاسلحة مثل البرديات وهي السيوف التي اشتهرت بها مدينة بردال (بوردو) الفرنسية والتي داب الاندلسيون على شرائها طوال العصر الوسيط .

**على ان موجة الفتح الخارجي لم تلبث ان توقفت بعد هزيمة المسلمين امام قائد الفرنجة شارل مارتل في موقعة بلاط الشهداء او تور ـ بواتييه واستشهاد قائدهم عبد الرحمن الغافقي عام ١١٤هـ ( ٧٣٢م )** والسبب في هذا لا يرجع الى هذه الهزيمة بالذات فكثير من المعارك خسرها العرب ثم كانت لهم بعدها كرات اعقبها الفتح والنصر، ولكن السبب يرجع الى الفتن والاضطرابات الداخلية والعصبيات القبلية التي حلت بالمغرب والاندلس وحالت دون استمرار هذه الغزوات ، بل انها شجعت شارل مارتل على معاودة الكرة واسترداد ما اخذه العرب من بلاد ماوراء جبال البرت . ثم جاء حفيده شرلمان بعده وتابع هذا الزحف جنوبا عبر جبال البرت حيث استولى

---

( ٧٥ ) يلاحظ ان فرنسا كاصطلاح جغرافي لم تكن قد وجدت بعد ككتلة واحدة او كوحدة سياسية فمن المعروف انه بمقتضى معاهدة فردان سنة ٨٤٣ م ، قسمت امبراطورية شرلمان الى الاقسام الثلاثة : ايطاليا ، جرمانيا ، ثم غاليا التي اطلق عليها اسم فرنسا في عهد شارل الاصلع Le Chauve ( ٢٢٨ ــ ٢٦٣ هـ ــ ٨٤٣ ــ ٨٧٧ م )

على منطقة قطالونيا فى شمال شرق اسبانيا واعتبرها ثغرا حربيا لتامين حدوده الجنوبية عرف باسم الثغر الاسبانى La Marca Hispanica كذلك كان من نتائج هذه الفتن الداخلية أن أهمل المسلمون جانب المناطق الشمالية الغربية الاسبانية مثل جليقية Galicia واشتوريس Asturias فلم يحافظوا عليها ، وكانت عواقب هذا الاهمال وخيمة اذ تجمعت فى تلك المناطق الجبلية العناصر القوطية المناوئة للحكم الاسلامى ، وكونوا هناك النواة الاولى للدويلات المسيحية الاسبانية الشمالية التي لم تلبث ان اخذت تقوى وتنمو على حساب المسلمين وصارت تشكل خطرا دائما عليهم .

هذا الوضع السياسي والحربي لشبه جزيرة ايبيريا جعل تاريخها الوسيط صراعا مستمرا بين المسلمين والمسيحيين ، ولا تزال رواسب هذا الصراع ماثلة الى اليوم فى الاحتفالات الشعبية الاسبانية المعروفة Morosy Cristianos أى مسلمون ومسيحيون ، لهذا كله كانت الاندلس فى نظر المسلمين ثغرا للاسلام وارض جهاد ورباط ، ونعتوها باوصاف تعبر عن شعور العطف والتاييد ، فهى الغريبة وهي اليتيمة واهلها الغرباء والايتام (٧٦) .

وهذا الشعور الدائم بالخطر والترقب ، فرض على الاندلسيين تجنيد ابنائهم منذ الصغر ليكونوا على اهبة الاستعداد فى كل لحظة : « فكان الصبيان يدربون على العمل بالسلاح كما يعلم القرآن فى الالواح » ، وفى هذا المعنى اشاد المؤرخون الاسبان بمهارة الاندلسيين فى استعمال القوس والنشاب وتريش السهام وركوب الخيل وقوة ضربات السيوف الى غير ذلك من فنون القتال التى تعلموها منذ صغرهم ، فالاندلسيون والمغاربة بصفة عامة قد اعدوا منذ البداية ليكونوا شعبا محاربا قد ترسبت فى نفوسهم فكرة الجهاد حتى صارت جزءا من كيانهم ، واذا اطلعنا على مراسلات ملوك العدوتين الاندلسية والمغربية ، ومواعظ الفقهاء وكتابات المؤرخين نجدها كلها تعبر عن هذا الحماس الدينى العميق الذى كان يكمن فى صدورهم نحو الجهاد .
بهذه الروح الحربية الوثابة حرص اهل المغرب والاندلس على تجديد انفسهم باستمرار فى هذا المجال الحربى ، واتباع أحدث الطرق والوسائل فى القتال . والنص الوحيد الذى لدينا عن طريق قتال الاندلسيين فى عصر الدولة الاموية ، اورده المؤرخ الاندلسى ابو بكر الطرطوشى ( ت ٥٢٠ هـ ــ ١١٢٦م ) فى كتابه سراج الملوك ونلمس فيه اسلوبا جديدا فى تعبئة الجيش الاندلسى وطريقة قتاله بصورة تختلف عن المشرق اذ يقول : « فاما صفة اللقاء ، وهو أحسن ترتيب رأيناه فى بلادنا وهو ارجى تدبير نفعله فى لقاء عدونا ان تقدم الرجالة بالدرق الكاملة والرماح الطوال والمزاريق المسنونة النافذة فيصفوا صفوفهم ويركزوا مراكزهم ورماحهم خلف ظهورهم فى الارض وصدورهم شارعة الى عدوهم وهم جاثمون فى الارض وكل رجل منهم قد القم الارض ركبته اليسرى ، وترسه قائم بين يديه وخلفهم الرماة المختارون التى تمرق سهامهم من الدروع والخيل خلف الرماة .

---

( ٧٦ ) وردت عبارة اليتيمة والايتام فى وصية الخليفة الموحدى يعقوب المنصور قبل وفاته ، اما الغريبة والغرباء فتتردد كثيرا فى كتاب الاندلسيين استنادا الى الحديث النبوى :
« ولد الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدا فطوبى للغرباء » .

فاذا حملت الروم على المسلمين، لم يتزحزح الرجالة عن هياتهم ولا يقوم رجل منهم على قدميه ، فاذا قرب العدو وشقهم الرماة بالنشاب والرجالة بالمزاريق وصدور الرماح تلقاهم ، فاخذوا يمنة ويسرة فتخرج خيل المسلمين بين الرماة والرجالة فتنال منهم ماشاء الله ، ولقد حدثني من حضر مثل هذه الوقعة في بلد طرطوش (Tolosa) قال : صافقنا الروم على هذا الترتيب فحملوا علينا فبينا رجل منا كان في آخر الصف فقام على قدميه فحمل عليه علج من العدو فاصاب فرته فقتل (٧٧) .

هذا وقد حرص الاندلسيون بحكم وضعهم الاستراتيجي كثغر اوروبي للاسلام على الاستفادة من مختلف انواع الاسلحة القتالية سواء كانت تقليدية او متطورة ، ولم يترددوا في تنويع مصادر اسلحتهم من مختلف البلاد المجاورة لهم من الشمال المسيحي او الجنوب المغربي . وقد عبر المؤرخ الغرناطي ابن سعيد المغربي ( ت ٦٨٥هـ ) عن التأثير الاسباني الاوروبي في نظام الجيش الاندلسي واسلحته بقوله : « وكثيرا مايتزيا سلاطين الاندلس واجنادهم بزي النصارى المجاورين لهم ، فسلاحهم كسلاحهم واقبيتهم من الاشكرلاط كاقبيتهم وكذلك اعلامهم وسروجهم ومحاربتهم بالاتراس والرماح الطويلة للطعن . ولا يعرفون الدبابيس ولا قسي العرب بل يعدون قسي الافرنج للمحاصرات في البلاد او تكون الرجالة عند المصافة للحرة » (٧٨) .

ثم جاء ابن الخطيب ( ت ٧٧٦هـ ) واعطانا صورة مزدوجة للتأثير الاوروبي والمغربي في الجيش الاندلسي بقوله : « والجند الاندلسي يقودهم رئيس من القرابة وحصى من شيوخ الممالك وزيهم في القديم شبه زي اقيالهم واضدادهم من جيرانهم الفرنج : اسياغ الدروع ، وتعليق الترسة وجفاء البيضات واتخاذ عراض الاسنة ، وبشاعة قرابيس السروج واستركاب حملة الرايات خلفه كل منهم بصفة تختص بسلاحه وشهرة يعرف بهاثم عدلوا الان عن هذا الذي ذكرنا الى الجواشن المختصرة والبيض المرهفة ، والدرق العربية والسهام اللمطية ، والاسل العطفية ، وقسي الافرنجة يحملون على التدريب بها على الايام(٧٩)» .

يتضح من هذه النصوص العربية وامثالها الاسبانية ، ان الاندلسيين اتبعوا طريقة الاسبان، والاوربيين في استعمال السيوف والدروع الحديدية الثقيلة والركاب الطويلة المنخفض A la Brida الخيول المدرعة بالتجافيف الحديدية كما اتبعوا ايضا طريقة الزناتيين المغاربة في فنهم الحربي المعروف باسمهم ، ويقوم على الدروع والدرق الجلدية اللمطية وركوب الخيول ذات الركاب المرتفع A la Jineta كما كانت طريقتهم في القتال تقوم على خفة الحركة وسرعة الكر والفر وهي طريقة تختلف عن طريقة الاسبان الذين استخدموا الدروع الحديدية المسبلة ذات المغافر الملثمة التي كانت تغطي جميع اجزاء الجسم وبالتالي تعوقهم عن الحركة امام وثبات الزناتيين وخفة حركتهم .

---

( ٧٧ ) الطرطوشي : سراج الملوك ص ٣٣٧ ( المطبعة التجارية بالقاهرة ١٣٠٤ هـ ) .

( ٧٨ ) المقري : نفح الطيب جـ ١ ص ٢٠٧ ــ ٢٠٨ .

( ٧٩ ) ابن الخطيب : اللمحة البدرية ص ٢٧ ــ ٢٨ .

ولقد اضطر الاسبان الى اقتباس هـذاالفن الزناتى الحربى وتطبيقه على بعض فرقهم العسكرية التى اسموها بنفس الاسم تقريبا Zenetes اى الزناتيون ثم لم يلبث هذااللفظ ان تطور بعد ذلك فى اللغة الاسبانية الى Jineto ويستعمل الان بمعنى الفارس ،وكل هذا يدل على التداخل الحضارى بين الاسلام والمسيحية فى الاندلس .

## صقالبة اوروبا :

الى جانب هذا التجديد فى السلاح وطرائق الحرب والقتال حرص الاندلسيون على تطعيم جيوشهم بعناصر اوروبية الاصل عرفواباسم الصقالبة ، وهذا يعتبر بدوره تأثيرا اوروبيا هاما يستحق التنويه والدراسة كظاهرة جديدةحلت فى المجتمع والجيش الاندلسى (٨٠) .

لقد كانت جيوش الاندلس فى بادىء الامر تقوم على نظام القبائل والعشائر من العرب والبربر التى كانت تقيم فى الكور والمدن والقرى على اساس النظام الاقطاعى العسكرى المعروف فى العصور الوسطى ، وهو ان تاخذ كل قبيلة عطاءهامن الاقطاع الممنوح لها وفى مقابل ذلك عليها ان تساهم بعدد من ابنائها فى حالة الحرب .

وظل هـذا النظام متبعا حتى ايام الامير الاموى الحكم بن هشام الملقب بالربضى ( ١٨٠ — ٢٠٦ هـ ) فقد راى هذا الامير ان يقيم الى جانب هذا النظام الاقطاعى ، نظاما عسكريا دائما يعتمد عليه فى كل وقت ويتقاضى جنوده عطاء ثابتا من الدولة . وقد جاء هذا التغيير نتيجة لثورة خطيرة قامت فى ربض من ارباض قرطبة كادت تطيح بعرشه . الا انه تمكن من القضاء عليها تماما لدرجة ان اسمه صار مقترنا بها « الربضى » كماظل اسم المكان معروفا حتى اليوم فى قرطبة باسم Arrabal ومن ثم راى هـذا الامير ان يتخذ لنفسه فرقة من الحرس الخاص عرفوا باسم الصقالبة .

## فمن هم الصقالبة ؟

اطلق الجغرافيون العرب اسم الصقالبة على الشعوب السلافية سكان البلاد الممتدة من بحر قزوين شرقا الى البحر الادرياتى غربا ، وهى البلاد التى كانت تسمى فى العصور الوسطى باسم بلغاريا ولقد دابت بعض القبائل الجرمانية على سبى تلك الشعوب وبيع رجالها ونسائها الى عرب اسبانيا ، ولهذا السبب سموا بالسلاف esclaves Slaves بمعنى الرقيق أو العبيد،ثم جاء العرب فعربوا هـذا الاسم الى صقالبة ثم توسعوا فى استعماله فاطلقوا على ارقائهم المجلوبين من اية امة مسيحية اخرى ،يذكر الرحالة ابن حوقل الذى زار اسبانيا فى القرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) ان الصقالبة كانوا يجلبون ايضا من سواحل البحر الاسود ومن لمبارديا وكلابريا فى ايطاليا ، ومن قطلونيه وجليقيةفى شمال اسبانيا وذلك فيما يبدو نتيجة لغارات القراصنة من المغاربة والاندلسيين على الشواطىء الاوروبية للبحر الابيض المتوسط .

( ٨٠ ) راجع ( احمد مختار العبادى : الصقالبة فى اسبانيا وعلاقتهم بحركة الشعوبية ) ( مدريد ١٩٥٣ ) .

وجاء اغلب الصقالبة اطفالا الى الاندلس حيث ربوا تربية عسكرية اسلامية ، ودربوا على اعمال القصر والحرس والجيش ، وقد اطلق العامة عليهم في بادىء الامر اسم الخرس لعجمتهم ، ثم لم يلبث عدد كبير منهم ان احتل مكانة عالية في المجتمع القرطبي ، كما اخذ عددهم يزداد بسرعة حتى بلغ على عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر ما يزيد على العشرة الاف من الرجال والنساء . وهذا الرقم مختلف في تقديره ، ولكنه يدل على وجود طبقة جديدة في المجتمع القرطبي تشبه الى حد كبير طبقة المماليك الاتراك في المشرق الاسلامي .

ومن بين الصقالبة الذين وصلوا الى مناصب الرئاسة في الدولة الاموية : الدرى الرئيس الاعلى للشرطة ، وافلح صاحب الخيل ، وقند حاكم طليطلة ٣٣٦ هـ ، وخلف مدير الطراز ٣١٣ هـ ، وتليد المشرف على مكتبة الحكم المستنفر الشهيرة وغيرهم .

ويرى بعض المؤرخين ان اعتماد الامويين في الاندلس على هؤلاء المماليك الصقالبة في الجيش والحكومة كان هدفه الحد من نفوذ الارستقراطية العربية في الحكم ، واضعاف سيطرة الجند من العرب والبربر ومثال ذلك تقليد عبد الرحمن الناصر مملوكه نجدة الصقلبي قيادة الحملة التي خرج بها لقتال ملك ليون راميرو الثاني ، والتي انتهت بهزيمة المسلمين عند خندق مدينة Simancas ٣٢٧ هـ ( ٩٣٩ م ) ويقال ان سبب تلك الهزيمة هو تغير نفوس العرب لتقديم الصقالبة عليهم ، فاقسموا بأن يتركوا الصقالبة وحدهم عند نشوب المعركة مما ادى الى الهزيمة وقتل القائد نجدة الصقلبي ، وفرار عبد الرحمن الناصر باقل من خمسين فارسا بعد ان نجا باعجوبة .

ويقول صاحب اخبار مجموعة : ان عبد الرحمن « لم تكن له بعدها غزوة بنفسه » (٨١) .

واستمر الصقالبة يلعبون دورا هاما في سياسة الدولة الاموية ، ويتدخلون في اقامة الخلفاء وعزلهم . وفي اثناء احتضار الخلافة الاموية ، شاركوا في المؤامرات التي قامت في قرطبة وسائر البلاد الاندلسية ، فاحيانا نراهم منتصرين واحيانا اخرى منهزمين ، ولكنهم كانوا يظهرون دائما روح الاقدام والطموح والاستبداد وتزعمهم قائد منهم يدعى خيران الصقلبي رئيس حزب الصقالبة في العاصمة قرطبة .

ومن هذا الحزب تكونت الدويلات الصقلبية الاسلامية في شرق الاندلس : في طرطوشة وبلنسية ودانية ومرسية والمرية في القرن الخامس الهجري ( الحادي عشر الميلادي ) وكانت هذه الدويلات تجمعها رابطة تحالف وتسمى بالدولة العامرية الصقلبية لان اصحابها من مماليك العامريين ( المنصور بن ابي عامر وابنائه ) . وقد امتد سلطان هؤلاء الصقالبة على الساحل الشرقي الاندلسي الممتد من نهر ابرو شمالا حتى ثغر المرية جنوبا . ومن اشهر امراء هذه الدويلات : الامير ابو الجيش مجاهد العامري الصقلبي صاحب دانية الذي استطاع بقوة اسطوله ان يضم جزر البليار الى ملكه ٤٠٥ هـ ( ١٠١٤ م ) ومن قواعد هذه الجزر اطلق اسطوله للغزو في غرب البحر

---

( ٨١ ) اخبار مجموعة لمؤلف مجهول ص ١٤٥ ــ ١٥٦

المتوسط فاستولى على جزيرة سردينية واتخذمنهــا راس جسر لمهاجمـة الســواحل الايطالية الغربية ، وتمكن من احتلال مدينة لونى بين بيزاوجنوة ، واتخذها قاعدة حربية لمهاجمة ما حولها من المناطـق الســاحلية التى امتازت بمركزهــاالتجارى الهام (٨٢) .

ولقد افزعت حملات مجاهد حكام غــربأوروبا ،فتكتلوا ضده بزعامة البابا بندتو الثامن، ولم تلبث اساطيل بيزا وجنوة وبرشلونة وفرنســاان اتحدث لمحاربته سنة ٤٠٦ هـ ( ١٠١٥ م ) وانزلت به هزيمة فادحــة قضــت على معظمأسطوله ورجالهكما اسرت زوجته المسيحية جود وابنه على ، بينما نجا مجاهد باعجوبة عائدا الىجزر البليار التــى كانت فى طاعته ، واســتطاع مجاهد ان يفك اسر ابنه على سنة ٤٢٣ هـ بعدمدة طويلة قضــاها فى المانيــا ، فجاء الى بلاده مسيحيا يتكلم بلســانهم ويتزيا بزيهم ثم عرض عليهوالده الاسلام فقبله وحسن اسلامه ثم تقلده الامر من بعده . اما زوجته جود فيقال انهــا ماتت فىالاسر وقيل انها رفضــت العودة كى تموت على دين ابائها .

وتجدر الاشارة هنا الى ان هذه الدويلاتالصقلبية لم تستمر طويلا بعد وفاةأصحابها،اذ لم تلبث ان تقاسمها جيرانها امثال عبد العزيز بنابى عامر صاحب بلنسية ، واحمد المستعين بن هود صاحب سرقسطة . وقد يرجع السبب فىذلك الى توقف تجــارة الرقيق الصقلبىفىأوروبا منــذ القــرن الخامس الهجرى ( ١١ م ) نتيجةلانتشار المسيحية بين القبائل السلافية ، وقيــام ممالك مستقرة فيها مما ادى الى توقف الغــزووالسبى فى اراضيها وبالتالي الى انقطــاع هــذا النوع من الرقيق الصقلبى فى الغرب الاسلامى ،فىحين ظلت تجــارة الرقيق التركى مســتمرة فى المشرق الاسلامى عن طريق بلاد القفجاق فى جنوبروسيا .

ولقد ترك هؤلاء الصقالبة اثرا حضاريا فىالاندلس لا يمكن اغفاله ، اذ برز من بينهم الادباء والعلماء والشعراء نذكر منهم : فاتن الصقلبىالذى بــرز فى علم كلام العــرب وكل مــا يتعلق بالادب ، ناظر صاعدا اللغوى البغدادى بين يدىالمنصور بن ابى عامر ، فشهر عليه وبكته حتى اسكته ، فازداد المنصور به عجبا . ولما مات فاتنسنة ٤٠٢ هـ ، وجد فى تركته دفاتر ادبية حســنة الضــبط . ويذكر الضبى ان الامــير مجاهــدالعامرى الصقلبى صاحب دانيه ، الف كتابا فى العروض يدل على قوته فيه . ويضيف ابن الآباران احد الصقالبة واسمهحبيب ، الف زمن هشام المؤيد كتابــا تعصــــب فيــه لقومه وعنــوانه :« الاســتظهار والمغالبة على من انكــر فضــائل الصــقالبة » . وهــذا الكتــاب فى حكم المفقودللاسف ، وقد ذكر ابن بسام فى كتابه الاخير انه اطلع على هذا الكتاب وانه يحتوى على جملة مناشعار الصقالبة ونوادرهم واخبارهم . ولكنه اعتذر عن عدم ذكر هــذه النوادر والاشــعار فىكتابه بقوله : « وشعرهم خارج عن شرطنا وليس من جمعنا ». ومن العجيب انهذه العبارة تذكرنابعبارة اخرى مماثلة لابن بســام وفى نفس كتابه الذخيرة حينما اشار الى الموشــحات الاندلســيةبقوله : « واوزان هــذه الموشــحات خارجة عن

---

( ٨٢ ) انظر ( كليليا سارنلي : مجاهد العامري ، قائدالاسطول العربي فى غربي البحر المتوسط فى القرن الخامس الهجري ص ١٩٨ ــ ١٩٩ ، القاهرة ١٩٦١ ) .

غرض هذا الديوان اذ اكثرها على غير اعاريض اشعار العرب ». ويدفعنا تجاهل ابن بسام لاشعار الصقالبة الى التفكير في ان هذه الاشعار والنوادر كانت تجمع بين اتجاهين هامين :

**الاتجاه الاول :**

انها كانت من النوع الشعبي على شاكلة الموشحات والازجال ، خصوصا وانه قد عرف عن الصقالبة تذوقهم لهذا النوع من اوزان اهل الاندلس ولا سيما موشحات الاديب ابي بكر عبادة بن ماء السماء ( ت ٤١٥ هـ ) شاعر الدولة العامرية الذى مدحهم في كثير من شعره . ويؤيد هذا ايضا ان عدد كبيرا من الصقالبة وهم الواردون من جليقية في شمال اسبانيا ، كانوا يجدون اللغة الرومانسية وهى اللاتينية الدارجة التى كانت سائدة بين المسلمين والمسيحيين في الاندلس والتى كان من اثر اندماجها باللغة العربية ان ظهر ذلك الفن الشعبي المعروف بالازجال والموشحات (٨٣) .

ولا شك ان هؤلاء الصقالبة ، وان كانوا قد فقدوا كل صلة لهم ببلادهم الاصلية ، واعتنقوا الاسلام واتقنوا العربية ، الا انهم رغم كل ذلك ، لا بد وان يكونوا قد جلبوا معهم من بلادهم بعض التقاليد الثقافية والعادات الاجتماعية والفنون الشعبية والمفردات اللغوية . وحسبنا أن ننوه هنا بما اورده العالم الاندلسي ابو بكر الطرطوشي عن اختصاص الصقالبة بالوان من الالحان والرقصات الشعبية التى نسبت اليهم مثل اللحن الصقلبي والرقص (٨٤) الذى يذكرنا بالرقص الاسباني الحديث .

**اما الاتجاه الثاني :**

فيتمثل في ان شعراء الصقالبة نظموا اشعارا عربية كلاسيكية من نوع الفخر على العنصر العربي بحكم كون مؤلفيها ليسوا بعرب . ويؤيد ذلك عنوان كتاب حبيب الصقلبي نفسه « الاستظهار والمغالبة على من انكر فضائل الصقالبة » ، فهو يدل بوضوح على نزعة المؤلف في اظهار فضل الصقالبة على الأدب والشعر العربي وتفوقهم في هذا المضمار . وهذا مما دفع المستشرق الالماني جولدزيهر الى اعتبار هذا الكتاب « البداية الادبية » الاولى نحو الشعوبية في اسبانيا » (٨٥) . فلعل هذا الاتجاه الشعوبي في شعر الصقالبة هو الذى دعا ابن بسام الى تجاهل هذا الشعر في كتابه الذخيرة ، لانه كان متعصبا للمدرسة العربية الارستقراطية التى ظهرت في قرطبة اوائل القرن الخامس الهجرى ( ١١ م ) والتى كانت يمثلها الشاعر ابو عامر بن شهيد والمؤرخ ابو مروان بن حيان ، والفقيه ابو محمد بن حزم . فنجد ابن بسام يفرد لهم التراجم

---

( ٨٣ ) انظر : J. Ribera : Epica Andaluza Romanceada, en Disertaciones y Opusculos, I, p. 137

( ٨٤ ) الطرطوشي : كتاب الحوادث والبدع ص ٧٨ تحقيق محمد الطالبي تونس ١٩٥٩ ) .

( ٨٥ ) انظر : Goldziher Ignaz : Die Sunbyja unter den Muhammedanern in Spanien, Z.D.M.G. p.604, 1899.

الطوال ويحفظ لنا الشيء الكثير من كتبهم الضائعة مثل كتاب المتين لابن حيان ، ورسالة التوابع والزوابع لابن شهيد (٨٦) .

واذا كان حكمنا على هذا الاتجاه الشعوبي في شعر الصقالبة يقوم على الترجيح والافتراض لان هذا الشعر لم يصل الينا ، الا ان الامر الذي لا شك فيه هو ان حركة الشعوبية التي ظهرت فى الاندلس على عصر ملوك الطوائف فى القرن الخامس الهجرى ، انما انبعثت من ولايات هؤلاء الصقالبة وبتأييدهم ، فالوثيقة الوحيدة المحفوظة حتى اليوم لحركة الشعوبية ، فى الاندلس هى الرسالة التى كتبها ابو عامر غرسية الى الشاعر ابى عبد الله الحداد « يفضل فيها العجم على العرب » (٨٧) .

ومؤلف تلك الرسالة مسلم اسبانى مولد من اصل مسيحى بشكنسى Vasco . اتقن دراسة اللغة العربية وآدابها حتى لقب بالشاعر والكاتب. ويفهم من نص الرسالة ومن اشارات بعض المؤرخين امثال ابن الابار ، وابن سعيد المغربى ، ان ابن غرسية هذا ، عاش فى مدينة دانية وخدم فى بلاط مجاهد الصقلبى وابنه علي بن مجاهد الملقب بمعز الدولة واقبال الدولة .

ومن هذا نرى ان ابن غرسية الشعوبى ، عاش وخدم فى مدينة دانية فى عصر ملوك الطوائف حيث كان نفوذ الصقالبة سائدا قويا فى الساحل الجنوبى الشرقى للاندلس .

يضاف الى ذلك ان معظم اهالى تلك الدويلات الصقلبية ــ كما يقول ابن حيان ــ كانوا من موالى المسلمين من اجناس الصقلب والافرنجة والبشكنس الذين اختصهم الصقالبة برعايتهم فرحبوا بهم فى ولاياتهم بينما « زهدوا فى الاحرار من العرب وابنائهم ممن طرأ منهم عليهم فلم يواسوهم !! » (٨٨) .

فابن غرسية اذن ، عاش وخدم فى مجتمع من المولدين الاسبان سواء على الصعيد الرسمى او الشعبى ، وهذا يفسر لنا صراحة العبارة التى هاجم بها مبدأ السيادة العقلية والسياسية للجنس العربى ، كما يفسر ايضا تلك القحة والجرأة المتناهية التى استعملها ضد العنصر العربى . فلو ان ابن غرسية خدم فى مكان يسيطر عليه العرب مثل اشبيلية او قرطبة ، لما استطاع ان يكتب بمثل هذا الاسلوب دون ان يتعرض لعقابهم ونقمتهم . ويضع لنا العذرى مثالا على ذلك بعبد الله ابن غالب الاخرس الذى كان من الخرس ، اى من الصقالبة ، وكيف انه اضطر الى الاقامة بالقرب من اشبيلية فى بلدة شنت طوريس Siete Torres ولم يسكن اشبيلية

---

( ٨٦ ) ابن بسام : الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة ج ١ ق ١ ص ٢١٠ .

( ٨٧ ) سبق ان نشرت هذه الرسالة مع البحث الذي كتبه عن الصقالبة فى اسبانيا ( مدريد سنة ١٩٥٢ ) وفى نفس السنة نشر الدكتور عبد السلام هارون هذه الرسالة ايضا مع الرسائل التي تناولت الرد عليها بعد ذلك ( القاهرة ١٩٥٣ ) .

( ٨٨ ) ابن بسام : الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة ( القسم الثالث ) ورقة ٣ أ

خوفا من العرب فيها اذ انه كان متعاونا مع من فيها من المولدين وقد انتهى امره بان قتله العرب ورموا برأسه لعرب قرمونة المجاورة (٨٩) .

ولعل هذا التفسير يرد على دهشة البلوى ،الذى عاش بعد ذلك بقرنين ، من سكوت رجال ذلك العصر عن اساءات ذلك الفاسق الزنديق« ابن غرسية » فيقول : « والعجب من أهل ذلك الزمن كيف استقروا على هذه الفتن واقروا هذا المجترى على هذا الاجترا ، وما جاء به من الافترا ام كيف ابلغوه ريقه واوسعوا به طريقه ولم يهلكوا فريقه ! » (٩٠) .

من كل ما تقدم نرى ان هؤلاء الصقالبة ذوى الاصل الاوروبى ، قد لعبوا دورا سياسيا وحربيا وثقافيا هاما فى تاريخ اسبانيا الاسلامية .

## النورمانديون اوالفايكنج :

وهناك عنصر اوروبى آخر فرض نفسه على الاندلس بغاراته البحرية الجريئة المفاجئة خلال فترات متعددة من العصر الاموى مما كان له بعض الاثر فى تاريخ وحضارة الاندلس .

وقد ورد ذكر هذه العناصر الاوروبية فى المصادر العربية باسم الاردمانيون والمجوس . وواضح من التسمية الاولى انها تحريف للكلمة الانجليزية Norsemen او الاسبانية Normandos وهى تعنى اهل الشمال اى سكان الدول الاسكندنافية .

اما تسميتهم بالمجوس ، فلانهم كانوا يشعلون النار فى كل مكان يحلون فيه بل كانوا ايضا يحرقون جثث الموتى من زعمائهم بسفنهم ، فظن العرب انهم يعبدون النار كالزرادشتية . كذلك اطلق عليهم اسم الفايكنج ، وهى مشتقة من الكلمة النرويجية فيك Vik التى تعنى ساكن الخليج ، لهذا اطلقوها على سكان شبه جزيرة اسكنديناوة ، لكثرة خلجانها ، وان كانت قد وردت فى المعاجم الاسبانية كلمة Vikingos بمعنى المحاربين .

واصل هذا الشعب جرمانى او تيوتنى ، وينقسم الى ثلاث مجموعات :

السويديون ، والنرويجيون ، والدانمركيون (٩١) .

والمجموعة الاخيرة اى الدانمركية هى التى هاجمت سواحل المسلمين فى الاندلس والمغرب ايضا . وكانت بداية هذه الغارات فى سنة ٢٣٠هـ ( ٨٤٤م ) فى عهد الامير عبد الرحمن الثانى أو الاوسط ، عندما هاجمت سواحل الاندلس الغربية اساطيل النورمان بتحركاتها السريعة الخاطفة واسهمها النارية واشرعتها السوداء التى شبهها بعض المعاصرين بالطير الجون أى السود (٩٢) .

---

( ٨٩ ) العذرى : نفس المرجع ١٠٤

( ٩٠ ) البلوى : كتاب الف باء جـ ١ ص ١٥٣ .

( ٩١ ) راجع ( سعيد عاشور : اوروبا فى العصور الوسطى جـ ١ ص ٢١٠ ) وكذلك ( حسين مؤنس : غارات النورمانديين على الاندلس ، مجلة الجمعية التاريخية المصرية العدد الاول سنة ١٩٤٩ ) .

( ٩٢ ) ابن عذارى : البيان المغرب جـ ٢ ص ١٣٠

ولم تكن غارات النورمانديين مركـــزة فى مجموعة واحدة ذات قيادة موحدة ، بـــل كانت فى مجموعات متعددة وفى أماكن مختلفة. ولعل هذا هو السبب فى اختلاف الروايات الاسلامية التى دونت أخبار غاراتهم .

كذلك عرف عن النورمانديين انهم كانـوا يتحاشون الاماكن المحصنة ويهاجمون السواحل المكشوفة التى لا تعترض عمليات سلبهم ونهبهم. وكانت ارياف الاندلس الغربية المطلة على المحيط الاطلسى من هذا النوع الاخير . ولهذا لم يجد هؤلاء الشماليون صعوبة فى اختراق نهر الوادى الكبير من مصبه والصعود فيه بسفنهم ثم احتلال مدينة اشبيلية مدة ايام عاثوا خلالها قتلا ونهبا وتخريبا سنة ٢٣٠ هـ على عهد عبد الرحمـن الاوسط .

ولما كان معظم الاسطول الاندلسي مرابطا على الساحل الشرقى المطل على البحر المتوسط فقد اعتمد الاندلسيون فى مقاومة هذا الخطـر على جيوشهم البرية. فاخذوا يبثون لهم السرايا ويضعون الكمائن التى حالت بينهم وبين العودة الى مراكبهم ، ويقذفونهم بالمجانيق من جنبى نهر الوادى الكبير . غير ان انسحاب النورمانديين من اشبيلية لم يتم الا بعد وصــــول وحدات الاســطول الاندلسى الـى مكـان المعـركـة اذ يقول العذرى : « ثم هبطت للامام عبد الرحمن ابن الحكم خمسة عشر مركبا بالمقاتلة والعدة ، فنزلوا اشبيلية ، فلما احس المجوس بها لحقوا بلبله Niebla وقد انتهت هذه الغارة بانهزام النورمانديين عند طليطلة Tejada بين اشـــبيلية ولبلة ، وانسحابهم عن الاندلس .

على ان المهم هنا هو ان عددا كبيرا مـن هؤلاء الفايكنج لم يتمكنوا من اللحاق باخـوانهم اثناء انسحابهم فوقعوا اسرى فى أيدى المسلمين الذين خيروهم بين ترك الوثنية واعتناق الاسلام او القتل ، فقبلوا الاسـلام واختلطـوا بالاهالـى وتكونت منهم جاليات نورماندية بنواحى اشبيلية فى غرب الاندلس حيث عملوا بتربية المـواشى وصناعة المنتجات الالبانية التى اشتهرت بهــا بلاد الدانمرك حتى اليوم .

على ان فضل النورمانديين لا يقتصر فقط على ادخال مثل هذه الصناعـات الشماليـة فى الاندلس بل يرجع اليهم الفضل فى تنبيه الاذهان الى ضرورة اتخاذ اجراءات دفاعية امنية ضد اى هجوم مفاجىء يقع على الاندلس من ناحيــة البحر . ولهذا اقام الامير عبد الرحمن الثانى بعدة اعمال هامة فى هذا السبيل : مثال ذلك انه احاط اشبيلية باسوار حجرية عالية ، كما بنى فى مينائها دار صناعة لبناء السفن الحربية وزودها برجال البحر المدربين وقوارير النفط او الحراقات التى تقذف على سفن العدو (٩٣) والاشارة الى استخدام النفط هنا تجعلنا نعتقد أن المسلمين فى ذلك الوقت توصلوا الى استخدام النار الاغريقية التى حرص البيزنطيون على الاحتفاظ بسريـة تركيبها منذ ان اكتشفوها . وقد يؤيد ذلك انه قبيل هذا الوقت بسنوات قليلة استخدم الاغالبة

---

( ٩٣ ) ابن القوطية : تاريخ افتتاح الاندلس ٦٧ .

لاول مرة في اساطيلهم سفنا تقذف بلهب النفط تعرف بالحراقات وذلك ردا على النار الاغريقية التي استخدمها البيزنطيون (٩٤) .

وكيفما كان الامر ، فان تلك المجهودات الكبيرة التي بذلها الامير عبد الرحمن في تقوية اسطوله وتحصين سواحله ، قد استمرت واينعت في عهد ولده الامير محمد الاول ( ٢٣٨ ــ ٢٧٣ هـ) الذي انشأ بدوره سبعمائة غراب وبلغ جيشه مائة الف فارس وحينما عاود النورمانديون هجومهم في عهده على السواحل الاندلسية سنة ٢٤٥ هـ ( ٨٥٩ م ) استطاع الاسطول الاندلسي ان يردهم على اعقابهم بعد ان كبدهم خسائر فادحة واسر منهم ومن سفنهم عددا كبيرا . وقد اورد كل من العذرى وابن حيان وصفا مفصلا لهذه العمليات البحرية التي دارت بين الفريقين (٩٥) .

وفي عهد الخليفه عبد الرحمن الناصر ( ٣٠٠ ــ ٣٥٠ هـ ) اشتد الخطر النورماندى على الاندلس، خصوصا بعد ان بدأ يتخذ طابعا مستقرا ثابتا نتيجة لاتخاذهم قاعدة لهم بالقرب من ثغور الاندلس الشمالية وسواحلها الغربية ، واعنى بذلك ولاية نورمانديا Normandie في غرب فرنسا . وتاريخ هذه القاعدة النورماندية يرجع الى سنة ٣٠٠هـ ( ٩١٢م ) اثناء المنازعات التي قامت بين افراد الاسرة الكارولنجية . فيروى ان ملك فرنسا شارل الثالث الملقب بالساذج Simple قطع الزعيم النورماندى رولون Rollon هذه المقاطعة التي عرفت باسم نورمانديا . ولم يلبث هذا الزعيم ان اعتنق المسيحية وتسمى باسم روبرت .

وقد شكلت هذه الولاية النورماندية خطرا كبيرا على الاندلس عن طريق الحملات البحرية التي كانت تخرج من موانيها وتغير جنوبا على السواحل الاندلسية الغربية ، كذلك عن طريق حملاتها البرية التي كانت تعبر جنوب فرنسا ثم تغير على الثغور الاندلسية الشمالية . والمتواتر في الكتب ان هذه الحملات النورماندية البرية على شمال الاندلس قد بدات بعد ذلك في عصر ملوك الطوائف في القرن الخامس الهجرى ، حينما استولى النورمانديون على القلعة الاسلامية بربشتر Barbastro شمالي سرقسطة سنة ٤٥٦ هـ ( ١٠٦٤ م ) غير انه يبدو بوضوح من كلام العذرى ان هذه الغارات النورماندية على الثغر الاعلى سرقسطة وبربشتر ترجع قبل ذلك الى الخليفه عبد الرحمن الناصر ٣٣٠ (٩٤٢م) (٩٦) .

ثم تولى الخليفة الحكم المستنصر ( ٣٥٠ ــ ٣٦٦م ) وخطر الغزو النورماندى مازال يهدد الاندلس بقيادة دوق ولاية نورمانديا ريكاردو الاول حفيد دولون . غير ان الخليفة المستنصر

---

( ٩٤ ) من المحتمل ان يكون البيزنطيون توصلوا الى استخدام النار الافريقية سنة ٥١٦ م ، ثم ادخلوا عليها تحسينات جديدة على يد رجل يدعى كالينيكوس ، وهوسوري مقيم في القسطنطينية ، وقد استخدم هذا التركيب الجديد لاول مرة اثناء حصار الاسطول العربي للعاصمة البيزنطية سنة ٦٠ هـ ( ٦٨٠م ) في عهد يزيد بن معاوية . وقد نتج من استعماله انسحاب الاسطول العربي عن المدينة .راجع ( ارشيبالد لويس : القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط ، ترجمة : احمد محمد عيسى ، ص ٢١٤ ).

( ٩٥ ) راجع ( احمد مختار العبادي : دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ص ٢٦٥ وما بعدها ) .

( ٩٦ ) العذرى : نفس المرجع ص ٧٢ ــ ٧٣ تحقيق عبد العزيز الاهواني .

كان له بالمرصاد ، وعلى اتم استعداد للقائه وتتبع اخباره قبل وصوله . فيروى ابن حيان ان الخليفة الحكم المستنصر كان يرسل جواسيسه الى مدينة شنت ياقب Santiago فى جليقية ( شمال غرب اسبانيا ) لامتحان اخبار المجوس . كما انه فى الوقت نفسه تحالف مع بعض الحكام الاسبان فى غرب جليقية ليكون له عينا على النورمانديين ويمده باخبارهم وتحركاتهم فى الوقت المناسب . ( ٩٧ )

كذلك يعطينا ابن عذارى نصا هاما يدل على مدى تأثر الاندلسيين بالفن البحرى النورماندى المتقدم ، اذ يقول بان الخليفة المستنصر امر بصنع مراكب على هيئة مراكب المجوس ووضعها فى الوادى الكبير تمهيدا لقتالهم بها على نفس طريقتهم . وقد اطلق الاندلسيون اسم القراقر على مراكب المجوس وقالوا انها مراكب عظام تجرى الى امامها والى خلفها بقلوع سوداء مربعة وتحتوى كل منها على ثمانين محاربا (٩٨) — وليس ببعيد ان يكون المولدون النورمانديون المقيمون باشبيلية ونواحيها قد ساهموا بخبرتهم فى بناء هذه السفن الجديدة .

والى جانب هذا حرص الخليفة المستنصر على ارسال الصوائف البرية والبحرية الى الساحل الغربى فى صيف كل عام حيث كانت تتجول برا وبحرا برسم جهاد المجوس وتتبع اخبارهم فى تلك النواحي التي اعتادوا الظهور فيها . وكان يقود هذه العمليات فى البر والبحر قواد مهرة مثل الوزير القائد غالب بن عبد الرحمن ، وامير البحر عبد الرحمن بن الرماحس ، وصاحب الخيل زياد بن افلح وغيرهم .

وامام هذه اليقظة وهذا الاستعداد الذى ارتقى الى المستوى الحربى المطلوب لم يتمكن النورمانديون من احراز اى نجاح فى جميع غاراتهم البحرية التي شنوها على الاندلس فى عهده بغية تثبيت اقدامهم فى اسبانيا كما فعلوا فى كثير من البلاد الاوربية الاخرى مثل فرنسا وانجلترا وايطاليا . وهذا راجع منذ البداية الى السياسة البحرية التي رسمها عبد الرحمن الاوسط وسار على منوالها ابناؤه واحفاده من بعده .

وهكذا نرى مما تقدم ان غارات هؤلاء الاوروبيين الشماليين على الاندلس قد تركت فيها اثارا بعيدة المدى فى مختلف النواحي الحربية والاقتصادية والاجتماعية بل والادبية ايضا ، اذ ظل صداها مسموعا فى الادب الاندلسى الى وقت متأخر .

• • •

---

( ٩٧ ) ابن حيان : المقتبس ، القسم الخاص بالحكم المستنصر ص ٩٣ ، ٢٥٤ ، تحقيق عبد الرحمن حجى ( بيروت ١٩٦٥ ) .

( ٩٨ ) ابن عذارى : البيان المغرب جـ ٢ ص ٢٥٦ وكذلك :
Dozy : Recherches II p. XCI, 288

## رابعا : العلاقات الدبلوماسية مع ملوك اوروبا واثارها :

### ١ ـ مع الدولة البيزنطية :

اذا تركنا مؤقتا الغرب الاوروبي اللاتيني واتجهنا الى الشرق الاوروبي البيزنطي الهلنستي (٩٩) ، نجد علاقات سياسية جديدةتقوم لاول مرة بين قرطبة والقسطنطينية وتستمر طوال القرنين الثالث والرابع من الهجرة( ٩ ، ١٠ م ) ولا شك ان هذه السياسة الودية التقربية بين بيزنطة والاندلس ، ان دلت على شيء فانما تدل على المكانة الممتازة التي حظيت بها اسبانا الاسلامية فى اوربا المسيحية ، كما تدل ضمنا على ان كلا من العالمين الاسلامي والمسيحي، قد بدأ يخرج عن تقاليده القديمة تحت تاثير مصالحه الخاصة التي اصبحت هي المتحكمة في سياسته وليست الاعتبارات الدينية كما كان الحال من قبل .

وتبدأ هذه العلاقات بمبادرة الامبراطور ينوفيل حينما ارسل سفارة الى عاهل الاندلس عبد الرحمن الثاني سنة ٢٢٥ هـ ( ٨٤٠ م ) .وكان على رأس تلك السفارة رجل يوناني يجيد اللغة العربية اسمه قرطيوس . كما ارسل معه هدايا فاخرة ورسالة يخطب فيها وده ويساله عقد تحالف معه ضد العباسيين الذين قضوا على ملك اجداده الامويين بالمشرق . كما يطلب ايضا مساعدته ضد الاغالبة فى صقلية وضد الربضيين فى جزيرة كريت .

ولقد استقبل عبد الرحمن الرسل استقبالا فخما ، وقبل الهدايا البيزنطية ورد عليها بمثلها ، كما اوفد سفارة مماثلة الى الامبراطور البيزنطي برئاسة الشاعر يحيى الغزال وكان رجلا طويلا عريضا وسيم الوجه موفور النشاط ولهذا لقب بالغزال.وقد مدحه الامير عبد الرحمن بقوله : « جاء الغزال بحسنه وجماله » . وربما كانت هذه الصفات هي التي جعلت عبد الرحمن يختاره للسفارة بينه وبين الملوك كي يحسن وقعه على النفوس ، ولما وصلت السفارة الاندلسية الى القسطنطينية صحبه السفير البيزنطي عن طريق البحر ، استقبلها الامبراطور البزنطي تيوفيل بالحفاوة والترحاب وتسلم منها هدية العاهل الاندلسي ورسالته التى يرد فيها على خطابه .

والرسالة اوردها ابن حيان فى كتاب المقتبس وهي رسالة طويلة فى مجموعها وعباراتها مصسولة جميلة ، ولكننا لا نخرج منها بشيء ايجابي فعال ، بمعنى ان عبد الرحمن فى هذه الرسالة ، لم ياخذ على نفسه اى تعهد حربي يقوم به ضد اعدائه سواء فى الحاضر او المستقبل، فهم الامبراطور سخطه على العباسيين ويرجو من الله أن يقطع دابرهم . وكذلك الربضيون فى كريت فهو يتبرأ منهم لانهم خرجوا عن طاعته ويترك للامبراطور حرية معاقبتهم . اما الاغالبة فهو يعتذر عن محاربتهم لانهم يجاهدون فى سبيل نصرة الاسلام .

---

( ٩٩ ) الامبراطورية البيزنطية بدات فيها اللغة اللاتينية كلغة رسمية منذ تاسيس القسطنطينية فى القرن الرابع حتى القرن السادس . وفى خلال هذه المدة اخذت اللغة اليونانية تزداد انتشارا على حساب اللغة اللاتينية بحيث لم يات القرن السابع الميلادى حتى اعلنت اللغة اليونانية انها اللغة الرسمية فى البلاد .

وبعد أن ادت السفارة الاندلسية مهمتهاعادت الى قرطبة عن طريق البحر ايضا . وقد دون يحيى الغزال مشاهداته فى العاصمة البيزنطية ، واحاديثه مع الامبراطورة بتودورا وولى العهد ميشيل .. الخ ، وقد نقل ابن حيان هذاالوصف فى كتابه المقتبس (١٠٠) .

وتعتبر هذه العلاقات الدبلوماسية التي قامت لاول مرة بين قرطبة والقسطنطينية ، بداية لسلسلة من الاتصالات والسفارات التي تبودلت بعد ذلك بين الخليفة عبد الرحمن الناصر ، والامبراطور قسطنطين السابع ، وبين الخليفة الحكم المستنصر وينقفور فوكاس ، وبين الحاجب المنصور ابى عامر والامبراطور بازيل الثانى ( ٩٧٦ ـ ١٠٢٥ م ) الذى يعتبر عصره الطويل من ازهر عصور هذه الاسرة المقدونية الحاكمة (١٠١) .

على ان موضع الاهمية هو ان هذا الاتصال السياسى قد صحبه ايضا اتصال حضارى فالسفارة التي ارسلها قسطنطين السابع الى خليفة الاندلس عبد الرحمن الناصر ٣٣٧ هـ ( ٩٤٨ م ) حملت معها من جملة الهدايا نسخة خطية من الكتاب اليونانى المشهور : « الادوية المفردة » الملقب بكتاب الحشائش والذى الفه ديوسقوريدس Dioscorides وهو طبيب وعشاب يونانى عاش فى القرن الاول الميلادى وولد فى بلدة عين زربة قرب طرسوس جنوب آسيا الصغرى ولهذا تسمى فى الكتب الاوربية Dioscorides Anzarbio .

وهذا الكتاب سبق ان ترجم الى العربية قبل ذلك الوقت بنحو قرن من الزمان فى مدينة بغداد على عهد الخليفة المتوكل العباسى ( ٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ ) . غير ان المترجم له واسمه اصطفى بن باسيل ، لم يترجم الى العربية سوى جزء من اسماء الادوية لعدم معرفته بما يقابل اليونانية فيها . ولهذا ظلت اسماء باقى العقاقير الطبية على صورتها اليونانية بحروف عربية .

وهنا يأتى دور الاندلس فى سد هذا النقص وترجمة المزيد من اسماء هذه الادوية والنباتات الطبية من اليونانية الى العربية . فيروى المؤرخون ان الخليفة عبد الرحمن الناصر عندما تسلم نسخة هذا الكتاب سنة ٣٣٧ هـ شكل لجنة علمية لترجمته الى العربية ، وكان من بين اعضاء تلك اللجنة : طبيبه اليهودى المعروف حسداى بن شبروط ومحمد النباتى ، وعبد الرحمن بن الهيثم ، وابو عبدالله الصقلى ، الذى كان يجيد اليونانية وله المام بتركيب العقاقير . كذلك بعث الخليفة الناصر الى صديقه قسطنطين السابع كى يرسل اليه خبيرا يونانيا فى هذا العمل ، فارسل اليه سنة ٣٤٠ هـ الراهب نيقولا الذى ساهم بدور فعال فى انجاز هذا العمل العلمى الكبير .

ولقد اثار ظهور هذه الترجمة الكاملة لكتاب ديوسقوريدس فى الاندلس موجة من الحماس بين الاندلسيين الذين اقبلوا على دراسة الطب والنباتات الطبية متخذين من هذا الكتاب مصدرا رئيسيا لهم .

---

( ١٠٠ ) ابن حيان : المقتبس ، القسم الخاص بعبدالرحمن الاوسط ، تحقيق محمود مكي .

( ١٠١ ) ابن عذارى : البيان المغرب هـ ٢ ص ٢١٢ ـ ٢١٥ ، المقرى : نفح الطيب جـ ١ ص ٢٢٤

ومن بين العلماء الذين برزوا في هذا الميدان : عبد الرحمن بن الهيثم ، طبيب المنصور ابن ابي عامر ، الذي كتب عدة كتب عن **الادوية المفردة** . كذلك نذكر العالم النباتي سليمان بن حسان بن جليجل الذى كان طبيبا للخليفة هشام المؤيد وله شروح مفيدة على كتاب ديوسقوريدس فسر فيها مضمون اسماء بعض الادوية المفردة وصفاتها . وبالمثل يقال عن الطبيب ابي المطرف عبد الرحمن بن وافد اللخمي المسمى اللاتين Eben Guefilh ( ت ٤٦٦ هـ ) الذي كان وزيرا وطبيبا لابن ذي النون صاحب طليطلة .وقد اطلع على كتب جالنيوس وديوسقوريدس وكتب مؤلفا ضخما عن الادوية المفردة استغرق في تأليفه عشرين سنة وضمنه خلاصة تجاربه التي تقوم على مبدأ : « عدم التداوي بالادوية ما امكن التداوي بالاغذية ، واذا دعت الضرورة الى الادوية فلا يرى التداوي بمركبها ما وصل التداوي بمفردها . » (١٠٢) كذلك نذكر اعظم علماء النبات في عصره وهو ضياء الدين بن البيطار المالقي الاشبيلي ( ت ٦٤٦هـ/١٢٤٨م ) صاحب كتاب « الجامع لمفردات الاغذية والادوية (١٠٣) » وقد وصفه تلميذه الدمشقي ابن ابي اصيبعة (ت ٦٦٨هـ) عندما لقيه اول مرة بدمشق بقوله : فكنت اجد من غزارة علمه ودرايته شيئا كثيرا ، وكان لا يذكر دواء في جوابه لمن يسأله الا ويعين في اي مكان هو من كتب ديوسقوريدس وجالينوس ، وفي اي عدد هو في الادوية المذكورة في تلك المقالة . وكان ثقة فيما ينقله للجميع . سافر ممثلا لبلينوس وغيره من الحكماء الى بلاد الافارقة والشرق واقصى بلاد الروم . واخذ فن النبات عن جماعة حكماء مشهورين ، وكان ذكيا فطنا ، وكان بمصر رئيسا على الحكماء وساير المشابين ثم خدم الملك الكامل الايوبي وجعله عنده مقدما في دمشق حيث مات سنة ٦٤٦هـ » . (١٠٤)

هذا وينص ابن البيطار نفسه في مقدمة كتابه السالف الذكر على مصادره التي نقل منها بقوله : « واستوعبت فيه جميع ما في الخمس مقالات من كتاب الافضل ديسقوريدس بنصه ، وكذلك فعلت ايضا بجميع ما أورده الفاضل جالينوس في الست مقالات من مفرداته بنصه ، ثم الحقت بقولهما من اقوال المحدثين في الادوية النباتية والمعدنية ما لم يذكراه ، ووصفت عن ثقاة المحدثين وعلماء النبات من ما لم يصفاه ، واسندت ــ في جميع ذلك ــ الاقوال الى قائلها . » (١٠٥)

واذا كانت السفارات التي تبودلت بين الخليفة عبد الرحمن الناصر والامبراطور قسطنطين السابع قد نتج عنها هذا اللقاء الحضاري المثمر الذي اسفر عن ترجمة كتاب ديسقوريدس الى العربية واقبال الاندلسيين على دراسته وشرحه مع اضافات علمية جديدة في مجال الطب والصيدلة طوال القرون التالية ، فان السفارات التي تبودلت بين البلدين في عهد ولده الحكم المستنصر ( ٣٥٠ ــ ٣٣٦هـ ) قد تمخضت عنها آثار فنية معمارية لها قيمتها . اذ يؤثر عن هذا

---

( ١٠٢ ) تراث الاسلام ، القسم الثالث ص ١٢٢ حاشية ( عالم المعرفة ، الكويت ١٩٧٨ ) .

( ١٠٣ ) طبع في بولاق في اربع مجلدات سنة ١٨٧٤ وترجمة الى الفرنسية لكليرك .

( ١٠٤ ) ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء جـ ٢ ص ١٢٣ ، بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٤٧٩ .

( ١٠٥ ) ابن البيطار كتاب الجامع لمفردات الاغذية والادوية : المقدمة ، بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٤٨٠

الخليفة الاندلسي انه طلب من العاهل البيزنطي نيقور فوكاس ان يرسل اليه خبيرا في صنع الفسيفساء كي يعمل على تزيين الزيادة المعمارية التي كان يزمع القيام بها في المسجد الاموي بقرطبة . هذا الى جانب اعمدة الرخام التي سبق ان ساهمت بها القسطنطينية في بناء مدينة الزهرا على عهد والده وعددها مائة واربعون سارية (١٠٦) .

وكل هذا يدل بالطبع على تأثير اساتذة الفن البيزنطي في بعض مباني العاصمة الاموية .

**والواقع ان علوم اليونان واسماء ابطالها كانت معروفة ومألوفة بين الاندلسيين** : فالشاعر الزجال سعد بن عبد ربه ( ت ٣٤١ هـ ) ابن عم صاحب العقد الفريد كان معينا بكتابات الاغريق وعلوم الاوائل ( ١٠٧ ) . ويشير ابن الخطيب الى ان حكم اليونان كانت تدرس في الاندلس ولا سيما لابناء الطبقة الراقية من الملوك والامراء ، وضرب مثالا على ذلك بالامير اسماعيل بن الاحمر الذي كان يدرس هذه المادة على مملوك مسيحي الاصل اسمه عباد ، كذلك نجد ان بعض الاندلسيين تسمى باسم اخيل بطل حروب طروادة في الملاحم الاغريقية مثل عياش بن اخيل صاحب شرطة القائد العربي موسى بن نصير ، (١٠٨) ومثل الشاعر ابي القاسم اخيل بن ادريس الذي عاش بمدينة رندة Ronda على عهد الموحدين (١٠٩) . بل انهم اطلقوا هذا الاسم على بعض قطع اسطولهم البحري وقد اشار بذلك المؤرخ الاسباني المعاصر لويث دي ايالا عند قوله بان ملك قشتالة الفونسو الحادي عشر ، استطاع اثناء حصاره للمسلمين في مدينة الجزيرة الخضراء سنة ٧٤٣ هـ (١٣٤٢م) ان يستولي على سفينة حربية غرناطية كبيرة من الطراز اليوناني القديم تسمى Oxel ( ١١٠ ) . واعتقد ان هذه التسمية تحريف للكلمة العربية اخيل لاسيما وان حرف الاكس في الاسبانية القديمة كان بمثابة الخاء في الاسبانية الحديثة . فضلا عن انه يمثل ايضا حرف الخاء في اللغة اليونانية ، وكل هذا يدل على مدى تأثير الثقافة الاغريقية في حضارة الاندلس .

**٢ ـ العلاقات الدبلوماسية مع ملوك الفرنجة في غرب اوروبا :**

ان سياسة التقريب التي سلكتها الدولة الاموية في الاندلس نحو بيزنطة ، كانت تصاحبها سياسة عدائية نحو جيرانها الكارولنجيين في فرنسا والمانيا ، اذ لم ينس الاندلسيون صراعهم الطويل مع هؤلاء الفرنجة ايام شارل مارتل وابنه بيبين وحفيده شرلمان ( قادلة ) الذى حاول غزو الاندلس في حملته الفاشلة على عهد الامير عبد الرحمن الداخل صقر قريش ، ثم جاء ولده لويس التقى ١٩٨ ـ ٢٢٥ = ٨١٤ ـ ٨٤٠ م ؛ فسار على سياسة آبائه العدائية نحو الاندلس وبسط حمايته على برشلونة والجزر الشرقية ( البليار ) القريبة منها . ورأى الامير عبد الرحمن

---

( ١٠٧ ) بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ١٥٦ .

( ١٠٨ ) ابن قتيبة : الامامة والسياسة جـ ٢ ص ٨

( ١٠٩ ) المقرى : نفح الطيب جـ ٥ ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤

( ١١٠ ) انظر : Lopez de Ayala : Cronicas de los Reyes de Castilla tomo I, p.280 (Madrid 1779).

الاوسط ( ٢٠٦ ـ ٢٣٨ هـ = ٨٢٢ ـ ٨٥٢ م) انالبحر هو الميدان المناسب الذي يستطيع ان يعلو فيه على خصومه الفرنجة ، اذ كان يعلم ان قوتهمالحقيقية تعتمد اساسا على قواتهم البرية ، ولهذا قام عبد الرحمن بحشد اساطيله على طـــولالسواحل الشرقية ، ثم اخذ يشن الغارات على سواحل جنوب فرنسا وعلى جزر البليار حتىقضى على قواعد المقاومة فيها مثل مرسيليا وادل وما حولهما كما سارعت جزر البليار باعـــلانولائها وتبعيتها لحكومة قرطبة سنـة ٢٣٤ هـ (٨٤٨م ) بل لم يلبث احد كبار قادة الملك الفرنسيلويس التقى ان اعلن العصيان ضده وتحالف مع الامير عبد الرحمن وهو القائد جيوم بن برنارد ابنجيوم دوق تولوز الذي يقول فيه ابن حيان :

« وفيها ( ٢٣٢هـ ) استامن غليالم بن برناطبن غليالم ، احد عظام قوامس افرنجة على الامير عبد الرحمن بقرطبة ، فاكرمه واحسن اليه والىاصحابه ، وصرفه معهم الى الثغر لمقاورة الملـك لذريق بن قادلة بن بيين ( لويس بن شرلمان بنبيين ) صاحب الفرنجة ، فالخن العدو ، واقام بمكانه ظاهرا على من انقض عليهم من امته مدة ،وكتبه الى الامير متصلة » (١١١) .

وفي خلال هذه العمليات الحربية ، توفيلويس التقى Louis le Pieux وخلفه ابنه شارل الاصلع Charles le Chauve ( ٢٢٨ ـ ٢٦٤ = ٨٤٥ ـ ٨٧٧ م ) ويعرف في المصادر الاندلسية باسم قادلة او قادلوش .

ويبدو ان ملك فرنسا الجديد راى انه منالخير له ولبلده ان ينهي حالة الحرب مع جيرانه الاقوياء في اسبانيا . اذ يشير ابن حيان الـــىسفارة ارسلها قادلوش هذا الى عاهل الاندلس عبد الرحمن الاوسط لاقرار السلام بين البلدين ،ولما توفي عبد الرحمن وخلفه ابنه محمد ( ٢٣٨ ـ ٢٧٣ هـ ) ( ٨٥٢ = ٨٨٦م ) حرص شارل الاصلععلى مسالمته وكسب وده واتحافه بالهدايا ، وفي هذا يقول ابن حيان : ( وذكر احمر بن محمـدالرازي ان حال الامير محمد كانت لدى المجاورين له من ملوك الطواغيت بأرض الاندلس نهايــة فيالتعظيم له والهيبة والتماس السلم منه في اغلب احوالهم بالالطاف والمهاداة ، وكان اكلفهم بذلكطاغوتهم قولش صاحب الافرنجة الجبار المستنصر في دين المكانية ، وكان اعظم ملوك الافرنجة ملكاوافخمهم امرا وابعدهم صيتا (١١٢) .

على ان هذا السلام لم يلبث ان انفرط عقدهبعد موتصاحبيه محمد وقارلش او شارل الاصلع، وعادت الملاقات تسوء من جديد بين البلديـنولا سيما في عهد كل من ملك الافرنجة وامبراطور الدولة الرومانية المقدسة : اوتو الكبير او الاول Otto I ( هوتو في المصادر العربية ) ( ٣٢٦ ـ ٣٦٣ هـ = ٩٣٨ ـ ٩٧٣ م ) وخليفــة الاندلسعبد الرحمن الناصر ( ٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ = ٩١٢ ـ ٩٦١ م ) . ولعل السبب الرئيسي في ذلك يرجعالى الغارات البحرية التي كان يشنها المجاهدون الاندلسيون على سواحل فرنسا وايطاليا . وعلىالرغم من ان نشاط هذه الجماعات البحرية كان من باب اعمال القرصنة الحرة التي كانت شائعةبين المسلمين والمسيحيين علـى السواء ، فـان الامبراطور اوتو اعتبر عبد الرحمنالناصرمسؤولاعن هذه الاعمال التي تهدد سواحل بلاده وطرق

---

( ١١١ ) ابن حيان : المقتبس ، تحقيق محمود مكي،ص ٣ وما يتبعها من حواشي .

( ١١٢ ) ابن حيان : نفس المرجع ص ١٣٠.

مواصلاته ، ولهذا بعث اليه برسالة شديدة اللهجة يطلب منه فيها وضع حد لهذه الاعمال . وقد رد عليه الخليفة الاموي برسالة شديدة مماثلة سنة ٣٣٩هـ ( ٩٥٠م ) وبعد اعوام قلبلة عاد الامبراطور اوتو الاول وبعث برسالة اخرى الى الخليفة الناصر على يد راهب يدعى جان دي جورز Gorze (١١٣) . فلما وصل الراهب الى قرطبة ، احسن استقباله ، وانزل فى قصر بقرطبة بجوار احدى الكنائس كي يتسنى له ممارسة شعائره الدينية .

وطبقا للتقاليد المتبعة فى مثل هذه الحالات احيط الخليفة علما بمضمون الرسالة قبل تقديمها اليه رسميا ، ووجد الخليفة انها تتضمن كلاما فيه نيل من الرسول ( صلعم ) ولهذا رفض تسلمها ، وطلب مقابلة الراهب بالهدية التي بعثبها الامبراطور فقط دون الرسالة . ولكن الراهب اصر على تقديم الخطاب الذي معه للخليفة تنفيذا لتعليمات الامبراطور اوتو الاكبر .

واضطر الخليفة الناصر ازاء اصرار الراهب ان يرسل سفيرا من قبله الى اوتو لحل هذا المشكل ، واختار لهذه السفارة رجلا مستعربا يجيد العربية واللاتينية معا وهو ريموندو Recemundo الذي يسمى ايضا بن زيد ، اذ جرت عادة المستعربين فى قرطبة ان يتخذوا اسماء عربية الى جانب اسمائهم المسيحية . واتجه السفير الاندلسي الى مدينة فرانكفورت حيث استقبله الامبراطور اوتو واكرم وفادته واجابه الى كل ما اقترحه ، وارسل معه مرافقا ثم قفل السفير ومرافقه الى قرطبة فوصلاها سنة ٩٥٦م ، وبناء على تعليمات الامبراطور الجديدة ، تخلى الراهب عن عناده وتنازل عن استصحاب الرسالة واستقبله الخليفة الناصر فى احتفال كبير .

ومن الغريب ان المصادر العربية لا تذكر شيئا عن اخبار تلك السفارات التي تبودلت بين هذين العاهلين . ابن خلدون والمقرى اوردا عبارة مختصرة يذكران فيها ان ملك الافرنجة وراء جبال البرت ارسل رسولا وهدية الى الناصر ، اما المصادر الاوروبية فقد تحدثت عن تلك السفارات فى شيء من الاسهاب والتفصيل ( ١١٤ ) .

واستمرت هذه العلاقات السلمية قائمة بين البلدين حتى اواخر الدولة الاموية ، فنسمع عن سفارات ودية متبادلة بين الحاجب المنصور بن ابي عامر والامبراطور اوتو الثالث (٩٨٣ — ١٠٠٢م ) وكان هذا الامبراطور رجلا محبا للسلام مشجعا للعلوم ويجيد عدة لغات كالالمانية واللاتينية واليونانية . حاول ان يستعيد عظمة الامبراطورية الرومانية المقدسة كما كانت فى عهد شرلمان ولكنه فشل ومات كمدا سنة ٣٩٢ هـ ( ١٠٠٢ م ) اى فى نفس السنة التى مات فيها المنصور بن ابى عامر .

وتجدر الاشارة هنا الى ان هذه السفارات المتبادلة مع ملوك الفرنجة فى اوروبا او ملوك اسبانيا المسيحية ، كانت تواكبها ايضا اتصالات حضارية بين الجانبين . فالعلماء والرسل الذين سافروا الى تلك البلاد ، كانوا فى معظمهم من علماء اليهود او النصارى المستعربين الذين

---

( ١١٣ ) نسبة الى دير جورز الذي كان ينتمي اليه هذا الراهب بالقرب من مدينة متز .

( ١١٤ ) راجع كتابنا ( دراسات فى تاريخ المغرب والاندلس ص ١٤٣ )

يتقنون عدة لغات كاللاتينية والعبرية والعربية . وهذا مكنهم من نقل الفكر الاسلامي الى العقل الاوروبي ، كما مكنهم في الوقت نفسه من نقل بعض تراثهم اللاتيني أو العبرى الى اللغة العربية كالنحو العبرى ، وقوانين المجامع الكنسية الكاثوليكية مما افاد فقهاء المسلمين فى حوارهم مع أهل هاتين الملتين .

**من كل ما تقدم ، ومن واقع هذه العلاقات الدبلوماسية والحضارية مع الدول الاوروبية نرى ان الاندلس كانت تحتل مكانة ممتازة فى القارة الاوروبية شرقا وغربا ، وان الاسلام فى الاندلس افاد واستفاد بحكم وضعه الفريد كدولة اوروبية .**

• • •

**خامسا : فى الاحتفالات والاعياد :**

كانت الاعياد والاحتفالات فى الاندلس كثيرة ومتنوعة : فهناك اعياد دينية شاركت فيهـا الاندلس العالم الاسلامي كدولة اسلامية ، مثل عيدي الفطر والاضحى ، وعيد المولد النبوي ( ١٢ ربيع الاول ) وموسم عاشوراء فى العاشر من المحرم .

وهناك اعياد لها طابع ذاتي مستقل انفردت بها الاندلس بحكم البيئة المحلية والموقع الجغرافي الاوروبي الذي تميزت به . واول ما نلاحظه فى هذا الصدد هو ان يوم الاحد من كل اسبوع كان عطلة رسمية عند الاندلسيين ، وقد نص بذلك ابن حيان ( ت ٤٦٩ هـ ) فى ترجمته لكتاب الامير محمد الاموي ، المدعو قومس بن انتنيان « الذي كان نصرانيا ثم اعتنق الاسلام فى آخر حياته . اذ يقول :

« وكان اول من سن الكتاب السلطان واهل الخدمة تعطيل الخدمة فى يوم واحد من الاسبوع والتخلف من حضور قصره ، قومس بن انتنيان كاتب الرسائل للامير محمد بن عبد الرحمن ، وكان نصرانيا ، دعا الى ذلك لنسكه فيه ، فتبعه جميع الكتاب طلب الاستراحة من تعبهم والنظر فى امورهم ، فانتخبوا ذلك ، ومضى الى اليوم عليه » (١١٥) .

ثم تكررت الاشارة الى ذلك فى كتاب « الزهرات المنثورة فى نكت الاخبار المأثورة » للكاتب الغرناطي ابن سماك العاملي الذي عاش فى خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري ( ١٤م ) اذ جاء فى الزهرة الثلاثين فى معرض الحديث من اخبار المنصور بن ابي عامر : « اصبح المنصور صبيحة احد وكان يوم راحة الخدمة الذين اعفوا فيه من الخدمة فى مطر وابل غب ايام مثله فقال .. الى آخر الخبر » (١١٦) .

وهذا الخبر يؤكد ان التقليد الذي سنه قومس من انتنيان فى اتخاذ يوم الاحد عطلة

---

( ١١٥ ) ابن حيان : المقتبس ، تحقيق محمود مكي ص ١٣٨ والحاشية رقم ٢٩٨ ، ( بيروت ١٩٧٣ )

( ١١٦ ) يعد الدكتور محمود مكي هذا الكتاب للنشر في معهد الدراسات الاسلامية بمدريد . هذا وقد اورد المقرى هذا النص ايضا فى كتابه نفح الطيب جـ ١ ص ٤١٧ ( تحقيق احسان عباس )

رسمية في منتصف القرن الثالث الهجري (٩م )قد بقي جاريا طوال ايام المنصور ابن ابي عامر في اواخر القرن الرابع الهجري ( ١٠م ) بل ان قول ابن حيان : « ومضى الى اليوم عليه » دليل على ان التقليد ظل متبعا حتى ايامه هو على الاقل 'ي الى اواخر القرن الخامس الهجري (١١م ) .

كذلك شارك الاندلسيون اخوانهم المسيحيين في اعيادهم مثل عيد ميلاد السيد المسيح ورأس السنة الميلادية ( يناير ) وعيد العنصرة أو عيد سان اخوان الذي تحتفل به اسبانيا في ٢٤ يونيو ، وخميس ابريل او خميس العهد الذي يسبق عيد الفصح المسيحي بثلاثة ايام ، وقد اشار ابو بكر الطرطوشي الى أن الاندلسيين في هذه الاعياد يبتاعون الفواكه والحلوى من المجبنات والاسفنج كالعجم تماما واعتبر هذا من البدع »(١١٧)حقيقة أن أهل المشرق شاركوا اخوانهم المسيحيين في احتفالاتهم باعيادهم على اساس نظرة الاحترام ،التي يكنها المسلمون نحو السيد المسيح كما ورد في القرآن الكريم ، الا ان هذه المشاركة لم تبلغ مستوى المشاركة الروحية الجماعية التي كانت سائدة في الاندلس والتي ترجع الى الحياة المشتركة التي عاشها المسلمون والمسيحيون هناك جنبا الى جنب سنين طويلة .

وبالمثل يقال بالنسبة لعيد المولد النبوي الذي حرص الاندلسيون والمغاربة على الاحتفال بذكراه احتفالا كبيرا على الصعيدين الرسمي والشعبي بمواكب الشموع التي ما زالت متبعة الى اليوم بمدينة سلا بالمغرب . كما اهتموا بالكتابة حول هذه المناسبة الشريفة مثل كتاب « الدر المنظم في مولد النبي المعظم » . للشريف ابي القاسم العزفي السبتي ( ت ٦٧٧ هـ ) ، هذا في الوقت الذي كان فيه بعض علماء المشرق المتمسكين بالعادات الاسلامية الاولى ، ينظرون الى الاحتفال بمولد النبي على انه بدعة . ولعل اهتمام أهل المغرب والاندلس بالمولد النبوي راجع الى الشعور بالتحدي لانه يقابل اعياد الميلاد المسيحية . وكل هذا يفسر هذه الظاهرة الفريدة التي يمكن ان نسميها «بظاهرة المشاركة والتحدي» التي تميزت بها الاندلس كدولة اوروبية اسلامية .

وهناك ايضا الاعياد القومية مثل عيد العصير Alacir الذي كان يقام عند جني محصول العنب وعصره ، وهو المحصول الرئيسي في البلد، فكان الاهالي يغادرون ديارهم وينتقلون الى حقول الكروم حيث يقيمون عدة ايام لجمع المحصول في جو يسوده المرح والغناء والرقص ، وهي عادة مستمرة حتى اليوم في اسبانيا .

وينبغي ان نشير هنا الى حقيقة هامة اوردها المؤرخون الاندلسيون ، وهي خروج الرجال مع النساء مختلطين للتفرج في ايام الاعياد والاحتفالات ويذهبون الى ساحة المصلى حيث يقمن الخيام للتفرج لا للصلاة على حد قول الطرطوشي (١١٨) . ولقد ازدادت هذه الظاهرة الاجتماعية وضوحا في اواخر العصر الاسلامي بالاندلس ، اذ يقول ابن الخطيب في وصف استقبال سلطان غرناطة ابي الحجاج يوسف :« واختلط النساء بالرجال ، والتقى ارباب

---

( ١١٧ ) ابو بكر الطرطوشي : كتاب الحوادث والبدع، ١٤٠ – ١٤١

( ١١٨ ) ابو بكر الطرطوشي : كتاب الحوادث والبدع ١٤١ ، تحقيق محمد الطالبي .

الحجابريات الحجال ، فلم تفرق بين السلاح والعيون الملاح ، ولا بين حمر البنود وحمر الخدود » . وقوله في وصف نساء مدينة رندة :« يلبس نساؤها الموق » الخف او الحذاء « على الاملد المرموق ، ويسفرن عن الخد المشوق ، وينعشن قلب المشوق بالطيب المنشوق »(١١٩).

ويبدو من هذه النصوص وامثالها ، ان نساء الاندلس كن اكثر تحررا من نساء العالم الاسلامي في ذلك الوقت بحكم تأثير الجوار بالبلاد المسيحية بهم . وهناك شواهد اخرى كثيرة في هذا الصدد وردت في المصادر الاسبانية المسيحية ولا سيما في العصر الاسلامي المتأخر بالاندلس .

**ولقد جرت العادة ان يحتفل الاندلسيون باعيادهم ومواسمهم وانتصاراتهم وزواجهم واعذار ( ختان ) ابنائهم .. الخ ، بوسائل مختلفة اهمها :**

١ ــ الغناء والموسيقى والرقص

٢ ــ العاب الفروسية وسباق الخيل والحمام ومصارعة الوحوش وحفلات الصيد والقنص .

٣ ــ الاحتفالات الدينية التي تقام في المساجد والزوايا والرباطات والبيوت ، حيث كانت تتلى آيات بينات من الذكر الحكيم وينشد الشعراء القصائد المناسبة للمقام الى جانب الاناشيد والموشحات الدينية وحلقات الذكر التي كان يصاحبها العزف على بعض المزامير التي تسمى بالشبابة والبراعة . وفي آخر الليل تقدم الاطعمة والحلوى .

وهذه الاحتفالات في مجموعها تتشابه في مظهرها العام مع احتفالات اهل المشرق الاسلامي الا انها تختلف عنها في التفاصيل التي تتفق مع البيئة المحلية ، ويصعب في هذا المجال حصر هذه الفروقات ، ولكن يكفي ان نعطي منها نماذج اندلسية :

ففي حفلات الصيد مثلا ، اختصت الاندلس واسبانيا حتى اليوم بصيد الخنزير الجبلي وبالحيوان المعروف عندهم باسم اللبو .

وهو اكبر من الذئب بقليل وقد تسمى بعدد كبير من مسلمي ومسيحيي اسبانيا .

وفي مصارعة الوحوش نجد اهتماما في الاندلس بمصارعة الثيران سواء اكانت بين الثور والاسد او الثور والكلب او الثور والانسان .

والواقع ان النصوص التي لدينا عن هذه المصارعة ترجع الى العصر الاندلسي المتأخر فهناك اشارة الى اهتمام الخليفة الموحدي ابي يعقوب يوسف الثاني الملقب بالمستنصر ، بترويض الابقار التي كان يستوردها من اسبانيا ، وان حياة هذا الخليفة انتهت بين ثيرانه اذ طعنته بقرة شرود في صدره فقتلته في حينه سنة ٦٣٠هـ ( ١٢٣٢م ) ثم يأتي بعد ذلك كل من الوزيرين الغرناطيين ابن

---

( ١١٩ ) راجع كتابنا ( مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في المغرب والاندلس ص ١٠ ، ٩٦) . ( جامعة الاسكندرية ١٩٥٨ ) .

الخطيب وتلميذه شاعر الحمراء عبدالله بن زمرك في القرن الثامن الهجري(١٤م) فيعطياننا معلومات هامة عن هذه المصارعة من خلال ماكتباه من نظم ونثر، والواقع ان ما اورده هذان الوزيران عن هـذه المصارعة لم يرد في الموسوعة الاسبانية الكبرى للثيران التي كتبها خوسيه ماريا قوسيو . ( ١٢٠ ) اذ ان مؤلف هذه الموسوعة يرى ان مصارعة الثيران في اسبانيا بدأت في اسبانيا بعد انتهاء الحكـم الاسلامي فيها ، اي في القرن السادس عشـر الميلادي ، وانها كانت منتشرة بين المنوريسكيين اي أهالي غرناطه الخاضـعين للحكم الاسـباني المسيحي ، غير ان ابن الخطيب الذي عاش قبل ذلك في القرن الرابع عشر الميلادي يذكر صراحة في كتابه الاحاطة في اخبار غرناطة ان هذه المصارعة كانت موجودة على ايامه وانها كانت على طريقتين :

الطريقة الاولى :

كانت حربا بين الثور والاسد، وانه شاهدها بنفسه في مدينة فاس بالمغرب وقد اسفرت عن انتصار الثور وجرح الاسد، وعندئذ خرجت طائفة من الرجال المسلحين اخـذوا يناوشـون الاسـد الجريح الى ان قتلوه بعد ان افترس بعضهم . اما الطريقة الثانية :

فكانت بين الثور والانسان وكانت منتشرة بين علية القوم من اهل غرناطة . وكانت الطريقة التمهيدية لذلك هي ان يطلق الثور او البقر الوحشي ــ كما يسميه ــ ثم تطلق عليه كلاب اللان المتوحشـة التي تعرف بنفس الاسم في الاسبانية Perros Alanos بينما تسمى بالانجليزية البولدج Bulldogs اي كلاب الثـيران ، وتشـتهر براسها الكبـير وانفهـا الافطس وارجلها القصيرة . فتاخذ هذه الكلاب في نهش جسم الثور واذنية وتتعلق بها في صورة القرط من آذانها . وهذا العمل التمهيدي كان الغرض منه هو الحد من قوة الثور وتهذيب حركته وهو ما يقوم اليـوم عمل رمـاة السـهام Banderilleros وطاعن الرمح Picador وذلك تمهيـدا للقـاء المصارع . وكان المصارع الغرناطي كما يصفه ابن الخطيب فارسا مغوارا يصارع الثور على فرسه المدرب ثم يقتله في النهاية برمحه . وهذا النوع من المصارعة لايزال قائما الى اليوم في اسبانيا ، ويسمى الفارس المصارع باسم رخنيادور Rejoneador نسبة الى الرمح القصير الذي يستعمله في قتل الثور واسمه Rejon وقد أعطانا الشاعر المعاصر عبدالله بن زمـرك صورة لذلك عند قوله :

| | |
|---|---|
| وطارت مقـدام الصـوار ( ١٢١ ) بجارح | يصاب به منـه الصـماخ أو الابط |
| متين الشوى (١٢٢) في راسه سمهرية(١٢٣) | مقصرة عنهن ماينبت الخـط (١٢٤) |
| وقـد كـان ذا تـاج فلمـا تعلقـا | بسـامعتيه زان منهمـا قـرط |

---

( ١٢٠ ) انظـر : Jose Maria Cossio : Los Toros, tratado tecnico e historico 3 tomos.

( ١٢١ ) الصوار والصيار قطيع البقر والجمع صيران اي ثيران

( ١٢٢ ) اي متين الجسم والاطراف .

( ١٢٣ ) السمهرية نوع من الرماح العربية .

( ١٢٤ ) الخط موضع في خليج البحرين كانت تباع فيه الرماح الخطية .

وقوله ايضـــا :

| | |
|---|---|
| وطـاردت الصـــوار بكـــل ضـــــار | كمـا اتبعت عفـــريتا شــــهابا |
| ضربت بــه عـــلى الاذان منهـــــا | فلـم تسطع حـراكا واضطرابا |
| ومعصـــوب الجبين بتـــاج روق (١٢٥) | يروغ خـواره الاســد الغضـــابا |
| تعـــرف ان تحـــت الارض ثــورا | فــرام بأن يشـق لـه التـــرابا |

وقوله كذلك :

| | |
|---|---|
| ســـــود وبيض فى الطـراد تتابعـــت | كالليـل طـارده بياض نهــــار |
| البثـت فيـــه الرمـــح ثـم تركتـــه | خضب الجوانـح بالـدم الموار (١٢٦) |

اما عن فنون الغناء والموسيقى ، فلا شك انها كانت فى الاندلس اكثـر صـخبا واوســـع انتشارا منها فى المشرق الاسلامى . فمن كتابات الاندلسيين نحس بأن هذه الفنون صارت جزءا من كيان الشعب الاندلسى فى مختلف طبقـاته وفى كل زمان ومكان : فى القصور والحقول ، وفى الاســـواق والحوانيت والبيوت والمنتزهات ، ولا يتورع عن ذلك الصغير أو الكبير وهذا راجـــع الى طبيعة تكوين المجتمع الاندلسى **ويحـدثنا ابوبكر الطرطوشى ( ت ٥٢٠هـ ) عن مدى تعلـــق الاندلسيين بهذه الفنون الى درجة انهم فى اوساطهم الشعبية قراوا القرآن بالالحان والرقص بالارجل والتصفيق بالايدى وهى عادات على حد قـوله ابتدعها الاندلسيون . ومثال ذلك قوله :**

« وجعلوا لكل لحن من الحانهم فى القرآن اسما مخترعا ، فقالوا اللحن الصقلبى ، فـاذا قراوا قوله تعالى : « واذ قيل ان وعد الله حق » يرقصون فى هذه الآية كرقص الصقالبة بأرجلهـما وفيها الخلاخيل ويصفقون بأيديهم على ايقـــاع الارجل ، ويرجفون الاصوات بما يشبه تصـــفيق الايدى ورقص الارجـــل كل ذلك على نغمـات متوازنة . » ومن ذلك الرهب ( الرهبان ) : ان نظروا الى كل موضع القرآن فيه ذكر المســـيح كقوله تعالى : « انما المسيح عيسى بن مريم » ، وكقوله تعالى : « واذ قال الله ياعيسى بن مريم » ، فمثلوا اصواتهم فيه بأصوات النصارى والرهبان والاساقفة فى الكنائس (١٢٧) .

• • •

**وبعد ، فهذه لمحة عن حياة المسلمين فى الاندلس ، اقتصرت فيها على التنويه بالاثر المحلى الاسبانى الاوروبى فى حضارة الاندلس ، وهـى لا يمكن أن تتضح وتتكامل الا مع بيان المؤثرات الحضارية الاخرى القادمة من المشرق او المغرب الاسلامى ، وهذا موضوع آخر ارجو ان تتاح لى او لغيرى فرصة تقديمه فى مناسبة أخرى انشاء الله .**

---

( ١٢٥ ) الروق : القرن

( ١٢٦ ) المقرى : نفح الطيب جـ ٩ ص ١٦٥ ، جـ ١٠ ص ١٦ ، ١٧٥ ، المقرى : ازهار الرياض جـ ٢ ص ١٠ ، انظر كذلك :

A. Mokhtar Al Abbadi : El Reino de Granada en la epoca de Muhammad V p.148-158 (Madrid 1773)

( ١٢٧ ) ابو بكر الطرطوشى : كتاب الحوادث والبدع ص ٧٧ ـ ٧٨ تحقيق محمد الطالبى .

سعد زغلول

# الاسلام والترك في العصر الاسلامي الوسيط

**تمهيـــد :**

**الاتراك لهم مكانة خاصة فى تاريخ الاسلام**،مثلهم فى ذلك مثل : الفـرس من الايرانيين ، والبربر من المغاربة ، وذلك بعد العرب ــ مادة الاسلام . هكذا لخص ابن خلدون تاريخ الاسلام فى عنوان كتاب العبر ، فنــص على انه ، فى :« اخبار ملوك العرب والعجم والبربر » ، وفرق بذلك بين تواريخ الجماعات الكبرى التى كونت عالم الاسلام ، وجعل لكل جماعة منها تاريخـا مستقلا ، له سماته الخاصة ، وخصائصه المميزة . هذا ، وان كان قد وضع الترك ضمن «العجم» بمعنى «غير العرب» ، وهو الأمر المقبول من حيث ان الأتراك عرفوا بانهم : « أعراب العجم » .(١)

---

( ١ ) انظر رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، مصر ١٩٦٥ ، ص ٧٠ .

ولقد سار الباحثون المحدثون على مثل هذا المنهج عندما قسموا تاريخ الخلافة الى ثلاثة عصور ، أولها : عربي ، ويعادل دولة الامويين ، وثانيها : فارسي ، ويعادل عصر الخلفاء العظام من بني العباس ، وثالثها : تركي ، وهو العصر العباسي الثاني او عصر الخلفاء الضعاف .

والعصر التركي يمكن ان ينقسم بدوره الى عصرين كبيرين ، اولهما يبدا بظهور الحرس التركي في بغداد وبناء مدينة سامرا ( ٢٢١ / ٨٣٦ ) ، وينتهي بتغلب قواد الترك على الخلفاء بظهور وظيفة « أمير الأمراء » ( ٣٢٤ / ٩٣٦ ) ــ ويدخل بضمنه عصر بني بويه من الديلم . وثانيهما يبدأ بقيام دول تركية أصيلة غلبت على المشرق ، وفرض سلاطينها وصايتهم على بغداد ، كما فعل السلاجقة ( ٤٤٧ / ١٠٥٥ ) : اشهر جماعات الترك من المسلمين ، الذين دمغوا بطابعهم عصرا باكمله . وينتهي العصر التركي بغزو مغول جنكيزخان للمشرق الاسلامي ، وان كان يمكن اعتبار العصر التركي مستمرا بعد سقوط بغداد بين يدي هولاكو ( ٦٥٦/١٢٥٨ ) وتكوين دولة مغول فارس ، ثم دولة الايلخانيين على أساس القرابة القريبة بين التتار والترك . هذا الى جانب ان الغزوة المغولية كانت سببا في نشأة « تركستان » جديدة ، غير بعيد من قلب عالم العروبة والاسلام ، وذلك في « ارض الروم » ( الاناضول ) شمال بلاد الشام ، حيث لجأ الاتراك العثمانيون الذين دمغوا العالم العربي وشرق أوروبا بطابعهم حتى عهد قريب .

وفيما بين العصرين التركيين اللذين امتدا الى اكثر من اربعة قرون ، تعرف الاسلام في آسيا الوسطى على جماعات كثيرة أخرى من الترك . منهم القرخانية ، والخطائية ، والقارلوق والتركمان ، والاغز ، وغيرهم ، ممن عاشوا عيشة مغمورة ، او كونوا دولا كانت لها آثارها في تلك الجهات ، وفي داخل ديار الاسلام . والى جانب الترك والتتار عرف الاسلام ، هناك ، جماعات متنازع على انتسابها الى الطورانيين الترك اوالى الايرانيين الفرس ، بسبب العرق او اللغة . وان كانوا بنظر المسلمين الأوائل من الترك ، مثل : الطخارية ، والهياطلة ، واهل فرغانة ، وأهل الشاس في بلاد ما وراء النهر . بل وفي بلاد خوارزم ، وطبرستان ، والجبال ( عراق العجم ) ، وذلك من أجناس : الديلم ، والجيل ( الفيل ) ، والكرد ، والأرمن ، وغيرهم . وهي الأجناس التي تراوحت في طريقة معاشها مابين التنقل والاستقرار والتي غلب عليها طابع البداوة ــ مثل الأتراك ــ على كل حال .

## الترك : بدو المشرق ، أعراب العجم :

واذا كان الأمر كما تقدم ، فليس المقصود بالترك هنا جنس خاص من اجناس شعوب آسيا الوسطى ، وانما المقصود كل جماعات منطقة السهوب هذه ، من أنواع البدو ، الذين عرفوا في ايران قديما باسم « الطورانيين » ، والذين يشملون الاتراك بشعوبهم المتعددة واسمائهم المختلفة ، مع من ينتسب اليهم من قبائل المغول والتتار بفروعهم المتنوعة وتقسيماتهم العديدة . وبالتالي فكل مجالات البدو ومسارحهم في آسيا الوسطى ، هي : « بلاد الترك » المعروفة في اللسان الفارسي بـ « تركستان » .

فالاتراك اذن شعوب بدوية اشبه بقبائل العرب ، وهم بموقعهم المتوسط فى القارة الآسيوية ، كانوا على علاقات وطيدة بمن يجاورهم من أهل الحضارات القديمة ، كالصين شرقا وايران والرومان غربا ، تماما كما كان الحال بالنسبة للعرب وجيرانهم من الفرس والروم . وهكذا كانت علاقة بدو أواسط آسيا بالصين وايران قديما ، أشبه ما تكون بعلاقة العرب بكل من الفرس والروم قبل الاسلام ، فهى تتراوح ما بين الهجرات السلمية الى أطراف بلاد الحضارة والاستقرار فيها كحراس للحدود ، والغزوات المدمرة من أجل المغانم والسلب .

حدث ذلك فى الصين على عهد كل من مملكتى الـ « تسين » (Thsin) والـ « هان » (Han) عندما غزتها قبائل الـ « هيونج ــ نو » وانتهى الامر باستقرارها فى شمالي البلاد ، كما حدث فى شرق ايران عندما دخلها الهياطلة ثم طردهم الساسانيون مما خلده الشاهنامة ، ومثل ذلك عرفته الامبراطورية الرومانية عندما ساحت قبائل الـ « هون » Hun بقيادة أتيلا (Atilla) فى أوروبا حتى بلاد الغال (Gauls) أى فرنسا ، وتركت ذكريات مريرة فى تلك البلاد.

وهكذا كان من الطبيعى بعد أن دخلت بلاد فارس الساسانية فى دولة الخلافة ، أن يتعرف الاسلام عن طريقها على بلاد الترك ، وان يكون من بين التركة التى ورثها من الفرس ، طبيعة العلاقات العدائية بين ايران وطوران . ولكن الاسلام عالج تلك الخصومة التقليدية بين الفرس والترك بما كانت تمليه تعاليمه من دعوة الطورانيين الى الدخول فيه ثم العمل على نشر دعوته بين الطوائف البعيدة منهم ، ان سلما أو جهادا . ولم تكن هذه المهمة هينة، فشعوب الترك كانت شعوبا عسكرية محاربة مثل العرب ، بحكم طبيعة بلادهم وظروف معاشهم . وهذا ما يفسر الصعوبات الشديدة التى لقيها المسلمون فى فتوحهم الاولى فى بلاد ما وراء النهر ، كما يفسر سياسة المرونة والمداراة التى اتبعتها الخلافة هناك ، من السماح لممالكهم المحلية بالتمتع بنوع من الاستقلال تحت حكم أمرائهم الوطنيين ، الى جانب الاعفاءات الخاصة التى تمتع بها حلفاء العرب من محاربيهم ، سواء ما تعلق منها بعدم دفع الجزية بالنسبة لمن بقى على ديانته القديمة أو بعدم الالتزام بشرط الختان مثلا بالنسبة لمن دخل منهم فى الاسلام .

هذا ، ومما يسترعى الانتباه ان كثيرا من الممالك التركية فى بلاد ما وراء النهر ، فى فترة صدر الاسلام تلك ، كانت واقعة فى دائرة النفوذ الصينى ، على المستوى السياسى والثقافى ، مما أدى الى دخول المسلمين فى علاقات مبكرة مع امبراطورية الصين . وبذلك يكون العرب قد تعرفوا على الترك عن طريق ايران ، ويكون الترك همزة الوصل بين العرب والصين . وعن هذا الطريق اتسعت دائرة الاسلام الثقافية فى العالم الآسيوى من مشارق خراسان غربا حتى مغارب الصين شرقا ، كما زاد اتساع تلك الدائرة جنوبا نحو بلاد الهند ، وشمالا نحو سهوب سيبيريا الجنوبية وبلاد الروس .

ورغم التجارب العديدة التى مر بها الاسلام فى المشرق مع قبائل الترك منذ بداية الفتوح ، ثم تدفق جماعاتهم الى مركز الخلافة كحرس من المماليك وجند محترف ، الامر الذى أصبح

دارجا في كل الاقاليم اعتبارا من مطلع القـرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) ـ حتى أصبحت السماء تمطر تركا ، كما كان يقول استاذنا « شعيرة » ـ ورغم قيام الدول الاسلامية التركية الاصيلة ، من: القراخانية الى آل سبكتكين وآل سلجق ، فالراى عند الباحثين الأوروبيين المحدثين هو ان الفتـح المغولى للمشرق الاسلامى في منتصف القـرن السابع الهجرى ( ١٣ م ) ، بعد فتح المغول للصين ، يعد بمثابة كشف جديد لآسيا . فهم يعتبـرون توحيد شرق آسيا بغربها تحت رايات التتـار بمثابة الكشف الحقيقى للقارة العظيمة ، وان هذا الكشف لا يقل في اهميته عن كشف كولومبوس للعالم الجديد .

**في المصـادر :**

واذا صحت هذه المقولة من حيث أن فترة الاضطراب التى صاحبت موجة التخريب والتدمير التى عانى منها المشرق الاسلامى انتهت باستتباب الأمن والهدوء في ربوع القارة الآسيوية ، ممـا يعرف عند الكتاب الاوربيين بـ « السلام التترى ( Pax tartarica ) » ، ثم ما ترتب على هذا السلام من انفتاح طرق جديدة للتجارة ونقـل الحضـارة بين أوروبا والمشرق الأقصى ، وهى الطرق التى انطلق فيها المبشرون المسيحيون نحو بلاد المغول والصين ، فانها لا تصح من حيث ما تتضمنه في ثناياها من اغفال جهود الاسلام في كشف مجاهل القارة الآسيوية حتى بلاد الهند والصين وحتى سيبيريا ، مما كان الى عهـد قريب موضع عناية الباحثـين والرحـالة من الاوروبيين .

حقيقة ان **المدونات الصينية** تعتبر زائدة في مجال التعريف بأواسط آسيا من بلاد الترك والتتار ، ولكن أعمال الجغرافيين والرحـالة المسلمين كانت قد كشفت عن الكثـير من قلب القارة العظمى وسواحلها ، اعتبارا من القـرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) . ولم ينتصف القـرن السادس حتى كان **الادريسى** يقدم لنا ادق وصف وأوضحه في هذا المجال ، اى قبل الغزو المغولى بحوالى قرن من الزمان . وهو الأمر الذى لم يخف عن ابن خلدون ـ وان كان بالنسبة لجغرافية الادريسى ككل ـ حيث نجد في تلخيصه لأقاليم بلاد الترك معلومات تجمع ما بين الطرافة والجودة مما انفرد به كتاب نزهة المشتاق ، وما اضـافه اليه . (٢)

**ونحن لا نقصـد بذلك التهـوين من شان دراسة تاريخ الترك والمغول في آسيا ، فهو من الموضوعات المعقدة بسبب تنوع مصادره وصعوبة التوجه اليها مباشرة الا للقـلائل من الباحثـين الموهوبين ، ممن لهم دراية بالكثير من اللغـات الشرقية والغربية ـ قديمها وحديثها على السواء.**
فالترك والمغول ، كما عرفوا في مواطنهم ، شعوب بدوية لم يكن لها من الحضارة الا حظ ضئيل . وبناء على ذلك فهم لم يهتموا باصطناع الكتـابة الا في وقت متأخر نسبيا ، وعندما فعلوا ذلك استعاروا حروف الشعوب الحضرية التى كانو على اتصال بها ، من : السنسكريتية والعـربية والصينية ، الى جانب ما ابتدعوه من حـروف الكتابة الايغورية ( الاغزية ) أو المغولية .

---

( ٢ ) انظر مقدمة ابن خلـدون ، تحقيق على عبدالواحد ، التتمة الثانية في قسط العمران من الارض .. ، ج ١ ص ٢٢٤ وما بعدها .

وهم لذلك لم يعرفوا العلوم ، ولم يدونوا التواريخ الا عقب استيطانهم فيما دخلوه من بلاد الحضارة التى انصبغوا بصبغتها. أما من تواريخهم المحلية فانها اتخذت شكل الأساطير والحكايات الشعبية المتداولة شفاها . وهى لم تتعد المألوف عند أهل البوادى والخلاوات ، من الصراع بسبب المرعى ، أو الأخذ بالثأر ، أو بغرض السلب والنهب . فتاريخ الأتراك القديم، من هذا الوجه، عبارة عن صراع متواتر عقيم ، أشبه ما يكون بتلك النزاعات التى عرفتها القبائل العربية قبل الاسلام، والمعروفة بأيام العرب . ولقد زاد فى خمول «أيام الترك والتتار» ضياع معظمها فى زوايا النسيان بسبب أنها لم تحظ بالتدوين . وهكذا لا يصبح تاريخ الترك ذا أهمية الا عندما يكون موضوعا للعلاقات بينهم وبين الشعوب الحضرية المجاورة، كالصين والفرس والعرب والرومان . فعن طريق لغات تلك البلاد وصلت الينا اخبارهم ، وهو الامر الذى يشعب الموضوع ، ويجعل الدراسة من الصعوبة بمكان .

وفيما يتعلق بموضوع الترك والاسلام تكون الأهمية — بطبيعة الحال — للمصادر الاسلامية ، من : عربية وفارسية وتركية ، ولكن هذا لا يعنى اهمال المصادر الصينية أو اللاتينية، فهي ايضا تحوى معلومات قيمة تلقى الكثير من الضوء على طبيعة العلاقة بين الترك والاسلام ، وتوضح ايضا موقف الطوائف الاخرى من كل من الجماعتين. والحقيقة انه بفضل مجهودات العلماء الاوروبيين الذين اشتغلوا بالدراسات التركية والمغولية منذ أكثر من قرنين ، والذين ترجموا الكثير من النصوص التاريخية الأصلية واعتنوا بدراستها ، أصبح من الممكن الاستفادة بكثير من مواد الموضوع مما ورد أصلا فى الصينية او الفارسية أو اللاتينية — وهذا فضل نحب أن نعترف به لأهله .

## ا — المصادر العربية :

واول ملاحظة تبدو للباحث هى أن المصادر العربية ربما كانت قليلة أو أنها ليست غنية بالمعلومات التاريخية . ففيما يتعلق بالفترة الاولى من علاقات الاسلام بالترك ، وهى فترة الفتوح العربية فى المشرق ، لم تصل الينا كتب معاصرة ، كما ان مدونات المغازى التى ترجع الى أواخر القرن الثانى الهجرى وأوائل الثالث ( ٨ — ٩ م ) ، مثل كتابات المدائنى ( ت ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م ) الذى اعتنى بالفتوح فى خراسان والهند وفارس لم تصل الينا الا عن طريق الطبقة التالية من المؤرخين كاليعقوبى ( ت ٢٨٤ / ٨٩٧ ) والبلاذرى ( ت ٢٩٧ / ٨٩٢ ) ثم الطبرى . ولحوليات الطبرى مكانة خاصة فى تاريخ المشرق، الأمر الذى يفسر ترجمة « تاريخ الأمم والملوك » الى اللغة الفارسية منذ وقت مبكر ، فى سنة ٣٥٢/٩٦٣ ، بمعرفة البلعمى وزير السامانيين(٣) ومن الكتب المحلية التى يمكن ان تقارن بكتاب الطبرى من حيث المعاصرة والمحتوى « تاريخ

---

( ٣ ) انظر بارتولد ، التركستان الى الفتح المغولى ، بالانجليزية ، ص ٩
(Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion)

وانظر حسين مجيب المصرى ، صلات بين العرب والفرس والترك ، ص ١٤٧ — ١٤٨ .

بخارى » للنرشخي ( ت ٣٤٨ / ٩٥٩ ) الذى ترجم هو الآخر الى اللغة الفارسية (٥٢٢/١١٢٨م) فهو مفصل اكثر من الطبرى ، ويأخذ مثله من المدائنى . واذا كانت روايات الطبرى المتعددة تعبر عن الاتجاهات العصبية لدى عرب الفتوح، فان روايات البلاذرى توضح ايضا الميول الشعوبية أى المناهضة للعرب ، مما نقله البلاذرى عن ابى عبيدة ( ت ٢٠٧ / ٨٢٢ ) الذى يوصف بانه كان شعوبيا . (٤)

وهكذا تصبح مصادر تلك الفترة الاولى حتى القرن الرابع الهجرى عربية جميعا ، باستثناء بعض المصادر الصينية مما نشير اليه بعد قليل، وذلك فيما يتعلق بالترك فى بلاد ما وراء النهر .

بعد ذلك عمل السامانيون ( ٢٦١ / ٨٧٤ – ٣٨٩ / ٩٩٩ ) على تشجيع الأدب الفارسى ، ولكنهم لم ينسوا الأدب العربي ايضا . والمثل الواضح على ذلك هو ابن سينا الذى بدأ مؤلفاته فى بلاطهم باللغة العربية ، ثم عمل على تلخيص آرائه ونظرياته فى أواخر أيامه باللغة الفارسية . واذا كان تاريخ الطبرى قد ترجم على أيامهم الى الفارسية ، فان السلامى كتب « تاريخ ولاة خراسان » باللغة العربية (٥) وهو الكتاب الذى أصبح مرجعا لمن اتى بعد السلامى ممن كتبوا بالعربية أو الفارسية .

**اما عن الترك الذين كتبوا بالعربية** فمن أشهرهم محمود الكاشغرى الذى كتب فى بغداد ( ٤٦٦ / ١٠٧٣ ) كتابا فى لغات الترك ، عالج فيه أيضا اصولهم وتواريخهم القديمة حسبما روتها اساطيرهم الشعبية، كما تطرق الى أهميتهم فى تاريخ الاسلام فى عدد من المواضع (٦) . وفيما يتعلق بترك القراخانية ، المعاصرين للسامانية والغزنوية ، فلا يعرف من انتاجهم الا اسماء بعض الكتب ، مما استنتج منه بارتولد (Barthold) اضمحلال الأدب فى عصرهم . ومن كتبهم اثنان الفهما مجد الدين محمد بن عدنان ( ت ٥٩٧ / ١٢٠١ م ) أولهما : **فى تاريخ التركستان وعجائبها وملوكها** والآخر : **فى تاريخ الخطا** وترجم الى اللغة التركية بمعرفة على الكوشى (٧) .

أما عن الغزنويين من آل سبكتكين فأقدم ما كتب عندهم بالعربية هو كتاب الثعالبى ( ت ٤٣٠ / ١٠٣٩ ) « فريدة الدهر » ، وبعده يأتي كتاب العتبى المسمى ب « التاريخ اليمينى »،

---

( ٤ ) جب Gibb ، فتوح العرب فى آسيا الوسطى ، بالانجليزية ص ١١ – ١٢
Arab Conquests in Central Asia

( ٥ ) بارتولد ، التركستان .... ، بالانجليزية ص١٠

( ٦ ) انظر بارتولد ، تاريخ ترك آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ٧٤
Barthold, Histoire des Turcs d'Asie Centrale

ولقد طبع الكتاب فى استانبول ، سنة ١٣٣٣ هـ تحت عنوان « ديوان لغات الترك » – انظر زكريا كتابجى ، الترك فى مؤلفات الجاحظ ، بيروت ، ص ٣٠٩ .

( ٧ ) بارتولد ، التركستان .. بالانجليزية ، ص ١٨ .

نسبة الى يمين الدولة : السلطان محمود الغزنوي الكبير . ولقد ترجم كتاب العتبى الى الفارسية ( ٦٠٢ / ١٢٠٥ ) ، وهو يعتبر من المصادر التي رجع اليها ابن الأثير . (٨)

وفى تاريخ السلاجقة كتب : شرف الدين أبو نصر أنوشروان ابن خالد الكاشانى ( ت ٥٣٣/ ١١٣٨ ) ، الذى وزر للخليفة المسترشد ثم للسلطان مسعود ، مذكرات عن اضمحلال عصور الوزراء ، ووزراء عصور الاضمحلال ، وصلتنا بعض فصوله باللغة العربية عن طريق عماد الدين الاصفهانى الذى ترجمه وأكمله ( الى سنة ٥٧٥/١١٨٠ ) فى تاريخه المعروف ب « نصرة الفترة وعصرة الفطرة » وهو الكتاب الذى اختصره البندارى ( سنة ٦٢٣ / ١١٢٦ ) ، وان احتفظ بلغة الأصفهانى الصعبة . ونشر تلخيص البندارى تحت اسم « تاريخ آل سلجوق » .

وكتاب ابن الأثير ( ت ٦٣٠ / ١٢٣٣ ) يعتبر من أهم مصادر تاريخ الشرق الاسلامى ( حتى سنة ٦٢٨ / ١٢٣١ ) . ففيما يتعلق بالفترة الاولى يسد النقص الذى وجده فى كتاب الطبرى . والمثل لذلك موقعة طراز (Talas) الفاصلة بين العرب والصينيين سنة ١٣٣ / ٧٥١ ، التى لم يذكرها الطبرى ولا غيره من قدامى المؤرخين ، فهى لا توجد الا فى كتاب ابن الأثير ، كما تذكرها حوليات اسرة « تانج » (Tang) الصينية (٩) وتستمر أهمية الكامل فى التاريخ حتى الغزو المغولى فى أوائل القرن السابع الهجرى ( ١٣ م ) . ففيما يتعلق بعصر « الخطا » فى بلاد ما وراء النهر ، تفوق معلوماته كل ما عرف حتى الان عن هذه الفترة . اما عن الغزوة المغولية الاولى للمشرق الاسلامى ، فهو يستقى اخبارها من المعاصرين الذين فروا امام الغزاة او الذين عاشوا المأساة ، رغم ما يؤخذ عليه من تورعه عن ذكر تفصيلات الكارثة التى شبهها بنعي للاسلام فى تلك الجهات .

ولقد اعترف محمد النسوى ، كاتب السلطان جلال الدين منكبرتى آخر الخوارزمشاهيين والذى خبر المأساة بنفسه ، لابن الأثير بالفضل ، فقال عما كتبه : انه « اكثر من أن يتلقف من أفواه الناس » ، بمعنى أنه يعتمد على أصول مدونة وصلت اليه دون غيره . كما يضيف : « لله در مقيم بديار الشام (الموصل) ، دعته همته الى ضبط ما حدث من الوقائع بأعالي بلاد الصين ، وعماق ديار الهند » (١٠) ، وبناء على ذلك فليس من الغريب أن يكون ابن الأثير مرجعا لمن خلفه من الكتاب ، من : عرب وفرس .

ومن المعاصرين للغزو المغولى ابن الفوطي ( ت ٧٢٣ / ١٣٢٣ م ) الذى شاهد سقوط بغداد وله كتاب « الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فى المائة السابعة » ، ويبدأ بسنة ٦٢٦ / ١٢٢٩ وينتهي بسنة ٧٠٠ / ١٣٠٠ ) ، وهو مهم من حيث التاريخ السياسى والاجتماعى ، اذ يجمع ما بين الأخبار والحوادث والوفيات . وتاريخ ابن خلدون مفيد أيضا من حيث تجربة المؤرخ الفقيه مع تيمورلنك بالشام ، الى جانب انه أضاف بعض المعلومات التى لا ترد فى كتاب ابن الأثير .

---

( ٨ ) نفس المرجع ، ص ١٩ - ٢٠ .

( ٩ ) نفس المرجع ، ص ٣ .

( ١٠ ) النسوى ، سيرة السلطان منكبرتى ، ط القاهرة ص ٣٥ .

ومن الكتب الخاصة بتيمورلنك وخلفائه الأوائل كتاب ابن عربشاه الدمشقي ، وعنوانه : « عجائب المقدور في أخبار تيمور » . والمؤلف خبر الحوادث بنفسه ، اذ اخذ أسيرا في الشام وسير به الى فارس ، ثم قدر له العودة بعد ذلك الى وطنه . وهو لا يقتصر على التاريخ السياسي بل يتكلم في انساب الترك والمغول ، ويعرف بتنظيماتهم وعاداتهم وتقاليدهم . فهو يرى أن الترك قبائل تكاد توازي قبائل العرب (١١) ، ويلاحظ ان قبيلة جنكيزخان انفردت بالحكم والسلطان لأنهم « قريش الترك ، لا يقدر احدان يتقدم عليهم » (١٢) وهو يشبه القواعد الجنكيزخانية ، المعروفة باسم « اليسق » ، بفروع الفقه عند المسلمين (١٣) .

ومن الكتب العربية الهامة مؤلفات رشيد الدين الذي كان وزيرا لـ « غازان خان » في سنة (٦٩٧ / ١٢٩٨) ، والذي كتب بناء على طلب سيده الخان تاريخا في المغول عرف باسم «تاريخ الغازاني » . والكتاب يحوي الى جانب التاريخ عددا من الأساطير والروايات العجيبة التي كانت متداولة بين القوم في السهوب عن أصل المغول ـ مما يذكر بروايات محمود الكاشغري الشعبية عن أصول الترك . وفيما بعد كتب رشيد الدين دائرة معارف تاريخية ضخمة عن الأمم التي كانت لها علاقات بالمغول من : الهنود والصينيين والفرس والأوروبيين ، اتمها في سنة ٧١٠ / ١٣١٠ ، على عهد خان فارس « أولجايتو » خليفة « غازان » ، وسماها « جامع التواريخ » . ولقد أكمل شخص مجهول الكتاب حتى آخر عهد الخان «أبو سعيد» الذي توفي سنة ٧٣٦ / ١٣٣٥ (١٤) وللأسف لم يصل الينا من جامع التواريخ لرشيد الدين الاقطع يسيرة من الموسوعة الكبيرة . فقد نشر كاترمير (Quatremere) جزءا من القسم الخاص بتاريخ المغول ، كما ترجم « أردمان » (Erdmann) الجزء الخاص بقبائل آسيا وأصلها على عهد جنكيزخان (١٥) . وتم نشر الجزء الخاص بالمغول في القاهرة سنة ١٩٦٣ .

ونظرا لمركز رشيد الدين الدقيق ، بصفته وزيرا للخان المغولي ، كان من الطبيعي ان يتحيز لسادته في كتابه تحيزا احرج اصحاب الضمائر الحية من كتاب المسلمين ، فوقفوا ضده . ولم يكن من الغريب ان ينتهي المؤرخ الكبير نهاية مؤسفة ، اذ تم اعدامه في سنة ٧١٨ / ١٣١٨ ، على عهد الخان « أبو سعيد » بعد أن وجهت اليه تهمة دس السم للخان السابق « أولجايتو » .

وميزة رشيد الدين أنه كان يتقن كلا من الفارسية والعربية ، مما سمح له بتأليف كتبه بالفارسية ، ثم اعادة ترجمتها الى اللغة العربية . (١٦)

---

(١١) عجائب المقدور ، ص ٦ .

(١٢) نفس المصدر ، ص ١٤ .

(١٣) نفس المصدر ، ص ٢٢ .

(١٤) انظر « دوسون » D'Ohsson تاريخ المغول بالفرنسية ، ج ١ ، المقدمة ص XLII

(١٥) هوارث Howrth ، تاريخ المغول ، بالانجليزية ، المقدمة ، ص XXI .

(١٦) انظر بارتولد ، التركستان ... ، بالانجليزية ، ص ٤٦ ثم ص ٤٩ حيث الاشارة الى أن الرسالة التي كتبها البناكتي في سنة ٧١٧/١٣١٧ باسم « روضة اولي الالباب في تواريخ الاكابر والانساب » ما هي في حقيقة الامر الا نسخة من كتاب رشيد الدين .

والظاهر ان التحيز للمغول ، بعد حوالي خمسين سنة من سقوط بغداد ، كان قد أصبح امرا معتادا لا علاقة له بالحرج من شغل وظيفة فى خدمة الخان ، كما كان الحال بالنسبة لرشيد الدين . فهاهوذا ابن طباطبا معاصره ، وصاحب كتاب الفخرى فى الآداب السلطانية الذى الفه سنة ٧٠١ / ١٣٠٢ واهداه لأمير الموصل ، يشيد بدولة المغول فى فارس ، ويسميها « الدولة القاهرة » ، ويدعو الله ان ينشر احسانها ويعلى شأنها » (١٧) . وهو يهتم بتسجيل التغيرات التى طرأت على نظم الدولة فى فارس والعراق على عهدهم ، على المستويين السياسى والدينى. فهو ينص على أن « الناس على دين ملوكهم » ، بمناسبة اشارته الى ما حدث من محاكاة الرعية للسادة الجدد من المغول ، فى « النطق ، واللباس والآلات ، والرسوم ، والآداب ، من غير ان يكلفوهم ذلك أو يأمروهم به أو ينهوهم عنه »(١٨) ومثل هذا حدث منذ البداية بالنسبة لخدم الخليفة الذين أخذهم هولاكو لخدمة «التركاة» ، فانهم غيروا زيهم من « زى دار الخلافة الى زى المغول » (١٩) .

واذا كان علماء بغداد قد وافقوا ، بعد دخول هولاكو الى مدينتهم ، على فتوى : « ان الكافر الكافر أفضل من المسلم الجائر » ، فانه لم يمض على ذلك اقل من خمسين سنة حتى دخل السلطان المغولى فى الاسلام ، وكان يحتج على الطالب الذى وقف له تبجيلا فى المدرسة المستنصرية ببغداد ، اذ قطع بذلك درس القرآن الكريم . (٢٠)

وعلى عكس المراجع التى كتبت فى فارس والتى تدل على ازدهار الادب نجد ان مؤلفات آسيا الوسطى قليلة على عهد المغول ، وربما كان ذلك بسبب ما عرفته المنطقة من الاضطرابات السياسية على عهد خلفاء جاغاتاى . اذ لا يذكر منها الا مؤلف تاريخى واحد ، هو الذى كتبه أبو الفضل محمد المعروف بالقرشى (أواخر القرن ال ٧ هـ / ١٣ م ) . وفى أول القرن الثامن الهجرى ( ١٤ م ) كتب له ، بمدينة كاشغر ، ذيلا بلغة عربية سليمة . وهذا الذيل يجمع فى روايته ما بين الأساطير الخاصة بآسيا الوسطى والمعلومات التاريخية المعتبرة . (٢١)

اما كتاب « أبو الفرج » المعروف بابن العبرى (Bar Hébraeus) ٦٨٥ / ١٢٨٦ ) ، فقد كتب أول ما كتب بالسريانية ثم ترجمه أبو الفرج الى العربية . وتتلخص أهمية الكتاب فى أنه يذكر كل ما يتعلق بالمسيحيين فى المشرق ، وهو الأمر الذى أهمله الى حد ما المؤرخون المسلمون . وبعد وفاة أبى الفرج أكمل تاريخه حتى سنة ٦٩٦ / ١٢٩٧ . (٢٢)

---

( ١٧ ) الفخرى ، ص ١٢٥ — ١٢٦ .

( ١٨ ) نفس المصدر ، ص ٢٢ .

( ١٩ ) نفس المصدر ، ص ١٢٦ .

( ٢٠ ) نفس المصدر ، ص ٢٩ .

( ٢١ ) انظر بارتولد ، ترك آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ١٤٨ ، ولمزيد من التفصيلات انظر ص ١٥٢ .

( ٢٢ ) انظر دوسون ، تاريخ المغول ، بالفرنسية ، ج ١ ص XLVIII - XLVI

اما عن اصحاب الموسوعات التاريخيةالجغرافية الكبرى من المصريين ، مثل : النويرى ( ت ٧٤٣ / ١٣٣٢ ) ، والعمرى ( ت ٧٤٩ /١٣٤٨ ) ، والقلقشندى ( ت ٨٢١ / ١٤١٨ ) ، والمقريزى ( ت ١٤٤١/٨٤٥ ) ، وابن تغرىبردى ، فكتبهم لها اهمية خاصة بالنسبةلعلاقات مصر بالترك والمغول ، وخاصة ما يتعلق منهابالحروب والعلاقاتالديبلوماسية فىالفترةالمتاخرة فالقسم الخاص بالتاريخ العام من نهاية الارب للنويرى يمكن الاستفادة منه فيما يتعلق بمعرفة بلاد الترك ومجتمعاتهم وعاداتهم . وهو يكمل فيه ابن الأثير والنسوى بما اضافه من عنده من طريق سفراء ملوكهم الى البلاد المصرية اوعن طريق اشخاص عرفوا بلادهم وخبروها . فهو يذكر الحروب والعلاقات السياسية بينالمماليك وخانات المغول فى فارس . ومنها ما شاهده بنفسه ، مثل موقعة مرج الصفر (١٣٠٢/٧٠٢ ) حيث انتصر المصريون بقيادة السلطان الناصر ابن قلاوون على المغول . هذا ، وانلاحظدوسون عدم رجوع النويرى الى كتب التاريخ الفارسية الهامة ، مثل : كتاب الجوينى وعنوانه« جهان ــ كشاى » ، وكتب رشيد الدين ووصاف (٢٣) .

هذا ولمجموعة كتب الجغرافية العربيةوالرحلات اهمية كبيرة ، فهى تحوى الى جانب وصف البلاد واحوال الناس ، مادة تاريخية مفيدةوالمثل لذلك ، كتب المسعودى ( ت ٩٥٦/٣٥٤ ) وابن خرداذبة ( ت بعد ٨٨٥/٢٧٢ ) ، وابن الفقيه(ت بعد ٩٠٣/٢٩٠ ) صاحب كتابالبلدان المنقول من الجاحظ ( ت ٨٦٩/٢٥٤ ) . وللجاحظ عدةرسائل قيمة فى موضوع الترك ، أهمها تلك التى اهداها الى صديقه التركى ، نديم الخليفة المتوكلالفتح ابن خاقان ، وهى فى فضائل الترك .

وبعد رسائل الجاحظ تأتي رسالة ابن فضلان التى كتبها فى وصف من رآهم من ترك بلاد الشمال ، فيما وراء خوارزم وبحر قزوين ونهرالاتل ( الفلجا ) ، من : الاغز ، والبجناك ، والباشغرد ، ثم الصقالبة من البلغار والروسية ،واخيرا ترك الخزر . وكان ابن فضلان قد زار تلك البلاد سنة ٩٢٢/٣١٠ بصفته مبعوثا من لدنالخلافة الى ملك الصقالبة المسلم ، فوصف البلاد واهلها واهتم بالغريب من عاداتهم وتقاليدهمومعتقداتهم ، كما اعتنى بموقفهم ــ وهم خارج دولة الخلافة من الاسلام . ومن هذا الطريقاصبحت رسالة ابن فضلان المرجع الاول لكل من اتى بعده من الجغرافيين ، عن الترك والصقالبةوالروس ، من المسعودى وابن حوقل ، الى ياقوت الحموى ، الذى نقل قسما كبيرا من تلك الرحلةالمدهشة . (٢٤)

اما الاصطخرى ( ت ٩٥١/٣٤٠ ) الذى زاربلاد ماوراء النهر ، فقد اكمل كتابه ابن حوقل ( ت ٩٧٧/٣٦٧ ) الذى قدم معلومات جيدة عنترك الشمال من البلغار . ومثل هذا يقال عن كتاب المقدسى ( ت بعد ٩٨٨/٣٧٨ ) بصفته منأكبر الجغرافيين ، وكذلك الامر بالنسبة للبيرونى ( ت ١٠٤٨/٤٣٠ ) الذى كان فى خدمة السلطانمحمود الغزنوى . ومن الغريب أن الادريسى ، وهو المغربى ، يقدم لنا فى اقاليمه السبعة اوفيمعلوماتعنآسيا الوسطى وادقها عن بلاد الترك.

---

( ٢٣ ) انظر دوسون ، تاريخ المغول ، بالفرنسية ، ج ١ ص LXII

( ٢٤ ) انظر دراسة سامى الدهان للرسالة ، فى مقدمةطبعته المحققة للكتاب ، ط ٢. دمشق ، ١٩٧٧ .

وأهم القواميس الجغرافية هو معجم البلدان لياقوت ( ت ٦٢٢/١٢٢٩ ) الذى زار خوارزم أثناء اجتياح المغول للمشرق الاسلامى . وهو فيما يتعلق بالترك ينقل من رسالة ابن فضلان وينتقد بعض غرائبها ، كما ينقل من « كتاب الانساب » للسمعانى ( ت ٥٦٢/١١٦٦ ) الذى ولد فى مرو ، وقام برحلات طويلة ( سنة ٥٥٠/١١٥٥ ) الى بلاد ماوراء النهر ، وخوارزم .

وتحتل رحلة ابن بطوطة مركزا خاصا بصفتها رحلة الرحلة ، وفيها دون الرحالة المغربى ( سنة ٧٥٠/١٣٤٩ ) مشاهداته التى استغرقت حوالى ربع قرن ، ومنها زيارته لبلاد القبشاق ( القفجق ) وفارس والهند ، وكذلك بلاد الصين .

هذا ولا تخلو كتب الادب من فوائد بالنسبة للموضوع ، مثل : مؤلفات الجاحظ والثعالبى ، وكذلك الامر بالنسبة لكتب تاريخ الاديان ، من فصل ابن حزم الى ملل الشهرستانى ــ حيث التعريف بكثير من مذاهب الهند والترك والصين .

## ب ــ الكتب الفارسية :

مما سبق فى هذا العرض من اشارات الى ماترجم من كتب التاريخ العربية الى اللغة الفارسية يمكن القول ان اللغة العربية كانت دراجة فى المشرق الاسلامى بصفتها لغة الادب ، على المستوى الاقليمى حتى بلاد الترك فى كاشغر وحوض تاريم ، وعلى المستوى الزمنى الى ما بعد استقرار المغول فى ايران ، الى القرن الثامن الهجرى ( ١٤ م ) . ففى مطلع هذا القرن اضيف الى تاريخ جمال الدين القرشى ، الذى الف فى بلاد الترك ، وذيل باللغة العربية السليمة . وفى نفس هذا الوقت تقريبا كان رشيد الدين يؤلف تواريخه بالفارسية ثم ينقلها الى العربية ، كما فعل فى « تاريخ الغازانى » وفى « جامع التواريخ » .

ومن جهة اخرى يتضح لنا ان اللغة العربية كانت هى اللغة السائدة فى المشرق حتى منتصف القرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) ، وان اللغة الفارسية بدات تنافسها فى بلاط السامانيين ببخارى وسمرقند منذ ذلك الحين . وتمثلت باكورة تلك المنافسة فى ترجمة تاريخ الطبرى بمعرفة الوزير البلعمى ، ثم تجلت بعد ذلك ــ وان كان بعد اضمحلال السامانيين ــ عندما لخص الطبيب الفيلسوف ابن سينا أعماله فى اللغة الفارسية ، وهى العملية الذهنية المعاكسة لتجربة رشيد الدين بعد اكثر من قرنين . والفرق بين التجربتين تتلخص فى أن ابن سينا كان فى أواخر القرن الرابع الهجرى وأوائل الخامس ( ١٠ ــ ١١ م ) وهو بعيد فى بلاد ما وراء النهر يفكر بالعربية ثم ينقل فكره الى الفارسية بينما كان رشيد الدين فى مطلع القرن الثامن الهجرى ( ١٤ م ) ، وهو اقرب من ذلك فى اصبهان يفكر بالفارسية قبل أن يكتب بالعربية . فخلاصة الامر اذن ، هى : ان المناقشة التى بدات بين اللغتين فى القرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) ، انتهت بفوز اللغة الفارسية على ايام المغول .

وفى مجال التاليف التاريخى بدات بواكير الانتاج الفارسى منذ القرن الخامس الهجرى ( ١١ م ) ، وكان من المنطقى ان تعتمد المؤلفات الفارسية الاولى على النقل والتلخيص من المكتبة العربية . والمثل لذلك كتاب « زين الاخبار » الذى الفه الجرديزى ( أبو سعيد عبد الحى بن

الضحاك ) حوالى سنة ١٠٥٠/٤٤١ . فالكتاب يحوى فصلا عن الترك اعتمد فيه المؤلف على كتابى الجيهانى وابن خرداذبة . ومعلومات الجرديزى تشبه فى بعض المواضع روايات ابن الاثير ، مما يدعو الى الظن انه كان من مراجع ابن الاثير ، الا اذا كان الاثنان قد رجعا الى مصدر واحد (٢٥) .

ومن التآليف المعاصرة لزين الاخبار « تاريخ البيقهى » ( تاريخى بيقهى ) لابى الفضل محمد البيهقى ( ١٠٧٧/٤٧٠ ) ، وكان يحوى ٣٠ ( ثلاثين ) جزءا تبدأ بالغزنويين ، وتعالج دولة القراخانية بكثير من التفصيل ، وكذلك الامر بالنسبة لدولة خوارزمشاه حيث رجع البيهقى الى البيرونى ( ت ١٠٤٨/٤٢٤ ) ، وكان له كتاب فى تاريخ خوارزم لم يصل الينا . (٢٦) وعن البيهقى اخذ كتاب القرن السابع الهجرى ( ١٣ م ) مثل : الجوزجانى .

اما أشهر مؤلفات القرن الخامس الهجرى ( ١١ م ) ، فهو كتاب الوزير السلجوقى نظام الملك ( أبو على الحسن بن على الطوسى ــ ت ٤٨٦ ــ ١٠٩٣ ) المعروف فى الفارسية بـ « سياست نامه » أى كتاب السياسة ، وكان يعرف فى العربية بـ « سير الملوك » (٢٧) ، مثله فى ذلك مثل كتاب « خداى نامه » الذى ترجمه ابن المقفع بنفس هذا العنوان . والحقيقة ان عنوان « سير الملوك » أوفق للكتاب من عنوان « كتاب السياسة » ، اذ ان نظام الملك بناه على اسس تاريخية الى جانب قصص الملوك وحكايات الحكماء ، من قديمة ومعاصرة . (٢٨)

وفى هذا الفترة الف أبو طاهر الخاتونى كتابه فى تاريخ السلاجقة « تاريخى آلى سلجوق » وفى سنة ١٢٠٢/٥٩٩ كتب الروائدى فى الاناضول باللغة الفارسية كتابا عن السلاجقة ، ترجم الى اللغة التركية على عهد السلطان مراد الثانى ( ١٤٢١ ــ ١٤٥١ ) . (٢٩)

وفيما يتعلق بالترك من القراخانية وقبائل الايغور يمكن الاستفادة من الكتاب الذى الفه حوالى سنة ١٢٢٨/٦٢٥ ، فى الهند ، محمدى عوفى وجمع فيه مجموعة من القصص سماها « جوامع الحكايات » . وميزة المؤلف انه زار فى شبابه خوارزم وبخارى ، واهم حكاياته عن القراخانية . أما عن ترك الايغور فتعتبر حكايات العوفى أول مؤلف فارسى يتكلم عنهم . (٣٠)

---

( ٢٥ ) انظر بارتولد ، التركستان .. ، بالانجليزية ، ص ١٣ ، ٢٠ ــ ٢١ .

( ٢٦ ) انظر بارتولد ، نفس الكتاب ، ص ٢٠ ، وقارن فيما بعدها ، ص ٢١ ــ حيث الاشارة الى كتاب باللغة العربية فى تاريخ ملوك خوارزم لم يصل الينا ، عنوانه « مشارب التجارب وغرائب الغوارب » ، وهو لبيهقى آخر اسمه « أبو الحسن على البيهقى » ، من مراجع ابن الاثير .

( ٢٧ ) القزوينى ، آثار البلاد واخبار العباد ، ط بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٤١٢ ــ ٤١٣ .

( ٢٨ ) لقد قام المستشرق شارل شيفر Charles Schfer بنشر الكتاب ، فى باريس سنة ١٨٩١ م ثم قام بترجمته الى الفرنسية ، باريس ١٨٩٣ . انظر دراستنا للكتاب فى سلسلة مجلة تراث الانسانية ، القاهرة ، المجلد التاسع ــ ٢ ، ص ١٨٣ ــ ٢١٢ .

( ٢٩ ) بارتولد ، التركستان .. ، بالانجليزية ص ص ٢٩ .

( ٣٠ ) انظر من مجموعة حكايات محمدى عوفى ، بليو ، المجلة الاسيوية ، ١٩٢٠ ، ص ١٣٥
Pelliot, J. A., 1420, p. 135

ويرجع الفضل في معرفة تاريخ الغوريين والخوارزمشاهيين الى مصنفات القرن السابع الهجرى ( ١٣ م ) الفارسية ، واهمها تاريخ الجوزجانى المعروف ب « طبقاتى ناصرى » فهو المصدر الاساسى للغوريين ثم تاريخ الجوينى المعروف بـ « جهان ـ كشاى » أى فاتح العالم ( جنكيزخان ) حيث يخصص الكاتب فصولا لتاريخ خوارزمشاه

والجوزجاني ( منهاج الدين ابو عمر عثمان بن سراج الدين محمد ، المولود سنة ٥٨٥/١١٩٣ ) معاصر للغزوة المغولية ، مثله فى ذلك مثل ابـن الاثير والنسوى ، وكان فى خدمة الغوريين قبل ان يهاجر الى الهند فى سنة ٦٢٥/١٢٢٧ حيث شغل وظيفة قاضى القضاة ، وحيث الف كتابـه فى سنة ٦٥٨/١٢٦٠ ، ولقد نشرت الاجزاء الخاصة بالغوريين والخطائية والمغول فى كلكتا سنة ١٨٦٤، كما ترجمهـا « رافرتـى » ( Raverty ) الـى الانجليزية ، ونشرها فى لندن عام ١٨٨١ .

أما الجوينى ( علاء الدين أتا ـ ملك بن محمد ـ ت ٦٨١/١٢٨٣ ) فقد اسهب عن المغول فى كتابه عن فاتح العالم الذى عالج فيه التاريخ المغولى ـ حتى حملة هولاكو ضد الاسماعيلية من الحشيشية . والكتاب مقسم الى قسمين اولهما يبدأ باخبار السنوات العشر الاخيرة مـن حياة جنكيزخان ، ويحوى تفصيلات دقيقة عن غزو بلاد ما وراء النهر وفارس ، ثم ملك اوغوداى وكويوك . ويتبع ذلك فصل عن الايغور ، وآخر عن خانات القراخيطاى ( الخطا ) ، ثم تاريخ أسرة خوارزمشاه ، وتاريخ مغول فارس منذ انسحاب جنكيزخان الى أن دخلت البلاد تحت حكم أبناء هولاكو . والقسم الثانى من « فاتح العالم » يبدأ باختيار ( مانجو ) خاقانا ، ويعالج أحداث أول عهده ، ويصف حملة هولاكو على فارس ، وغزوه لبلاد الاسماعيلية من الحشاشين واخذ قلعتهم « ألموت » سنة ٦٥٤/١٢٥٦ ، حيث كان الجوينى حاضرا بنفسه فاطلع على ما كان فى خزائنها من الكتب القديمة ، مثل : تاريخ غيـلان والديلـم ( تاريخى غيل وديلم ) الذى الف لفخر الدولـة البويهي ( ٣٨٧/٩٩٧ ) . وهذا الكتاب يلخص تاريخ الاسماعيلية منذ أيام الحسن الصباح ، مسبوقا بمختصر فى تاريخ الباطنية .

ويقف تاريخ « جهانكشاى » عنـد سنـة ٦٥٥/١٢٥٧ ، رغم أن علاء الدين الجوينى عاش حتى سنة ٦٨١/١٢٨٢ . هذا ، ولقد اضيف الى بعض النسخ المخطوطة فصل عن سقوط بغداد كذيل للكتاب ( ذيلى كتاب ) . ولقد قام شيفر ( Schefer ) بطبع الجزء الخاص بفتح بلاد ماوراء النهر وخراسان .

والجوينى ينقل مثل ابن الاثير وابن خلكان من تاريخ ولاة خراسان السلامي ، كما ينقل مثل ابن الاثير من تاريخ خوارزمشاه المسمى « مشارب التجارب وغوارب الغرائب » لابى الحسن على بن زيد البيهقى ، الذى لـم يصل الينا ، ويذكـر كتاب ( جوامع العلوم ) الذى الفه فخر الديـن الرازى ( ت ٦٠٦/١٢١٠ ) لخوارزمشاه : تكش. ومعلومات الجويني عن فتح الخطائية (القراخيطاي) لبلاد ما وراء النهر مليئة بالاخطاء والاخبار الغامضة وهو ، من هذا الوجه ، لايجارى ابن الاثير الذى يعتبر أوثق ماوصلنا من المراجع فى هذا الموضوع ، وهو فيما يتعلق بالمغول يستخدم بعض القصص القديمة ، ولا يهتم كثيرا بمقابلة ما ينقله مما ادى الى تناقضات واضحة بين مختلف الروايات .

والجويني كان يشغل منصبا كبيرا فى خدمةالمغول مما سمح له بان يحمل لقب « أتاملك » الذى يعادل لقب « اتابك » المعروف بمعنى مؤدبالامير أو استاذ الحضرة . فقد زار منغوليا مع والده الذى خدمهم فى صحبة « ارغون » سنة٦٥٠/١٢٥٢ ، بمناسبة انتخاب « مانجو » خانا ، ثم انه خلفوالده فى خدمةارغون ثم هولاكو . كمااصبح اخوه شمس الدين محمد وزيرا لهولاكو سنة ٦٦٢/١٢٦٤ ، بينما آلت اليه هو « شرطة »بغداد والعراق وخوزستان .

ومما يسترعي الانتباه ان العالم الفرنسيدوسون D'Ohsson يقف موقفا متشـددا مـن الجوينى ، فياخذ عليه تحيزه لسادته المغـول ،ويستنكر مدحه للبرابرة الذين خربوا وطنـه ، ومحاولته تبرير غزوة التتار للبلاد الاسلامية ،بقوله : انهاكانت ضررا لابد منهنتج عنه مكسبان أحدهما روحى والآخر مادي . ويرى « دوسون »ان الجوينى مسلم مستسلم يرى ان الخير والشر يأتيان من عند الله جمعيا ، وان أحكام الله لهـاحكمتها العميقة وعدالتها . فوقـوع المصائـب واندثار الشعوب ، وتعاسة الاخيـار وانتصـارالاشرار ، كل ذلك ، ضرورى ولكنه يغيب عـن أفهام البشر .

والحقيقة ان مثل الجوينى هو مثل رشيدالدين ، اذ يرى ان العناية الالهية سخرت غزوة جيش اجنبى من اجل رفع راية القرآن ، واشمالمصباح الدين فى اماكن لم تكن دعوة الاسلام قـد بلغتها . فالبلاد الشرقية هـذه أصبـح يقطنهاالمسلمون ممن ساروا اسارى من بلاد ماوراء النهر وخراسان ، من الصناع والحرفيين ، او منالتجار الذين استقروا هناك ، فاقاموا البيوت والمساجد أمام معابد الاصنام ، فدخـل عبـدةالاوثان فى الاسلام ، كما اعتنقـه أمـراء أسـرة جنكيزخان .

ومع أن موقف الجوينى لم يكن يسمح لهبأن يكتب بحرية الا انه لم يمنعه من انتقاد ما حدث من هلاك العلماء فى مدن الاسـلام ، كماعبر عن أسفه لأن خلفاء هؤلاء لا يهتمون كثيرا الا بلغة الايغور ، مما ادى الى ان الوظائف الكبرىفى الدولـة اصـبحت بين ايـدى السـفلة والاخسـاء (٣١) .

وفى سنة ٦٩٩/١٣٠٠ كتب أبو عبد الله بنفضـل الله ، المعروف بـ « وصـاف الحضرة » بمعنى مداح السلطان ( ت ٧٢٨/١٣٢٧ ) تاريخهمن المغول ، وعنوانه « تجزية الامصار وتزجية الاعصار »،ويشملالفترة من سنة ٦٥٥/١٢٥٧الى سـنة ٧٢٨/١٣٢٧ . والكتاب ينقسـم الى خمسة اجزاء تعالج الحوادث الكبرى التى عرفتهافارس على عهد المغول ، وتشتمل على قطع من تاريخ اباطرة المغول فى الصين ، وامراء الجنكيزخان فى التركستان وبلاد ما وراء النهر ، واخيرا تاريخ مصر المعـاصر وفارس وكرمان والهند . « وصـاف » القسم الرابع بمختصر لتاريخ جنكيز خـان وخلفائه الاوائل ، مقتبسـا من تاريـخ« جهانكشاى » . ويسير وصاف على نفس خطة

---

( ٣١ ) انظر دوسون ، ج ١ ص XXII - XXVII، وتلخيص هوارث Howorth ، ص XX ، وقارن بارتولد ، التركستان ... ، بالانجليزية ، ص ٨ ، ١٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٥٨ .

علاء الدين اتاملك الجوينى . فيذكر أنه بدأ حيثانتهى سلفه ، فيخصص الفصل السادس والاخير لحملة هولاكو على بغداد .

ولقد انتهى وصاف من كتابة تاريخه فىنسخة اولىقدمها سنة ١٣١٢/٧١٢ الىالسلطان اولجاريتو خليفة السلطان غازان ، واشتملت علىاربعة أقسام . ويرجع الفضل فى تقديم المؤلف الى السلطان ، الى الوزير رشيد الدين صاحب« جامع التواريخ » . ولقد أعجب السلطان ايما اعجاب بالمديح الذى احسنه ابن فضل الله ، فيهوفى السلطان السابق غازان ، فخلع عليه لقب « وصاف الحضرة » . والحقيقة ان ابن فضل اللذكرس للمديح فصلا كاملا جعل الكتاب فى ستة فصول بدلا من خمسة ، كما انه استخدمالمحسنات البديعية بصورة جعلتها تطغى على الحوادث التاريخية . وبعد ١٦ ( ست عشرة )سنة أضاف وصاف لمؤلفه قسما خاصا بتاريخ السلطان « أبى سعيد » ، الى سنة١٣٢٨/٧٢٨ (٣٢) .

**اما عن كتب العصر التيمورى** فاهمها« ظفر نامه » أى كتاب الانتصار ، الذى كتبه « الصاحب » شرف الدين على اليزدى فى سنة١٤٢٥/٨٢٨ وتيمورلنك هو الذى اختار اسم الكتاب لمؤلف سابق هو نظام الدين الشامى ،وكان قد كتبه فى سنة ١٤٠٣/٨٠٦ . وهكذا نقل شرف الدين كتاب الشامى ، وعنه نقل الروايةالايغورية من حملات تيمور (٣٣) .

وفى السنة التالية لكتابة « ظفرنامه »( ١٤٢٦/٨٢٩ ) الف مجهول بأمر « شاه روخ » كتابا فى انساب المغول ، وعنوانه «معز الانساب»عالج فيه اصول الجنكيزخانيين والتيموريين ، كما سجل أنساب نساء ملوك الأسرتين (٣٤) .وفى الانساب أيضايذكر كتاب « شجرة تركى » لابى الغازى بهادرخان بن عرب محمد خان( الذى كان اميرا لخوارزم ) ، وهو سليل «جوتشى » . ولقد كتب ابو الغازى انسابه باللغةالتركية ، وتكلم فيها عن تاريخ المغول من أسلاف جنكيزخان الى عهده هو ، أى الى اوائل القرنالسابع عشر الميلادى . والقسم الاول من الكتاب ماخوذ من كتاب رشيد الدين ، اما الجزء الثانىفقد اعتمد فيه على وثائق صعبة المنال (٣٥) . ويتوسع كتاب أبى الغازى فيما يتلعق بأسلافهمن خلفاء جوتشى الذين ملكوا بلاد القبشاق ( القبيل الذهبى ) ، والتركستان ، وبلاد ما ورا النهر ، وخوارزم ، من سنة ١٥٠٦ م الى وفاته فى سنة ١٦٦٤ م . والحقيقة انه بعد وفاة ابىالغازى الذى كان اميرا لخوارزم ، من سنة

---

( ٣٢ ) انظر دوسون ، تاريخ المغول بالفرنسية ، ج ١ص XXXIII-XXVII ، هوارث ، تاريخ المغول ، بالانجليزية ، ج ١ ص XXI ( حيث يلخص دوسون ) ،وقارن بارتولد ، التركستان ، بالانجليزية ، ص ٤٨ ، ٥٨ .

( ٣٣ ) بارتولد ، التركستان ، ص ٥٤ ، وله ايضا :ترك آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ١٦٥ — ١٦٦ .

( ٣٤ ) دوسون ، ج ١ ص XLVI .

( ٣٥ ) هوارث ، ج ١ ص XXII .

١٠٥٣ هـ/١٦٤٣ م الى ١٠٧٤هـ/١٦٦٤ م ، اكمل ابنه انوشه محمد بهادر حوادث الكتاب التى كانت قد توقفت عند سنة ١٠٥٦/١٦٤٦ حتى وفاة والده (٣٦) .

ومن مؤرخي بلاد « شاهروخ » ايضا « حافظى ابرو » ( شهاب الدين عبد الله بن لطف الخوافى ـ ت ٨٣٣/١٤٣٠ ) ، وله مؤلف تاريخي جغرافي معروف. ومن المعروف ايضا ان « اولوغ ـ بيج » ابن « شاهروخ » وخليفته ( ت ٨٥٢/١٤٤٩ ) كتب كتابا فى تاريخ المغول لم يصل الينا ، وعنوانه « تاريخى اربع اولوس » بمعنى تاريخ ممالك امبراطوريات المغول الاربع . وفي السنوات الاخيرة من حكم التيموريين صنف ميرخواند ( محمد بن امير ـ خواند ـ شاه ـ ت ٩٠٣ هـ / ١٤٩٨م ) كتابه المسمى « روضة الصفاء وسيرة الانبياء والخلفاء » الذى ظل ، كما ينص بارتولد ، المصدر الوحيد بالنسبة للاوربيين فى تاريخ فارس وآسيا الوسطى (٣٧) . واهم اجزاء « روضة الصفا » هى المتعلقة بتاريخ الأسر الفارسية وتاريخ المغول . ومصادر فيما يختص بترك الخطا وخوارزمشاه والمغول ، هى كتب الجويني ، ورشيد الدين ، ثم وصاف الحضرة .

ومن الكتب التاريخية الخاصة بالمدن ، «كتاب روضات الجنات فى اوصاف مدينة هرات» لمؤلفه : معين الدين محمد الاسفزارى ، الذى كان يشغل وظيفة هامة فى بلاط السلطان حسين بهادرخان ، سليل تيمورلنك الذى استولى على مدينة هراة بعد مقتل السلطان ابن سعيد سنة ٨٧٣/١٤٦٨ . وفى « روضات الجنات » يروى الاسفزارى تاريخ الاقليم منذ حكم العرب ، ويضمنه تفصيلات عن تخريب خراسان على عهد جنكيزخان ، وما آلت اليه على ايام المغول ، كما يروى قصة تهجير الصناع من هراة الى منغوليا (٣٨) .

ومن كتب الجغرافية الفارسية الهامة يذكر كتاب : « حدود العالم » الذى كتبه مؤلف مجهول سنة ٣٧٢/٩٨٢ ، واستخدم فى كتابته معلومات الجيهانى وابن خرداذبة ، وزاد عليها معلومات اكثر تفصيلا عن بلاد الترك واراضي وسط آسيا . ثم كتاب « جهان ـ نامه » اى كتاب العالم ، الذى الفه محمد بن نجيب بكران من اجل محمد خوارزمشاه ( ١٢٠٠ ـ ١٢٢٠ ) ، ويشتمل على معلومات جغرافية مهمة عن بلاد ماوراء النهر ، وتاريخ الخطائية . وحوالي منتصف القرن الثامن الهجرى ( ١٤ م ) كتب حمد الله بن ابى بكر القزويني كتابه التاريخى الذى ينتهى بحوادث سنة ٧٤٤/١٤٤٣ ، والذى اكمله ابنه زين الدين حتى غزو فارس على يدى تيمورلنك (٣٩) .

---

( ٣٦ ) انظر دوسون ، ج ١ ص XLIX ـ ولقد ترجم الكتاب الى اللغة الفرنسية بمعرفة فارين دى ماندس Varenne de Mandesse بعنوان : تاريخ انساب التتار Hist. genealogique des Tartars ثم نشر وترجمه ايضا ديمازون Domaisons . انظر هوارث ، ج ١ ص XXII .

( ٣٧ ) التركستان ، ص ٥٦ ، ٥٧ .

( ٣٨ ) دوسون ، ج ١ ص XLIV ، بارتولد ، ص٥٧ .

( ٣٩ ) بارتولد ، ص ١٣ ، ٣٦ ـ ٣٧ ، ٤٩ .

ومن الكتب المتاخرة ما الفه احمد بن محمدالمعروف بمعين الفقراء ، وعنوانه «كتابيملازاده» اى كتاب ابن الملا ( الشيخ ) ، والذى خصصهلمشايخ بخارى ، ومن الواضح ان هذا الكتاب لقى رواجا فى آسيا الوسطى ، كما يقول بارتولد .اذ وجدت منه مخطوطات عديدة هناك . وهو يتكلم عن اضرحة الاولياء المدفونين فى بخاريويترجم لهم (٤٠) .

## جـ ـ الوثائق الصينية والتركية المغولية ،والمراجع الاوروبية القديمة :

عندما وصل الاسلام الى بلادما وراء النهروما بعدها فى اتجاه كاشغر وحوض تاريخ ، كانت تلك المناطق التركية واقعة تحت النفوذ الصيني. فكان من الطبيعي ان تسهم المصادر الصينية بأحوال الترك وممالكهم هناك،وبعلاقاتهم بامبراطورالصين وخليفة المسلمين ، وذلك خلال الفترة الاولى من صدر الاسلام .

( ١ ) مجموعة الوثائق التيجمعها «شافان» (E. Chavannes) وترجمها الى الفرنسية ثم اتبعها بدراسة تاريخية فى كتابه الذى عنونه بـ« وثائق من التوكيو ( الترك ) الغربيين » :
Documents sur les Tou-Kioue ( Turcs )occidentaux )
وتتكلم هذه الوثائق عن ممالك الترك الغربيين ،وانسابهم ، ودياناتهم ، وتقاليدهم ، وطبيعة بلادهم ، وتاريخهم ، ونظم الحكم عندهم .

**فمن بين تلك الوثائق** : النقوش التركيةالتى اقامها « كول ـ تجين » ( Kul-tegin ) فى انساب الترك الغربيين والتى عرفت باسمنقوش الاورخون ( نسبة الى هذا النهر )،والقوائم الخاصةبطرقومسالك آسيا الوسطىالذىاخذتمنجغرافية « تانج شو »( T'ang chou ) ، وهى الموسوعة التى بداتها لجنة من العلماء بامرامبراطورى صينى صدر فى سنة ١٠٤٤ م ، وانتهت من وضعها فى سنة ١٠٦٠ م (٤١) . ثمالفصل من كتاب « كيو ـ تانج ـ شو » (Kioou-T'ang-chou) الخاص بممالك التركالغربيين وبلادهم وعاداتهم ونظم حكمهم (٤٢) ، وفصل آخر من نفس الكتاب عن الايغور (٤٣) ،وكذلك فصول أخرى عن تاريخهم وتوزيع قبائلهم (٤٤) ، وعن مملكة كاشغر (٤٥) ، وبلادالصغد ( سمرقند ) ، وبخارى (٤٦) وطخارستان وزابلستان وباميان ، ومملكة الختل (٤٧) .وأخيرا تأتى مقتطفات من مذكرات الرحالة « هيون تسانج » (Hiuen-tsang) الذى زار بلادالترك ووصفهم سنة ٦٤٤ ـ ٦٤٥ م (٤٨) .

---

( ٤٠ ) نفس المرجع ، ص ٥٨ .

( ٤١ ) انظر شافان ، وثائق التوكيو ، بالفرنسية ،ص ٥ ، ١٠٠ .

( ٤٢ ) شافان ، وثائق التوكيو ، بالفرنسية ، ص ٢٠ .

( ٤٣ ) نفس المرجع ، ص ٤٧ .

( ٤٤ ) نفس ، المرجع ، ص ٤٧ .

( ٤٥ ) نفس المرجع ، ص ١٢١ ، ١٢٢ .

( ٤٦ ) نفس المرجع ، ص ١٣٢ ، ١٢٤ .

( ٤٧ ) نفس المرجع ، ص ١٥٥ ، ص ١٦٠ ، ص ١٦٨ .

( ٤٨ ) نفس المرجع ، ص ١٩٣ .

وبعد موقعة طراز سنة ١٣٣/٧٥١ ، التى انهزمت فيها جيوش الصين أمام المسلمين ، تقرر مصير آسيا الوسطى لصالح الخلافة ، وتقلص النفوذ الصيني عنها ، فلم تهتم المصادر الصينية كثيرا بأخبارهـا ، ففقدت بذلك قيمتها كمرجع لدراسة تاريخ المنطقة التي أصبحت اسلامية . وظل الأمر كذلك حتى القـرن الخامس الهجرى ( ١١ م ) عندما طرد الصينيون من بلادهم جماعات الايغور بقيادة زعيمهم جورخان فسار غربا بهم حتى بلاساغون كاشغر ، حيث استقر وصار أمره مما يهتم به الكتاب الصينيون . وأخيرا بعد توحيد آسيا جميعا فى ظل امبراطوريـة المغـول اهتم الصينيون ــ الذين علموا المغـول كتابة التاريـخ بعد أن كان سرا لا يعرفـه الا الحكام ــ بأحداث الامبراطورية التترية الكبرى ، فأصبحت لكتاباتهم أهمية بالغة لا سبيل الى انكارها (٤٩) .

فمن الكتب التى ألفت بأمر أباطرة الأسرة المغولية فى الصين ، كتاب ( تسـيين ــ بـين ) ( Tsien-pien ) ، وهو عبارة عن حوليات عن : جنكيزخان ، وأوجوداى ، وتولوى ، وجويوك ثم مانجو . ومنها مجموعة القوانين المغولية الصينية والتى وجدت فى بعض المختصرات التاريخية باللغة الصينية ، والتى ترجمت الى الفرنسية بمعرفة « جوبيل » (Caubil) فى تاريخه عن جنكيزخان وأسرة ملوك المانجو من خلفائه ( Histoire de Gentchis can et de toute la dynastie des Mangous, ses successeurs ) وكذلك بمعرفـة « دى مايـا » ( de Mailla ) فى تاريخه العام للصين ( Histoire générale de la Chine ) كما ترجمت الى الروسية بمعرفة « يونت » (Hyacinthe) فى تاريخـه عن خانـات أسرة جنكيز خان الاربعة الاوائل (٥٠) وهناك كتاب « ما ــ توان ــ لين » ( Ma-tuan-lin ) ، من كتـاب القـرن الثـالث عشر الميلادى ، الذى ترجمـه « فيـزدلو » ( Visdelou ) الى الفرنسـية ، وحوليات أسرة « يوين سى » ( Yuen-si ) التى استعان بها « بوتييه » (Pauthier) فى تحقيقه لرحلة مركوبولو (٥١) وغيرها .

ثم تأتي المقتطفات التي أوردها « مـول » (Moule) فى كتابه بالانجليزية عن المسيحيين فى الصين ، من المخطوطات والوثائق المسيحية التى عثر عليها فى اقليم « تونج هوانج » (Tung Huang) وتاريخ ميناء « شن ــ شيانج » يتكلم عن الجماعة المسيحية فى الصين فى القرن الثالث عشر الميلادى ، ثم الصـفحات المقتطفة من الكتب الصـينية أو نقوش ذلك القـرن ، مما يتعلق بمراسيم وأوامر جنكيز خان ، بالنسبة لرجال الدين (٥٢) . وكل هذه القطع ليست مهمة بالنسبة للنصارى فقط فى الصين ، بل بالنسبة لجماعات المسلمين واليهود أيضا .

وهناك تقرير « منج هونج » ( Meng Hung ) الذى أرسل من الصين سفيرا الى المغول ، والذى قـام « فاسيليف » ( Vasilev ) بترجمته الى الروسية . كما توجد مجموعة قصـص لرحالة

---

( ٤٩ ) انظر عن التاريخ الرسمي للمغول فى الصين بليو ، المجلة الآسيوية ، ١٩٢٠ ، ص ١٣١
Pelliot, J.A., 1420, p. 131

( ٥٠ ) انظر دوسون ، ج ١ ص IX-VII ، وهاورث ، ج ١ ص XVII .

( ٥١ ) هوارث ، ج ١ ص XVIII .

( ٥٢ ) انظر مول Moule ، المسيحيون فى الصين Christians in China ، ص ٥٢ ، ٥٢ ، ص ١٤٥ ، ص ٢١٨ ــ ٢١٩ .

آخر جمعت فى كتاب « برتشنيدر » (Bretshneider) تحت عنوان « مباحث عصور وسطى من المصادر الآسيوية : (Mediaeval Researches from Asiatic Sources) التى ترجم بعضها الى الروسية . وللمستشرق الروسى بارتولد ،المتخصص فى الموضوع ، راى يقرر فيه : ان الكتب الصينية الخاصة بالمغول اكثر نزاهة من المصادر العربية (٥٣) . وهى المسالة التي اثارها دوسون عند تعليقه على موقف الجوينى من المغول ، بشكل تقريبى ، كما سبقت الاشارة .

٢ ــ اما المصادر المغولية فاهمها ما كتبه مؤرخهم الوطنى « سزانانج سيتزن » (Ssanang Setzen) المولود فى قبيلة الاردوس سنة ١٦٠٤ ) فى تاريخ خانات المغول ( منغل خادون طغجى : (Monghol Khadun Toghudji) الذى انجز فى سنة ١٦٦٢ م . وينقسم الكتاب الى ثلاثة اقسام : اولها عبارة عن تاريخ التبت بصفتهم اصل المغول ، والقسم الثانى خاص بالمغول وتاريخهم الى عهد طوغون تيمورخان ــ وهى ترجمة مشوهة عن الصينية ، بينما يعتبر القسم الثالث والاخير ، والذى يستمر الى ايام المؤلف ، مستقل من تاليف صاحبه . ولقد ترجم الكتاب الى الالمانية سنة ١٨٢٩ بمعرفة شميت (I. J. Schmidt) (٥٤) .

٣ ــ واخيرا تاتى المصادر الاوروبية القديمة ، واهمها رحلات كاربينى ( Carpini ــ ١٢٤٥ ) ، وروبروك ( Rubruck) ــ ١٢٥٤ ) و ماركوبولو ( ١٢٧٥ ــ ١٢٩٢ ) ، ويوحنا المونت كورفينى ( ١٢٨٩ ) ، وريجولوتى Regolotti ، وكلافيخو ( Clavijo ) ، وغيرهم . ومعظم هؤلاء الرحالة كانوا من اخوان الفرنسسكان الذين ساروا الى مجاهل آسيا كمبشرين او سفراء من قبل البابوية او ملوك اوروبا . وهدفهم كان ، على كل حال ، اكتساب البرابرة المغول الى جانب المسيحية ، فى محاولة اخيرة ــ لم يقدر لها النجاح ــ للاجهاز على الاسلام . وكان ابن الاثير ، قبل ذلك بحوالى خمسين عاما ، قد جزع من هول الصدمة فاعتبرها نعيا للاسلام .

واشهر تلك الرحلات ، واهمها ، هى التى قامت بها اسرة البولو (Polo) من التجار البنادقة ، وهم ماركو ، ووالده نيكولا ، وعمه مافيو ، كسفراء من قبل البابا جريجور العاشر ، وكانوا على دراية ببلاد القرم والقبشاق وخوارزم ، اما عن طريق الرحلة التى استغرقت اكثر من ثلاث سنوات ، فقد بدا من الاسكندرونة الى الموصل ، فبغداد ، فهرمز على الخليج ، بامل ركوب البحر الى الصين . ولكن الجماعة عادت لتتجه من البر شمالا عبر صحراء : كرمان ، وبلخ ، وخراسان ، وبدخشان ثم انهم اتخذوا طريق القوافل الجنوبي عبر : كاشغر ، ويرقند ، وخوتان الى صحراء غوبى ، من حيث اتجهوا الى بلاط الخان ، وكان وصولهم هناك فى مايو ١٢٧٥ م واقام « ماركو » فى الصين فى خدمة قوبيلاى خان الى سنة ١٢٩٢ م .

اما طريق العودة الى اوروبا فكان بصحبة قافلة عروس خان فارس . وبدا بحرا من ميناء زيتون ( Ts'uenchow ) الكبير حيث طوائف النصارى والمسلمين والصينيين ، الى الخليج ، الى تبريز ثم طربزون ، والقسطينية ، فالبندقية ( سنة ١٢٩٥ ) .

---

( ٥٣ ) التركستان ، ص ٣٧ ــ ٣٨ .

( ٥٤ ) هوارث ، ج ١ ص XVI .

واذا كان من حق « جروسيه » (R. Grousset) ـ ازاء ما سجله البنادقة من الانتعاش التجاري الذي عرفته آسيا على عهد المغول ـ أن يقول : ان توحيد آسيا على أيدي المغول كان اكتشافا للقارة بالنسبة للتجارة أشبه ما يكون باكتشاف امريكا بالنسبة لأهل عصر النهضة(٥٥) ؟ فان من حقنا أن نقول أيضا : انه اذا صحت هذه المقولة بالنسبة لأوروبا والكنيسة ، فانها لا تصح بالنسبة لعالم الاسلام الذي كان قد كشف عن مجاهل القارة العظيمة ـ وخاصة بالنسبة للتجارة ـ قبل ذلك بثلاثة قرون وأكثر ، كما سبقت الاشارة في أكثر من موضع .

واذا كان يوحنا المونت كورفيني ( نسبة الى بلدة مونت كورفينو Monte Corvino قد نجح في سنة ١٣٠٧ م في أن يصبح أول رئيس أساقفة للعاصمة الصينية بكين ـ التي زارها بعد ذلك بقليل ، « أودوريك » البوردونوني ثم يوحنا « ماريجنولي » ـ فانه منذ منتصف القرن الرابع عشر الميلادي ، بعد ان دخل المغول في الاسلام الذي تحقق له بذلك الانتصار على غزاته ، اغلقت الطريق من جديد في وجه الاوروبيين الى آسيا وتوقف بالتالي سيل المبشرين نحو أواسط آسيا والمشرق البعيد الذي انقطع عن أوروبا ، وبالتالي عن الكنيسة ، الى العصر الاستعماري الحديث .

ولكنه على عهد تيمورلنك اتيح للاسباني « كلافيخو » زيارة ايران ، وبلاد ما وراء النهر ، في سنة ١٤٠٣ كسفير لملك قشتاله . وبدأ الطريق الذي سار فيه كلافيخو بطربزون ، ومنها الى تبريز ، الى سلطانية ، الى نيسابور ، الى مشهد . ومن ثم عبر جيحون الى سمرقند ، عاصمة تيمور ، التي وصفها القشتالي وصفا رائعا .

وقرب هذا الوقت قضت الظروف على رجل الماني يسمى « شيلتبيرجر » ( Schiltberger ) بأن يقوم برحلة اجبارية فيما بين شرق المتوسط والبحر الأسود وبلاد ما وراء النهر . فقد وقع الرجل أسيرا بين يدي السلطان العثماني بايزيد ثم بين يدي تيمورلنك قبل ان تتداوله أيدي عدد آخر من أمراء التتار . ولقد وصف الالماني رحلته الجبرية ، وتكلم مثل معاصرة الاسباني عن عصر تجاري مزدهر ، مما يشكك في صحة روايتهما ، كما يقرره « أيلين باور » (٥٦) .

واخيرا هناك رحلة ملك أرمينيا الصغرى « هايثون » (Haython) الذي زار بكين ليعلن ولاءه للخان ، وهي تكمل سلسلة تلك الرحلات المثيرة .

### د ـ الدراسات والكتب الاوروبية الحديثة :

اذا وضعنا جانبا الكتب الصينية التي ترجمها فيزدلو (Visdelou) وجوبيل Gaubil ودي مايا (de Mailla) ، وغيرهم ، نجد ان أول محاولة لعمل تاريخ حديث للترك والمغول هي

---

( ٥٥ ) انظر له ، تاريخ آسيا ، بالفرنسية Hist. de l'Asie ، باريس ١٩٢٢ ، ج ٢ ص ١٢٠ ، وقارن « ايلين باور » Eileen Power انفتاح الطرق البرية الى بلاد الخطا The opening of the land routes to Cathay في مجموعة : رحلات ورحالة العصور الوسطى Travels and travellers of the Middle Ages ص ١٣٦

( ٥٦ ) الرحلات والرحالة ، بالانجليزية ، ص ١٥٣ .

التى قام بها ، منذ اكثر من مائتى عام ، المؤرخ الفرنسى « ديجنى » فى كتابه الموسوم بـ « تاريخ عام للهون والترك والمغول وغيرهم من التتر الغربيين J. Deguignes (٥٧) . والكتاب مهم بالنسبة لتاريخ المشرق ، بشكل عام ، من حيث انه استخدم مؤلفات صينية . اما بالنسبة لآسيا الغربية فانه لم يعتمد الا على عدد قليل من المصنفات الاسلامية .

ولقد عالج المصادر الاسلامية من فارسية وعربية ، الى جانب المراجع الاوروبية ، قبل ذلك بمدة : الفرنسي « بيتى دلاكروا » ( Petis de la Croix ت ١٦٩٥ ) الذى كان ترجمانا للملك فرنسا للغتين التركية والعربية . لقد كتب « دلاكروا » هذا تاريخا لجنكيز خان ثم آخر عن تيمورلنك ، حسب طلب الوزير « كولبير » ( Colbert ) نشر بعد وفاته (٥٨) .

وفى هذا المجال يمكن القول ان اول من عالج المصادر الاسلامية ، حقيقة ، فى تاريخ الترك والمغول بتبحر وتفصيل هو الفرنسي ( البارون ) « دوسون » (d'Ohsson) ، فى كتابه : « تاريخ المغول » (Histoire des Mongols) الذى طبع لأول مرة فى سنة ١٨٢٤ ثم طبع ثانية بشكل اكثر استفاضة فى سنتى ١٨٣٤ — ١٨٣٥ .

فلقد استغل دوسون معظم المصادر الاسلامية الأصيلة — مما يذكرنا بالطريقة الجادة التى استغل بها « دوزى » (Dozy) المصادر العربية فى تأريخه للمسلمين بالاندلس — حتى ارهقها ، كما يقول « بارتولد » (Barthold) فى تاريخه لبلاد الترك (٥٩) . وانصب اهتمام دوسون على البلاد المتحضرة التى وقعت تحت سلطان المغول كالصين وفارس ، دون الاهتمام باحوال وسط آسيا ، وهو الأمر المقبول بسبب ان معظم الوثائق التى وصلت الينا ، اما صينية ، واما عربية او فارسية . والمهم ان الكتاب ما زال يحتفظ بقيمة علمية لا تنكر ، بفضل تبحر دوسون فى الموضوع ، الى جانب مواهبه كمؤرخ — رغم ماظهر من وثائق وابحاث جديدة فى الموضوع ، مما جعله مرجعا اصيلا لمن اقتفى اثره من الكتاب الاوروبيين .

وهو من هذه الوجوه ، يفوق فى قيمته كتب من أتوا بعده ممن كتبوا فى الموضوع مثل : فون هامر — برجشتال (Von Hammer-Purgestall) الذى كتب فى تاريخ القبيل الذهبي فى بلاد القبشاق ( جنوب روسيا ) ، وفى تاريخ العثمانيين فى بلاد القرم ، والايلخانيين فى فارس ، كما نشر كتاب « وصاف الحضر » فى تاريخ المغول ، أو « فولف » (Wolff) الذى كتب فى تاريخ المغول ، من اقدم العصور حتى عهد أوجوداى خان ، أو « أردمان » (Erdmann) الذى كتب من تيموجين اى جنكيز خان .

---

(٥٧) Histoire generale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartar es occidentaux, 4 t. en 5 v., Paris, 1756-8

(٥٨) هوارث ، ج ١ ص XXV .

(٥٩) انظر التركستان .. ، ص ٥٩ .

واذا كان بارتولد يتردد في تقرير امتياز كتاب دوسون ، عند مقارنته بالموسوعة الضخمة التي صنفها هوارث ( Howorth ) في تاريخ المغول ، فيقول انه ربما فاقها ، فنحن نرى انه يفوقها فعلا . والأمر لا يتعلق فقط بعدم معرفة هوارث باللغات الشرقية ، بل ربما بعدم خبرته في كتابة التاريخ ايضا . ولقد دافع هوارث عن عدم معرفته باللغات الشرقية ، فقال انه ليس من الضروري للمؤرخ الرجوع الى الأصول القديمة ، لا سيما اذا كانت هذه الأصول قد نقلت الى اللغات الاوروبية الحديثة (٦٠) . ومع ذلك، ورغم انه جمع مادة تاريخية كبيرة تشهد له بالجد والاجتهاد ، فانه لا يستطيع الوقوف على قدم المساواة ، كمؤرخ ، ازاء دوسون . وقد يكون السبب في ذلك انه رسم لنفسه برنامجا ضخما يفوق طاقته ان لم يكن أكبر من الفترة الزمنية التي حددها لانجازه. فهو يعالج تاريخ امبراطورية المغول والدول التي تفرعت عنها جميعا ، في كل آسيا وشرق أوروبا ، من بداياته في القرن التاسع الميلادي وحتى القرن التاسع عشر . ويتضح تورطه في المشروع الكبير ، وعدم نجاحه في ترتيب المادة في الهوامش التي يلجأ اليها عقب كل فصل ، ثم رجوعه في كل جزء من الكتاب الى معالجة الجزء السابق. فهو يضيف بعض الاضافات ، أو يصحح بعض الروايات او يعدلها بعد ذلك . ومما يؤخذ عليه ، عدم الوحدة في الموضوع . فهو ، في الفصل الواحد ، ينتقل من نقطة الى اخرى ثم يعود الى ما تركه سابقا ، مما يفتت الموضوع ، ويجهد القارىء في متابعته . وهوارث يعرف ذلك ، ويعتذر عن عدم تناسق الكتابة ، فيقول : ان هناك موضوعات مهمة مقتضبة واخرى فرعية مطولة ، لانه نظر في بعض الاحوال من خلال « تلسكوب » ، وفي بعض آخر من خلال « ميكروسكوب » (٦١) .

وفيما عدا ذلك فكتاب هوارث زاخر بمادة غزيرة ، مأخوذة من مصادر شرقية وغربية ، من قديمة وحديثة ، مما يساعد الباحث ويغنيه عن كثير من الجهد ، ويسعفه في كثير من الاحوال .

ونشير بعد ذلك الى ترجمة « رافرتي » (Raverty) لكتاب الجوزجاني ، من حيث أنها احتوت على هوامش هامة جمع فيها المترجم حقائق عديدة ، واستخدم من أجل ذلك مصادر كثيرة . ثم يأتي « كاترمير » (Quatremere) الذي اهتم بذكر عدد كبير من المصادر الاسلامية في هوامشه على ترجمة كتاب رشيد الدين التي نشرها بالفرنسية تحت عنوان : « تاريخ مغول فارس » ( Histoire des Mongols de la Perse, Paris, 1836 )

ويتلوه « كاهان ( Cahun ) الذي استخدم المؤلفات العربية والفارسية والتركية في كتابه بالفرنسية ، بعنوان « مقدمة في تاريخ آسيا ، الترك والمغول من بداياتهم الى سنة ١٤٠٥ ( Introduction a (I'histoire de I'Asie, Turcset Mongols des origines a 1405, Paris, 1896 (

ولقد اظهر كاهان في كتابه هذا فهما جيدا لموضوع الترك والمغول، كما اظهر تعمقه في اللغتين الفارسية

---

( ٦٠ ) وهنا نحب ان نشير الى ان مثل هذا الاتجاه بدا يظهر جليا عند الباحثين الجدد في الدراسات الاسلامية من الاوروبيين ، وهو الأمر الذي لفت انظار الدكتور حسين مؤنس والسيد / احسان الصد في مقدمتهما لترجمة القسم الثاني من كتاب تراث الاسلام ، وهو الجزء ١١ من سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة بالكويت. انظر ص ٦ ، الفقرة الثانية ، حيث قالا : « ان معظم كتاب هذه الطبقة الثانية .. من مستشرقي عصرنا ممن يعتمدون في الغالب على ما كتبه او ترجمه السابقون من اهل الاستشراق القدامى في لغاتهم الاصلية دون الرجوع الى الاصول العربية او الفارسية او التركية . وهذه هي طريقة معظم اهل الاستشراق في ايامنا .. » .

والتركية . والظاهر أن ذلك كان السبب فيما رآه بارتولد من ان اهمية الكتاب الادبيــة تغلب على قيمته العلمية (٦٢) .

اما عن شــافان Chavannes ) فى كتابه بالفرنســية عن التــرك الغــربيين ، فانه اعتنى بالمصادر الصينية الخاصة بأحوال بلاد ما وراء النهر والتركستان فى عهد الفتوح العربية . بينما قــام « بليو » ( Pelliot ) بكثير من الاعمــال العلمية والأبحاث القيمة فى موضوعات عديدة عن الترك والمغــول ، مما نشر بالفرنســية فى المجلة الآسيوية ( Journal Asiatique )

ويذكر هوارث عددا من الأعمال العلميــة الهامة مما يمس الموضوع بطريقة غير مباشرة على كل حال ، مثل : مجموعة المــواد الخاصــة بتاريخ روسيا وحفائــر ســيبيريا التى نشرها « مــولر » ( Muller ) تحت اشراف الاكاديمية الامبراطورية الروسية ســنة ١٧٣٢ ، وتاريــخ سيبيريا لـ « فيشر » ( Fischer ) الذى نشر فى سنة ١٧٦٨ ، ومؤلف « بالاس » ( Pallad ) الذى يعتبره من أكبر علماء روسيا ، وهو باللغة الالمانية ، عن تاريــخ واجناس وديانات المغول ، وغير ذلك (٦٣) .

اما عن « يوليوس فلابروث » (Julius Klaproth) فيعتبره هوارث أكبر عمالقة الموضوعات الشرقية ، اذ هو الذى وضع شيئا من النظام فى تاريخ آسيا المختلط ، وكتب أبحاثا لا تحصى فى المجلة الآسيوية ، وغيرها . ثم هناك « رموزا »( A. Remusat ) صاحب المؤلف الضخم فى لغات التتار ( Les Langues Tatrares ) .

ومن كتب الرحــلات الاوروبيــة المفيدة فى العصر الحــديث ، رحلة « هـــوك وجابيــه » Huc & Cabet الفرنسيين ، وهى التى ترجمت الى الانجليزية ، ونشرت مع مقدمة لـ « بليو » Pelliot تحت عنوان : « رحــلات فى بــلاد التتر والتبت والصين » (٦٤) .

وفى النهاية لا يســعنا الا الاشــادة باعمال الاســتاذ بارتولد Barthold وابحاثه العديدة عن الترك والمغول ، ويوجد الكثير منهــا فى دائرة المعارف الاسلامية . ونخص بالذكر من بين تلك الاعمال كتابه فى تاريخ التركســتان الذى كتبه بالروسية ونقله الى الانجليزية بمعاونة الاســتاذ « جب » Gibb الذى كتب بدوره فى فتوحات العـــرب فى بلاد وسط آسيا . فلقد عالــج بارتولـــد فى كتابـــه الـــذى يحمـــل عنوان« التـــركســـتان حتى الغـــزو المغـــولى » Turkestan down to the Mongol Invasion موضوع الترك والمغول بطريقــة تدل على التمكن والعلم . فلقد رجع الى كل الأصول التي عرفها سابقوه ، وأضاف اليها اكتشافات علمية جديدة

---

( ٦١ ) انظر تاريخ المغول ، بالانجليزيــة ، ج ٢ ص VIII .

( ٦٢ ) التركستان .. ، بالانجليزية ، ص ٦١ .

( ٦٣ ) Samlungen Historischter Nachrichten ueber die Mongolischen Volkerschaften, St. Petersburg, 1776, 2 vols.

( ٦٤ ) Travels in Tartary, Thibet and China, 1844-6

حققتها بنفسه ، بل وذكر الكتب التي لها علاقة بالموضوع ولم تصل الينا . وكرس من اجل ذلك في أول الكتاب فصلا للأصول والمصادر الاسلامية خاصة ، يشهد له بالسيادة في هذا الميدان . فهو يعدد المراجع مرتبة ترتيبا زمنيا ، ويبين خصائص كل مجموعة منهــا ، وينتقدها ، ويوضــح كيف ينقل المتأخرون عن المتقدمين . ثم هو بعد ذلك يخصص فصلا قيما عن جغرافية بــلاد ما وراء النهر والتركستان مستشهدا بالاصول الاسلامية، قبل ان يعالج تاريــخ المشرق الاســـلامي منــذ الفتوحات العربية حتى غزوة جنكيز خان . هذا ولبارتولد كتاب آخر عن تاريخ الترك في وســط آسيا ، نقلته الى اللغة الفرنســـية ، وابرزت المشــاكل التي تعرض لها المؤلف والحلول التي وصل اليها السيدة « دونسكيز » (٦٥) .

وآخر من نذكره من المعاصرين الذين اهتموا بهذه الدراسة « رينيه جوسيه » R. Grousset صاحب المؤلفات المعروفــة في تاريــخ الحروب الصليبية ، وله كتاب « امبراطورية السهوب » L'Empire des Steppes الذى عالج فيــه تاريخ سكان برارى اواسط آســيا ، وعلاقاتهــم بجيرانهم في المشرق والمغرب منذ اقدم العصــور حتى العصر الحديث . ورغم أن جروسيه ليس بمستشرق الا انه مؤرخ موهوب من غير شــك . فهو دون الرجوع الى الأصول يبين في كتابه هذا وحدة تاريخ اجناس آسيا الوسطى ، من : الترك والمغول وغيرهم ، ابتداء من أتيلا Attila وانتهاء بجنكيز خان وتيمورلنك، هذا ، كما وضح اثر الجغرافية البشرية لآسيا على مسيرة الاحداث فيها ، منذ القديم وحتى القرن الســادس عشر الميلادى عندما تفوقت اوروبا تفوقا فنيا صناعيا ــ منذ استخدام المدفعية ــ مما حقق لها التسلط على بقية بلاد العــالم ، وقضى على تفوق البدو العسكرى نهائيا .

**ونحن اذ نعتذر لعدم استعراضنا للابحاث الحديثة التي تم انجازها في الموضوع في البلاد الاسلامية ــ وهى كثيرة من غير شك ــ نود الاشارة الى انهــا تستحق ان يفرد لها دراسة خاصة . والمهم ان المحدثين من المسلمين ، ممن كتبوا باللغة العربيــة او غيرها ، استفادوا من انجازات بعض من ذكرناهم من الاوروبيين ، وسنلتزم بالاشارة الى ما اطلعنا عليه مــن كتبهم في مواضعه ــ ان شاء الله . وبعد هذه المحاولة في عرض المصادر نحاول التعريف بالترك ، كما رآهم المسلمون ووصفوهــم .**

## الترك وبلادهم

### ارض العشب وجبال الذهب :

بلاد الترك المعروفة في اللغة الفارسيــة بـ« تركستان » تشمل كل منطقة اسيا الوسطى ، البعيدة عن المحيطات ، والتي تكون الجزء الاكبر من سلسلة السهوب والصحراوات الكبرى التى تخترق العالم القديم ــ من شمال شرق اسيا في اتجاه الجنوب الغربي نحو الهضبة الايرانية وجزيرة العرب ثم صحراوات شمال افريقية . ولكنه على عكس صحراوات بلاد العرب والمغرب لا توجــد

(٦٥) Histoire des Turcs d'Asie centrale, adaptation francaise par Mme. M. Donskis, Paris, 1945.

فى آسيا خلاوات قاحلة او صحراوات بالمعنى الصحيح . انما هى برارى وسهوب ينمو فيها العشب والاشجار الصغيرة ، وترعى فيها قطعان الاغنام والبقر والخيل ، وتسرح فيها الحيات والذئاب الضوارى ، ولا تخلو سماواتها من بغاث الطير وسباعه . ولهذا عرفت عند الصينيين باسم « تساورتى » Tsao - ti اى ارض العشب ، كما سماها الترك والمغول باسم كوبى ( غوبى ) أو قبشاق بمعنى الفراغ أو الخلاء .

هذه البرارى تمتد من منشوريا فى الشمال الشرقى وتسير جنوبا بغرب حتى بلاد ما وراء النهر والهضبة الايرانية ، كما تمر شمال بحر قزوين والبحر الاسود ، ممتدة فى سهول روسيا الجنوبية وأوروبا الشرقية . وعلى طول هذا الطريق الطويل تقطعها ، ما بين الحين والاخر ، البحيرات الكبيرة وأحواض الانهار ، ابتداء من بحيرة بيكال ( جنوب سيبيريا الوسطى ) ونهر الاورخون والسلنجا ثم بحيرة بلكاش وحوض نهر الالى ثم حوض تاريخ ، وأخيرا حوض سيحون وجيحون فى بلاد ما وراء النهر ، ومصبهما فى بحيرة خوارزم ( بحر آرال ) .

والاقليم الشاسع عبارة عن هضاب وسهول مرتفعة تخترقها سلاسل من الجبال فى شبه قوسين كبيرين يقسمانها الى حوضين شبه مقفلين : احدهما يتجه نحو الشرق ، وهو الاكبر ، والآخر يتجه نحو الغرب . والطرف الشمالى للقوس الشرقى يحيط بصحراء غوبى ويبدأ من الحافة الشرقية لبحيرة بيكال ، ويستمر فى سلاسل « التون داغ » اى الجبل الذهبى ، المعروفة ايضا بـ « التاى » ثم جبال « تنجرى داغ » اى جبل السماء فى اللغة التركية ايضا بمعنى جبل الاله ( الله ) والتى يسميها الصينيون « تيان شان » بنفس هذا المعنى . وهى تستمر حتى الهضاب والسهول العالية التى تعرف باسم « بامير » عند الترك المحليين ، والتى يطلق عليها الفرس اسم « بامى دنيا » اى سطوح العالم . وفى شرق بامير تلتقى جبال السماء بسلسلة جبال « كووين ـ لون » التى تكون جناح القوس الجنوبى وتستمر شرقا حتى جنوب النهر الازرق ( يانج ـ تسى ـ كيانج ) . وبذلك تطوق سلاسل الجبال اقاليم منغوليا وغوبى والجزء الاكبر من التركستان ، وتعزلها فى اتجاه الشرق والصين حيث حوض النهر الاصفر ( هوانج ـ هو ) . ولهذا عرفت تلك الجبال عند الكتاب العرب باسم « جبل قوقيا المحيط » ، الذى اعتبروا انه كان يفصل فى الشمال بين بلاد ترك الخفشاج او القفجاق ( القبشاق ) واخوانهم من الشركس وبين بلاد يأجوج ومأجوج ( اى المغول والتبت والصين ) . (٦٦)

اما من قوس الجبال الغربى فان جبال « هندكوش » تكون طرفه الجنوبى ، وفتحته هى التى تعرف باسم « فرغانة » بمعنى الممر أو المعبر الايرانية ، ومن سفوح الهندكوش الشمالية ـ وهى امتداد لجبل السماء ( تيان شان ) تنحدر مياه نهر سيحون ، كما ينبع نهر جيحون من سفوحها الجنوبية .

---

( ٦٦ ) انظر مقدمة ابن خلدون ، تحقيق على عبد الواحد ، ج ١ ص ٤٨١ .

ورغم ان سلاسل الجبـال هـــذه عزلت التركستان ومنغوليا فان حلقاتها ليست محكمة الارتباط بفضل ما يتخللها من الفتحات او الابواب التي سمحت لاهل تلك البلاد من البدو بغزو بلاد الحضارة في الصين وفي ايران ، كما مكنت بالتالي الصينيين والايرانيين لتبعهم الى عقر ديارهم في غزوات مضادة ، في بعض الاحيان وممرات الشمال ، كما هو الحال في منطقة بحيرة بلكاش حيث تقترب جبال التاي من تنجري داغ ، واسعة تسمح بعبور جحافل سكان البراري الشرقية من اجل البحث عن الثروة في الغرب . (٦٧) وهكذا قيل ان السد الحائل الذي بناه الاسكندر ازاء ياجوج وماجوج في جبل قوقيا المحيط ، يقع في بلاد القفجاق ، في الجزء الشرقي التاسع من الاقليم الشمالي السادس حسب تقسيم الادريسي ، (٦٨) . وفي هذا المعنى يظهر ان الخلافة كانت مهتمة بتحصين حـدود الاسلام ، كما فعلت الصين قديما عندما انشأت سورها العظيم ، ضد غارات قبائل برابرة وسط آسيا من الترك والمغول . فهذا ما تعبر عنـــه الرواية التي تقول : « ان الخليفة الواثق ( ٢٢٧ ــ ٢٣٢هـ ) راى في منامه كان السد انفتح ، فقام من نومه فزعا ، وبعث سلاما الترجمان فوقف عليه ، وجاء بخبره ، ووصفه في حكاية طويلة ... » (٦٩) هذا ، ولا باس ان يكون فزع الواثق في منامـه بسبب قواد حرسه من امراء الترك في بغـداد ، وليس بسبب البرابرة منهم في اقاليم آسيا البعيدة .

والحقيقة ان السدود التي بنيت لتحـول دون هؤلاء البدو وبلاد الحضارة لم تبن منذ القديم على حدود الصين فقط ، بل انها بنيت ايضــا في شمال غربي ايران ، ما بين بحر قزوين والبحر الاسود ، في مواجهة ترك الخزر ، وذلك في منطقة الممرات المعروفة بالدربندات او الابواب ، والتي كانت دائما طريقا سهلا للغزوات الاتية من سهوب روسيا الجنوبية . وما زالت آثار الحصون القديمة التي بناها الايرانيون هناك باقية حتى الآن . (٧٠ ) ومثل هذا حدث في شرقي ايران ، في اقليم جرجان من حيث كان المرور من براري آسيا الوسطى ، فهناك بنى الايرانيون حائطا مانعا طوله عـــدة اميال . (٧١)

اما عن ممرات الجنوب عبر بلاد غرناطة ــ من حيث تعرف الاسلام على الترك في اواسط آسيا ــ فقد كانت ضيقة صعبة السلوك . ولقد وصف المسعودي بعض تلك الممرات التي كانت تؤدي من فرغانة الى الصين ، فيما يسميه بجبال النوشادر التي هي بعض سلاسل جبال هندكوش او تيان شان ، مما عرف عند الكتاب العرب بـ « جبل البتم » فقال : ان هذا المسلك عبارة عن واد بين تلك الجبال يقدر طوله بما يتراوح بـ ٤٠ ( اربعين ) و ٥٠ ( خمسين ) ميلا . وهو لا يسلك

---

( ٦٧ ) جروسيه ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ١٩ .

( ٦٨ ) انظر ابن خلدون ، المقدمة ، ج ١ ص ٤٨٢ ـــ حيث النص على ان الصحيح من خبره في القرآن .

( ٦٩ ) نفس المصدر ، ج ١ ص ٤٨٢ .

( ٧٠ ) انظـر جيرشـــمان R. Girshman ، ايران ، بالانجليزية ، مجموعة بليكان Pelican ص ٢٥ .

( ٧١ ) نفس المرجع ، والصفحة .

في الصيف بسبب « حر النوشادر » انما يسلكنى الشتاء عادة . والى هذا يضيف المسعودى : ان هناك طرقا اخرى فى خفارات انواع من الترك . (٧٢)

**بلاد الثلج والزمهرير :**

وبسبب بعد مناطق سهوب آسيا الوسطى عن البحار ، مضافا الى ذلك ارتفاع سهولها وهضابها الشاهقة ، تميزت البلاد بمناخ عنيف . فهي قاحلة شديدة الحرارة صيفا ، تكتسحها عواصف الرمال والاتربة الخانقة . وهى قاسية البرودة شتاء . تموج بالانواء الثلجية القاتلة . هذا ، كما ان الفروق الحرارية فى الفصل الواحد ، مثلما يكون فى الصيف ، كبيرة تتراوح فى بعض الاحيان ما بين الحر الشديد والبرد القارس . تكلم فى ذلك المسافرون والرحالة القدماء والمحدثون ، واوردوا حقائق غريبة .

ففي وصف الشتاء فى البرارى ليس ابدع مما كتبه ابن فضلان ، فى رحلته ، وهو في الطريق ( سنة ٣٠٩ — ٩٢١ ) الى ملك الصقالبة ، فلقد توقف فى خوارزم ، على مشارف بلاد الاتراك ، اثناء فصل الشتاء ، ووصف البرد هناك وكانه « باب من الزمهرير » اى جحيم الصقيع . فلقد جمد النهر ( جيجون ) طيلة ثلاثة اشهر فكانت الخيل والبغال والحمير والعجل تجتاز عليه كما تجتاز على الطرق . اما الثلوج فكانت لا تسقط الا مصحوبة بالرياح العاصفة . وهكذا كانت تخلو شوارع واسواق مدينة الجرجانية ، العاصمة بسبب برد الهواء ، من الناس فكان ابن فضلان يطوف باكثرها فلا يجد احدا . بل انه كان يخرج من الحمام فى الشارع القريب فما يدخل الى بيته حتى يجد لحيته « وهى قطعة واحدة من الثلج » مما كان يدعوه الى تقريبها من النار حتى ينحل شعرها . كما كان خده يلتصق بالمخدة من شدة البرد . (٧٣)

ولكل ذلك حق ان يكون تقديم النار والدفء نوعا من البر عند اهل المدينة ، فبدونها كان يموت اهل القوافل من الناس والجمال (٧٤) ، كما كانت تنشق الارض وتنقلق الاشجار العظيمة . (٧٥) ولهذا جرت العادة ان الرجل عندما كان يدعو صديقا الى داره كان يقول : تعال الى حتى نتحدث فان عندى نارا طيبة . (٧٦) كذلك كان تقديم الدفء والاصطلاء بالنار الى الضعفاء وعابرى السبيل ، شتاء ، اشبه بتقديم الطعام او الماء عند غيرهم صيفا . فقد كان يحق للسائل ان يدخل الدار دون استئذان فيصطلى بالنار ساعة قبل ان يطلب الخبز ، فان اعطاه اهل الدار شيئا

---

( ٧٢ ) انظر مروج الذهب للمسعودى ، ط . التجارية ، ج ١ ص ٩٦ — حيث النص على ما كان يعانيه التجار والحمالون المتخصصون من البلاء اثناء العبور صيفا . فلولا وجود مياه المستنقعات حيث كانوا يلقون بانفسهم فى نهاية الممر لكانوا يهلكون . وانظر فى طرق استخراج النوشادر ، كما وصفها الجغرافيون العرب والصينيون ، متز ، الحضارة الاسلامية ، ترجمة « ابو ريده » ، ج ٢ ص ٣١١ — ٣١٢ .

( ٧٣ ) ابن فضلان ، تحقيق سامى الدهان ، دمشق ١٩٧٧ ، ص ١١٦ .

( ٧٤ ) نفس المصدر ، ص ١١٦ .

( ٧٥ ) نفس المصدر ، ص ١١٧ .

( ٧٦ ) نفس المصدر ، ص ١١٤ .

فيه ، والا خرج . (٧٧) وهذا شبيه بما شاهده ابن بطوطة ، بعد ذلك بأربعة قرون واكثر ، اثناء رحلته في خانات التركمان من العثمانيين في الاناضول ، حيث كانت زوايا الاخوان الصوفية من « الفتيان » تستقبل الطارقين من زوارها بالدفء واصطلاء النار المبثوثة في مواقدها بكل الاركان ، قبل ان تقدم لهم الطعام . (٧٨)

ورغم اقبال الربيع وانحلال نهر جيحون ، فقد لقيت قافلة ابن فضلان من اهوال الثلج والبرد ، غير بعيد من خوارزم ، الشيء الكثير . فبعد الرحيل من رباط زمجان الذى يعتبر بابا لبلاد الترك ، جاءهم الثلج « حتى مشت الجمال الى ركبها فيه » ، مما اضطرهم الى البقاء في محطة للقوافل هناك اسمها « جيت » مدة يومين . اما عن الشوط الثاني ، حيث كان الوغول في بلد الترك ، فقد استغرق عشرة ايام في بريـة قفر بلا جبل ، لا يلقاهم احد على طول الطريق ، وهم يكابدون الضر والجهد ، وخاصة من شدة البرد واستمرار تساقط الثلوج . (٧٩) واذا كان ابن فضلان قد ظن ، وهو في خوارزم ، ان القوم هناك قد هولوا عليهم الامر عندما عرفوهم ببرد صحراوات الترك وعظموا القصة ، فانه هنا يقرر ان ما شاهده كان اضعاف ما وصف له ، (٨٠) وانه بالمقارنة يكون « برد خوارزم عنده مثل ايام الصيف » . (٨١)

ولم يكن هذا راى السفير البغدادي وحده ، بل كان راى اهل البلاد من الترك انفسهم ، اذ كان واحد منهم من اهل القافلة يقول : « اى شيء يريد ربنا بنا ؟ هوذا يقتلنا بالبرد ، ولو علمنا ما يريد لرفعنا اليه » (٨٢)

**ويبدع ابن فضلان في وصف قسوة تقلب الطبيعة في برارى الصقالبة** ، مما يعتبره من العجائب . فقد راى افق السماء قبيل المغرب وقد احمر احمرارا شديدا ، وسمع في الجو اصواتا شديدة وهمهمة عالية اشبه بأصوات الناس والدواب . وجمح الخيال بالرجل فراى اشباحا الناس تحمل الرماح والسيوف وتكر بعضها على بعض كما تهجم الكتيبة على الكتيبة في الحرب ، مما افزعه ومن معه ، فاقبلوا على البكاء والتضرع والدعاء ، بينما كان القوم يضحكون منهم ويتعجبون . (٨٣) وفي مثل هذه الاضطرابات الجوية قال « هوك وجابيه » ان الجو كان يظلم

---

( ٧٧ ) نفس المصدر ، ص ١١٥ .

( ٧٨ ) انظر رحلة ابن بطوطة ، ط . التجارية ١٩٥٨ ، ج ١ ص ٢٠١ ـ حيث يشير الى ذلك في زاوية قصدها في مدينة بولى ، فيقول « ومن عوائدهم انه لا تزال النار موقودة في زواياهم ايام الشتاء ابدا ، يجعلون في كل ركن من اركان الزاوية موقد النار ، ويصنعون لها منافس يصعد منها الدخان ، ولا يؤذى الزاوية ، ويسمونها البخارى ، واحدها بخيرى » .

( ٧٩ ) ابن فضلان ، ص ١٢٠ .

( ٨٠ ) نفس المصدر ، ص ١١٨ .

( ٨١ ) نفس المصدر ، ص ١٢٠ .

( ٨٢ ) نفس المصدر ، ص ١٢١ .

( ٨٣ ) ابن فضلان ، ص ١٥٢ .

فى منغوليا فى وسط النهار بفعل العواصف الترابية،حتى كان الامر يتطلب شد الحبال بين البيوت ، التماسا لمعرفة الطريق .

اما عن الانهار التى كان على القوافل اجتيازها ، فهى بسبب طبيعة الهضاب غير المستوية وكثرة ذوبان الجليد في الربيع والصيف ، سريعة الجريان لا يصح اجتيازها للناس الا فى قوارب من الجلد يسميها ابن فضلان بـ « السفر » (٨٤) ( تشبيها بالموائد ) ، وكانت من جلود الجمال خاصة ، فهى مدورة ــ وهى مقعرة فى موضع السنام على ما نظن ــ فكان يوضع فى وسطها الاثاث حيث يكون الحشو بالثياب ، قبل ركوب الجماعة من الناس ، ممن يتراوح عددهم ما بين اربعة وستة . وكانت تلك القوارب تدور حول نفسها اثناء العبور ، بدفع المجاديف . بينما كان على دواب القافلة وجمالها ان تعبر تلك الانهار سباحة ، بعد ذلك . وبسبب صعوبة العبور ، لم يكن يسلم الامر من القوارب وغرق من فيها من الناس ، وكذلك الحال بالنسبة للدواب والجمال . (٨٥)

ومثل هذا شاهده ابن بطوطة فى الاناضول ، حيث كان الرجال والنساء يعبرون الانهار على ظهور دوابهم ، ويتعرضون لخطر الغرق ، غير بعيد من « المعدية » الخشبية التي كانت معدة لاجتياز الناس والمتاع فقط ، والتى كان يجذبها الرجال من العدوة الاخرى بالحبال . (٨٦)

ورغم الثلوج التي رآها ابن فضلان فى بلاد ترك الغز من « البجناك » فان الدواب والغنم كانت كثيرة ببلادهم ، فكان منهم من يملك عشرة الاف من الخيل ومائة الف راس من الغنم . « واكثر ما ترعى من الغنم ما بين الثلج ، تبحث باظلافها تطلب الحشيش » . (٨٧) وبمثل هذا وصف ابن الاثير خيل التتار حيث قال انها ليست فى حاجة الى العلف ، فهى تنقب الارض بحوافرها بحثا عن جذور النباتات التى تقتات بها . (٨٨) اما ابن بطوطة فيصف صحراء القرم المعروفة بصحراء ( دشت ) القفجاق ، بانها خضرة نضرة ، لا شجر بها ولا جبل ولا تل ، ولا ابنية ، ولا حطب . (٨٩) . ثم يقول ان الخيل كثيرة جدا بهذه البلاد ، وهى ببلادهم كالغنم ببلادنا بل اكثر ، فيكون للتركى منهم آلاف منها . (٩٠)

**الصقالبة والترك : اصحاب البشرة البيضاء :**

وهنا تحسن الاشارة الى اثر هذه البيئة الصعبة فى طبائع اهلها من النواحي الخلقية والمزاجية ، وهو ما يضع له ابن خلدون نظريته فى العلاقة بين اعتدال المناخ وانحرافه وبين اعتدال

---

( ٨٤ ) نفس المصدر ، ص ١١٧ ، ص ١٣٥ .

( ٨٥ ) نفس المصدر ، ص ١٣٧ .

( ٨٦ ) رحلة ابن بطوطة ، ج ١٩٨ .

( ٨٧ ) ابن فضلان ، ص ١٣٧ .

( ٨٨ ) ابن الاثير ، الكامل .

( ٨٩ ) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٢٠٦ .

( ٩٠ ) نفس الرحلة ، ج ١ص ٢١٠ .

الامزجة وانحرافها . فهو يفسر توحش السودان والصقالبة ( الذين يضعهم المسلمون مع الترك ) ببعد بلادهم عن الاعتدال جنوبا حيث الشمس اللافحة ، وشمالا حيث البرودة القارسة . وهو ينص على انهم : يبعدون عن الانسانية بمقدار ذلك . ولهذا فهم ــ حتى عهده ــ لا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة ، الا من قرب منهم من جوانب الاعتدال . ويضرب المثل لهؤلاء الاخيرين بمن دان بالنصرانية من اسم الصقالبة ، والافرنجية والترك من الشمال .

وبناء على ذلك فابن خلدون يرفض ما كان دارجا من مقولة ان السواد في اسم الحبشة والزنج والسودان كان بسبب تلك الدعوة التي دعاها ابو الخليقة الثانى نوح ، على ابنه حام وهو جدهم الذى ينسبون اليه . ويأخذ بنظرية ان سواد جلد الانسان يكون بسبب الحر وان بياضه سببه البرد ، وهى النظرية التي سجلها ابن سينا فى ارجوزته فى الطب ، حيث يقول :

بالزنج حر غير الاجسادا حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بضاضا (٩١)

اما عن سبب عدم تسمية اهل الشمال باعتبار الوانهم ــ فيقال : « البيضان » مثلا فى مقابل « السودان » ، كما فعل الجاحظ فى بعض رسائله ــ « فلان البياض كان لونا لاهل تلك اللغة الواضعة للاسماء ، فلم يكن فيه غرابة تحمل على اعتباره فى التسمية ، لموافقته واعتياده » . ومن هذا الطريق تفرقت اسماء سكان الشمال ، من الترك ، والصقالبة ، والطغرغر ( الطغزغز ) والخزر ، واللان ، والكثير من الافرنجة ، ويأجوج ومأجوج ، وتعددت اجيالهم . (٩٢)

**توزيع قبائل الترك فى آسيا :**

واهل الشمال من الموصوفين بالبياض ــ باستثناء الافرنجة ــ معدودون فى الترك عند ابن خلدون ، ومن سبقه من كتاب المسلمين . وهو يوزعهم على القارة الاسيوية فى خمسة اقاليم من اقاليم نصف الكرة الارضية الشمالى ، وهى الاقاليم المناخية السبعة التى تتدرج ، كخطوط العرض حاليا ــ من الاقليم الاستوائي الاول في الجنوب الى الاقليم المتجمد السابع فى الشمال . كما ينقسم كل اقليم منها على الجملة الى عشرة اجزاء ، اشبه بخطوط الطول ، يبدا اولها فى اقصى المغرب وينتهي عاشرها فى بلاد الصين .

وبلاد الترك تتدرج حسب هذا التقسيم ، من الجنوب الى الشمال فيما بين الاقليم الثالث والسابع فى رقعة اشبه ما تكون بمثلث : قاعدته فى الشمال على البحر المحيط ( فى سيبيريا ) على امتداد ستة اجزاء طولية ، من الرابع الى العاشر ، وراسه فى افغانستان وبلاد ما وراء النهر وحوض تاريم وغرب الصين ، على امتداد ثلاثة اجزاء طولية ، هى : الثامن والتاسع والعاشر .

---

( ٩١ ) انظر ابن خلدون ، المقدمة ، فصل فى المعتدل والمنحرف من الاقاليم ... ، ج ١ ص ٤٨٧ ــ ٤٨٩ .

( ٩٢ ) نفس المقدمة ، ص ٤٩٠ .

ففي الجنوب كانت مجالات ترك « الجلخ » فيما بين سجستان غربا وجبال الغور وغزنة شمالا وبين كابل المعتبرة من الهند جنوبا ، وهي المنطقةالتي تعادل افغانستان الحالية تقريبا . وبذلك كان الترك في غرب جيحون حيث اعتبرت مدينةبلخ من عواصمهم . وفيما وراء جيحون كانت جبال البتم في فرغانة ، من حيث العبور الى الصين في وادى النوشادر ، من احواز بلاد الترك .

وكان الخزلخية والتقزغز في شرق فرغانة اي في حوض تاريخ وشمال بلاد التبت . وكانت هذه المنطقة مجالات لامم لا تحصى من الترك ، اكثرهم ظواعن = اي بدو من اصحاب الابل والشاة والخيل . وكان فيهم المسلمون الذين يغزون من وراءهم من بني جلدتهم من الكفار ، ويبيعون رقيقهم . وفي الشمال الشرقي ذلك امتدت بلادالتقزغز ، والى الشرق منهم كانت بلاد « خرخير » والى الشمال من هؤلاء بلاد « كتمان » اي في منغوليا ومغارب الصين . وكل ذلك في الاقليم الثالث . (٩٣)

وفي شمال الخزلخية كانت بلاد الترك من الخليجية والى الشرق منهم كانت قبائل الكيماكية ، وهي الى الغرب من جبل قوقيا حيث جماعات يأجوج ومأجوج ، على الحدود الغربية لمنغوليا ، في الاقليم الرابع ، وكلها من شعوب الترك . (٩٤)

وتستمر بلاد الكيماكية في اقصى الشرق نحو الشمال ، غرب جبل قوقيا ، ومعهم في الجنوب امم من الترك يعرفون بـ « اركس » . والى الغرب من ذلك امتدت مجالات الغزو حتى جبل سياه ( سياه كوه ) ، التي احاطت ببعض مواطنهم ، والى شمال شرق بحر قزوين ونهر الاتل ( الفلجا ) في الشمال الغربي . والى الغرب من ذلك ، فيما بين قزوين والبحر الاسود ، كانت ارض ترك الخزر . اما مجالات التركمان من بني عثمان فكانت شرق خليج القسطنطينية ، من الاناضول والقبشاق التي عرفت بأرض باطوس ، وهي من الاقليم الخامس (٩٥) .

وتمتد ارض الخزر نحو الشمال في الاقليم السادس . ويحيط بهم هناك البلجر في الغرب وبقية بلاد اللان وشمالهم القمانية ، وفي الشرق : الشحرب والبجناك ( اليخناك ) ، وفي الجنوب البلجر ، وفي الشمال ارض البلغار . والمنطقة شرق البجناك عند منابع نهر الاتل ( الدون ) عامرة بقبائل الترك والصقالبة ، والى الشرق منها ارض الجولخ ثم بلاد القبشاق ( الخفشاخ والقفجاق ) وكذلك الشركس ، وهي تتصل بجبل قوقيا حيث يأجوج ومأجوج ، وكل ذلك من الاقليم السادس (٩٦) .

---

( ٩٣ ) نفس المقدمة ، ج ١ ص ٤٥٩ — ٤٦١ .

( ٩٤ ) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ١ ص ٤٧١ .

( ٩٥ ) نفس المقدمة ، ج ١ ص ٤٧٢ — ٤٧٧ .

( ٩٦ ) نفس المقدمة ، ج ١ ص ٤٨١ .

اما بلاد الروسية فهي تبدأ غربا ، من الاقليم السادس شمالا بلاد اللان الواقعة شمال البحر الاسود . وهى تحيط بأرض ترخان ثم تمتد شمالا بشرق الى الاقليم السابع حيث تحيط مرة اخرى بارض ترخان التى تقع جنوبها الارض التتارية من التركمان ، وتفصل بينهم فى الغرب وبين بلاد طست والقيمازك من الترك . وتستمر بلاد الروسية نحو الشرق فى شمال البلغار ، وشرق القمانية ، وجنوب البجناك من الترك حتى شمال شرق نهر الاتل ، حيث لايوجد فى شرقهم الا بلاد القبشاق (الخفشاج أوالقفجق) الشماليين حيث يوجد السد الذى بناه الاسكندر ، اى فى شمال شرق منغوليا (٩٧) .

وبذلك تكون قبائل الترك التي يعددها ابن خلدون ، هى على التوالى : الجلخ ، والخزلخية ( القارلوق ) ، والتغرغر ( التقزغر ) ، والخرخير ، والكتمان ، والخليجية ( الجلخية ؟ ) ، والكيماكية ، ويأجوج ومأجوج ( التبت والصين ) ، والتركمان ( من التتار ويضمنهم آل عثمان ) ، والخزر والغز ، ( الكيماكية ) ، والاركس ، والرخانية ، والقمانية ، والبلجر ، والبلغار ، والشحرب ، والبجناك ( البخناك ) ، والجولخ ( الجلخ ؟ ) والقبشاق ( الخفشاج او القفجق ) ، والقيمازك ، والتتارية ( التركمان ) ثم ( القمانية ) . هذا غير من لم تذكر أسماؤهم فيما وصفه بمجالات الترك من الامم التي لا تحصى ، الى جانب من ذكرهم من غير الترك من الشعوب التي جاورتهم والتى أشبهتهم ، من : الارمن ، والكرد ، واللان ، والصقالبة ، والروسية .

### الترك بين الصين والروس :

والحقيقة ان الكتاب العرب اطلقوا كلمة الترك على سكان اواسط آسيا ومن جاورهم من الشعوب التى عاشت مثلهم علم الرعى خاصة ، او تطبعت بمثل عاداتهم ، سواء كانوا تركا او خليطا من الترك وغيرهم ، او كانوا من غير الترك أصلا . وعن هذا الطريق اتسع مدلول كلمة « الترك » عند المسلمين ، واتسعت مواطنهم حتى شرق أوروبا وشمالها ، وحتى قلب البلاد الفارسية . وذلك قبل أن تصبح ارض الروم ( الاناضول ) ، وما وراء بلاد القرم تركستانات اخرى . فمن ضمن الترك يذكرون الهياطلة ، وهم سكان منطقة الصغد ( سمرقند ) فى بلاد ما وراء النهر ، وكذلك الطخارية ، وهم اهل طخارستان على ضفاف نهر جيحون الجنوبية ـ حيث كانت بلخ قاعدة لهم (٩٨) . وهم يضعون ضمن ترك الخزر : الديلم ، والجيل ( او الغيل وبلادهم : جيلان وغيلان ـ واليهم ينتسب شيخ الطريقة القادرية : سيدى عبد القادر الجيلانى ) واهل جبل القبق ( القوقاز ) من : الكريم ( القرم ) ، واللان Alains ، والارمن ، والبلغر ( البلغار ) (٩٩) . وهم يضيفون الصين ايضا الى الترك ، والروس الى ترك الخزر (١٠٠)

---

( ٩٧ ) نفس المقدمة ، ج ٤٨٠ ، ص ٤٨٣ ـ ٤٨٤ .

( ٩٨ ) انظر القلقشندى ، صبح الاعشى ، ج ١ ص ٣٦٦ .

( ٩٩ ) المسعودى ، مروج الذهب ، ج ١ ص ٧٩ ( حيث قراءة الجيل فى شكل « الجبل » مما قد يفسر على ان المقصود هم اهل الجبال التى عرفت باسم عراق العجم ) .

( ١٠٠ ) المسعودى ، مروج الذهب ، ج ١ ص ٧٩ ، والقلقشندى ، صبح الاعشى ، ج ١ ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧ .

ووضع الصين مع الترك والروس مع تـرك الخزر يعنى ان المسلمين فرقوا الترك الى شعبين كبيرين : احدهما شرقي والاخر غربي ، وانهم اعتبروا الشرقيين من ذوى العلاقة بالصـين اصحاب الحق فى التسمية بالترك أصلا ، ممـا دعاهم الى تمييز الغربيين من جيران الروسية فسموهم ترك الخزر . والتفرقة بين التـرك والخزر تتفق مع نتائـج الدراسـات الاوروبيـة الحديثة التى تجعل لترك الخزر اصولا ايرانية اى هندية اوروبية ، ترجع الى جماعات البدو ممن عرفـوا فى العصر التـاريخى الاول باسـم السقطيين Scythes ثم السرمطيين Sarmates ، وهم اخوة الميديين Medes والفرس Parthes الذين زحفوا نحو الجنوب ، واستقروا فى الهضبة الايرانيـة .

واكثر من ذلك يرى الاثريون أن بدو ايران القدامى هؤلاء اندفعوا نحو الشرق حتى حوض تاريم وسلاسل جبال الطاى حيث نشروا لغاتهم فى تلك الاقاليم ، وأنه كان لهم أثرهم هنـاك على جماعات الترك والمغول ، وذلك قبـل ان تصبح الحركة عكسـية ويأتى هؤلاء الاخـرون الى اطراف ايران الشمالية الشرقية والشمالية الغربية حيث نشروا لهجاتهم التركية ، وجعلوا منها مواطن تركية جديدة امتدت غربا حتى روسيا والمجـر .

وهذا يعنى أن « الترك » حقيقة ، دون صـفة أو تمييز ، هم اصـلا سكان السـهوب الشرقية المتاخمـة لبـلاد الصين ، ممن عرفهم الصينيون قديمـا باسـم « هيـونج ــ نـو » Hioung-nou بمعنى البعيد العصاة (١٠١) . وهو الاسم القريب من لفظة « هون » Hun أو هونى Hunni وهونا Houna التى أطلقها الرومـان والهنـود على من عرفـوه من هـؤلاء « البرابرة » فيما بعد (١٠٢) .

ولقد دخلت الصين فى صراع مرير مـع جيرانها من الهيونج ــ نو ، مما كان له تأثـيره العميق فى حياة الصينين . فقد أخذوا باساليب الحرب عند خصومهم الفرسان ، فغيروا فنهـم العسكرى واسـتعملوا فرق الخيالة بـدلا من العربات الثقيلة . وتطلب الامر أن يغير الصينيون ملابسهم حتى تناسب ركـوب الخيـل فتركوا ارديتهم ولبسوا السراويل . ورغم بناء سـور الصين العظيم ليقف سدا مانعا امام غزاة البرابرة فان هؤلاء ظلوا يقلقون امبراطورية الصين حتـى القرن الخامس الميلادى (١٠٣) .

وأمام ضغط « الهيونج ــ نو » دخل شعب بدوى آخر عرفه الصينيون باسم « اليو ــ تشي » Yue-tcoh ، عن طريق فرغانة ، الى بـلاد ما وراء النهر ، ومن هنـاك عبـروا جيحـون واستقروا فى منطقة بلخ ، عن طريق فرغانة ، الى بلاد ما وراء النهر ، ومن هناك عبروا جيحـون واسـتقروا فى منطقة بلخ حيث عرفـوا باسم « الطخارية » الذى صـار علما لتـلك البلاد ،

---

( ١٠١ ) انظر كاهان ، مقدمة لتاريخ آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ٨٧ . وقارن ذكريا كتابجى ، الترك فى مؤلفات الجاحظ ، ط . بيروت ، ص ٢٢ ، ( حيث الاشارة الى انه ربما كان معنى « هيونج ــ نو » : وحوش الجبال ؟

( ١٠٢ ) جروسيه ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ٥٣ ، Halph L.en, les Bargares, p. II

( ١٠٣ ) جروسيه ، نفس الكتاب ؛ ص ٦٣ .

فاصبحت طخارستان. هذا ، كما تمكنت جماعات من البرابرة من الاستقرار في الصين ، بل واقامت اسرا حاكمة هناك . والمثل لذلك جماعات الترك التي عرفها الصينيون باسم « تو ـ با » To-pa الذين وحدوا الصين الشمالية تحت سلطانهم. ودولتهم هناك هي التي اشتهرت باسم « تبغاتش » بالتركية ، وهي الكلمة التي عرفت بـ « طمغاج » في اللغة العربية (١٠٤) ، كما عرفت في اليونانية في شكل « تنجست » Tangast (١٠٥) .

اما عن الهياطلة الذين عرفهم الفرس والعرب ، فهم عند الصينيين « يه ـ تاي » Ye-tai كما سماهم البيزنطيون « هفتاليت » وكذلك « الهون البيض »(١٠٦) والهياطلة كانوا ضمن شعب الـ « جوان ـ جوان » الذي انشأ امبراطورية في منغوليا حمل صاحبها لقب « خاقان » لاول مرة في التاريخ . ومنذ القرن الخامس الميلادي انفصل الهياطلة عن امبراطورية الجوان جوان ، وانتشروا في حوض نهر الالي ، وسهوب تشو ( جنوب بحيرة بيكال ) ، ومنطقة طراز Talas ، واقاليم سيحون حتى بحر آرال وخوارزم ، كما احتلوا بلاد ما وراء النهر ، وعبروا جيحون الى بلخ وطخارستان . وانتهى الصراع بينهم وبين الساسانيين بقتل الملك فيروز (او بيروز) بن يزد جرد بمدينة مرو سنة ٤٨٤ م ، كما احتلوا مدينة هراة . ويعرف الكتاب العرب والفرس الزعيم الهيطلي الذي انتصر على الملك الساساني باسم « اخشنوار »(١٠٧) وربما كانت الكلمة تحريفا للقب الصغدي « خشوان » الذي يعني « الملك »(١٠٨) وامام مقاومة الفرس اضطر الهياطلة الى الاتجاه نحو الجنوب الشرقي حيث كان الطخارية ، فخالطوهم واحتلوا كابل ، كما اندفعوا نحو بلاد الهند(١٠٩) .

وهكذا حق للمسلمين ، في منتصف القرن السابع الميلادي ، ان يضموا الصين التي عرفوها باسم طمغاج الى جانب كل من الطخارية والهياطلة الذين وجدوهم في شرق خراسان ، وافغانستان ، وبلاد ما وراء النهر . وان يجعلوا الجميع من الترك ، وهو الاسم الذي لم يكن قد عرف قبل ذلك الوقت الا بحوالي مائة عام .

• • •

### اسم « الترك » : اصله ومعناه :

فسر المسلمون ـ في اول الامر ـ اسم الترك حسب الطريقة التقليدية ، المتأثرة بشجرة الانساب الاسرائيلية في تقسيم الشعوب ، حيث تكون النسبة الى واحد من الاجداد القدماء ، من

---

( ١٠٤ ) انظر ابن الاثير ، ج ١٢ ص ١٦٦ ، النسوي ، سيرة منكبرتي ، ط . مصر ، ص ٣٩ .

( ١٠٥ ) جروسيه ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية، ص ١٠٣ ـ ١٠٥ .

( ١٠٦ ) نفس المرجع ، ص ١١٠ وهامش ٣ .

( ١٠٧ ) انظر الطبري ، ج ٢ ص ٨٢ وما بعدها ، وقارن المسعودي ، مروج الذهب ، ج ١ ص ١٦٤ ( حيث القراءة « باجسران » .

( ١٠٨ ) جروسيه ، امبراطورية السهوب ، ص ١١١ وهامش ٢ .

( ١٠٩ ) نفس المرجع ، ص ١١٢ ـ ١١٣ .

تاريخيين أو أسطوريين . فقد جعلوا الترك ، ضمن الشعوب الشمالية : ذوى الشقرة او اصحاب البشرة البيضاء ، من ابناء يافت بن نوح(١١٠) . وخصص البعض فنسبهم الى جدهم « ترك » من حفدة يافت(١١١) وعلى هذا المنوال نسب الخزر ايضا الى الخزر بن يافت(١١٢) ، وكذلك الامر بالنسبة للفرس والصقالبة وغيرهم .

وبعد هذا التفسير العرقى ظهر تفسير لغوى يرد اشتقاق الاسم الى الفعل « ترك » بمعنى عفا او اخلى السبيل . وفى ذلك يسجل الجاحظ انه ورد فى المأثور من الخبر : « تاركوا الترك ماتاركوكم » ، وان هذا القول المنسوب الى النبى يعبر عن وصية لجميع العرب بمسالمة الترك ، وانه بقوله «اتركوهم» سموا الترك(١١٣) ومن الواضح أن هذا الحديث يصنف ضمن الاحاديث الموضوعة فى المفاخرات التى عرفتها الشعوب الاسلامية ، والتى اشتهرت من اجل ذلك باسم « الشعوبية » وهي الحركة التي يرى العرب انها تعبر عن مكنون العداوة اوالكراهية لهم ، بينما يرى ابناء الطوائف الاخرى من المسلمين انها تعبر عن روح الحرية والمساواة التى بدات تسود فى العالم الاسلامى اعتبارا من القرن الثالث الهجرى(٩م) . والمهم أن هذا الحديث الذى وضع فى الترك — مثل غيره مما وضع فى البربر من اهل المغرب وغيرهم — يعبر عن المشقة التى لاقاها العرب فى محاربتهم للترك ، وعن تقديرهم للصفات العسكرية الممتازة التي وجدوها فيهم كمحاربين . وهذا ما تشير اليه الروايات التاريخية عن مغامرات العرب الاولى مع الترك فى بلاد ارمينيا وآذربيجان حيث نصح قواد الفرس بعدم اثارة الترك والبلجر ، فقال شهربار لعبد عبد الرحمن بن ربيعة : « انا لنرضى منهم أن يدعونا من دون الباب » اى ان يتركونا فى عافية قبل ممرات الجبال(١١٤) . ولقد اثبتت الاحداث ان نصيحة شهربار كانت خالصة ، وذلك انه عندما تهور عبد الرحمن فى ممرات ارمينيا بعد ذلك بعشر سنوات ( سنة ٣٢/٦٥٢ ) « تآمر عليه الترك وقتلوه » ( ١١٥ ) .

ولكنه بعد ان استقر العرب فى المشرق وجاوروا الترك الذين دخلوا فى خدمتهم وارتبطوا بهم بروابط الولاء والحلف ، ظهرت روايات تجعل للترك او لبعض طوائفهم نسبا عربيا فى قبيلة مذحج(١١٦) تماما كما حدث فى المغرب حيث صار للبربر شجرة انساب كتلك التى كانت للعرب ، فنسبت قبائل صنهاجة الى اليمنية ، كما نسب قبائل زناته الى القيسية . ولكنه مع

---

( ١١٠ ) الطبرى ، ج ١ ص ١٠٦ ، المسعودى مروج الذهب ، ج١ ص ٧٩ .

( ١١١ ) انظر القلقشندى ، صبح الاعشى ، ج ١ ص٦٦ .

( ١١٢ ) ياقوت ، معجم البلدان ، ج ٢ ص ٤٣٢ .

( ١١٣ ) رسائل الجاحظ ، ص ٧٦ .

( ١١٤ ) ابن الاثير ، الكامل ، ج٣ ص ١٤ .

( ١١٥ ) انظر الطبرى ، ج ٥ ص ٧٨ ، ابن الاثير ، ج ٣ ص ٦٤ .

( ١١٦ ) رسائل الجاحظ ، ص ٧٦ .

ظهور حركة الشعوبية التي اشتدت بين الفرس والترك والعرب والبربر ، لم يعد مثل هذا النسب المصطنع مما ترضى عنه هذه الطائفة او تلك . فقد انكره الترك وسخر منه العرب . وفي ذلك قال شاعر الشعوبية للعرب :

| | |
|---|---|
| زعمتم بان الترك ابناء مذحج | وبينكم قربى وبين البرابر |
| وذلكم نسل ابن ضبة باسل | وصوفان انسال كثير الجرائر (١١٧) |

كما قال آخر :

| | |
|---|---|
| متى كانت الاتراك ابناء مذحج | الا ان في الدنيا عجيبا لمن عجب(١١٧) |

هذا عن الروايات العربية الاولى ، اما عن الروايات التركية المتاخرة عنها ، كتلك التي جمعها محمود الكاشغري على عهد القراخانية في القرن الخامس الهجري (١١م) ، فانها تضيف الى ذلك أن الترك ينسبون الى بلدة في ديارهم اسمها « ترك » ، أو انهم حملوا هذا الاسم لانه يعني في لغتهم : الوسط من كل شيء(١١٨) ، فكانهم اوسط الناس واكثرهم اعتدالا ـ وهي الفكرة التي لا تتفق مع راى ابن خلدون فيهم . ثم هناك مبالغة زادت على ما ذكره الجاحظ في المأثور من الخبر ، اذ أورد الكاشغري حديثا ـ مصطنعا هو الاخر من غير شك ، فيه : « يقول الله جل وعز : ان لي جندا سميتهم الترك واسكنتهم المشرق ، فاذا غضبت على قوم سلطتهم عليهم » . فكأن التسمية : بـ «الترك» جاءت من عندالله(١١٩) .

هذا عن القصص الشعبي او الاخبار الملفقة، اما في التاريخ فلا بأس ان تكون هناك علاقة بين كلمة « ترك » وبين كلمة « توران » التي عرف الفرس بها جماعات البدو الاسيويين الذين استقروا في ارض ايران ، من الطخارية والهياطلة وقامت بينهم وبين الساسانيين تلك الحروب التي سجل الفردوسي اصداءها في ملحمته الشهيرة ، المعروفة بالشاهنامة اى كتاب الملوك . فكلمة توران تعني بالفارسية بلاد « التورة » وهم الترك . وكلمة ( توره ) التي سماهم بها الايرانيون تعني الشجاعة والقوة ، مثل كلمة الترك التي لها نفس هذا المعنى (١٢٠) هذا ، ولو أن الابحاث التركية الحديثة تشير الى أن كلمة توره لها علاقة بجد الترك الاعلى « توره ـ مك » الذي يرمز في الروايات الشعبية الى تكاثر النسل ، او انها ربما كانت تعني التقاليد والعرف والقانون(١٢١) . فكأن كلمة « توره » في التركية تعادل كلمة « بلج » التي تعني كتابا بالتركية أو كلمة « يسق » ـ التي عرفت بها تعاليم جنكيز خان ـ بالمغولية .

---

( ١١٧ ) نفس الرسائل ، ص ٧٥ وهـ ١ ( حيث الاشارة الى ما يقال من ان باسل بن ضبة هو ابو الديلم ).

( ١١٨ ) انظر زكريا كتابجي ، الترك في مؤلفات الجاحظ ، ص ٢٥ .

( ١١٩ ) انظر نفس المرجع السابق ، ص ٢٦ .

( ١٢٠ ) انظر دائرة المعارف الاسلامية ، مادة توران.

( ١٢١ ) انظر زكريا كتابجي ، الترك في مؤلفات الجاحظ ، ص ٢٧ ( حيث الاشارة الى عثمانلي تاريخي لنجيب عاصم ومحمد عارف ) .

وغير ذلك تروى الشاهنامة ان بلاد«توران»اتخذت اسمها من اسم « تور » بن افريدون ملك الفرس الذى كان بطلا شجاعا . فلقد اقطعه والده المشرق ، فاتخذت لقب «توران ـ شاه» ، و « شاهي ـ تشين » اى ملك الترك والصين . وهكذا ينتشر الطورانيون ، وتمتد مواطنهم حتى بلاد الصين (١٢٢) .

والحقيقة ان الابحاث الاوروبية الحديثة اثبتت ان اسم « توره » الفارسى ، أو بوجه أصح اسم « ترك » الذى استخدمه العرب ، هو تحريف للكلمة الصينية « توكيو » Tou-kioue . فحوالى منتصف القرن السادس الميلادى كانت توجد الى جانب امبراطورية الجوان جوان التى كان ملكها أول من اتخذ لقب « خاقان » ، وامبراطورية الهياطلة التى اتخذ ملكها لقب « خشوان » ، دولة ثالثة شبيهة ، هى : امبراطورية التوكيو الذين أعطوا اسم الـ« ترك » الى كل الشعوب التى تتكلم نفس لغتهم أو لهجتهم . وكلمة توكيو هى الاسم الصينى الذى يمثل صيغة جمع مغولية حسب لهجة الجوان جوان ، هى « تركون » turkut ، ومفردها « ترك » turk بمعنى الرجل القوى أو شديد البأس(١٢٣) .

وفى بداية القرن السادس الميلادى كان التوكيو يسكنون منطقة جبال التاى حيث خضعوا لسلطان الجوان جوان . ومنذ منتصف ذلك القرن كان ساعدهم قد اشتد حتى ان أميرهم « بومين » Bou-min تطلع الى الزواج من اميرة من بيت الخاقان، فلما رفض طلبه غضب وتحالف مع تبغاش ( طمغاج ) ملك الصين ـ الذى سمح له بالزواج من أميرة صينية ـ ضد الجوان جوان ، ونجح فى هزيمتهم وطردهم من منغوليا نحو حدود الصين . ومن ذلك الحين اتخذ بومين لقب « خاقان » اى ملك الملوك ، بعد أن كان امراء التوكيد يحملون لقب « جابغو » أو « يابغو » الذى سجله الكتاب العرب الاوائل ، وهو الذى يقابله فى اللغة الصينية تاتشى هو ta-cha-hou (١٢٤) .

وبعد وفاة « بومين » انقسمت مملكة الترك ( التوكيد ) بين ولديه : « موهان » الذى آلت اليه منغوليا ، و « استامى » Istami الذى كان من نصيبه أقاليم بلكاش وتاريم حتى طراز . واستامى هو الذى عرفه الطبرى باسم «سنجبوا» ، كما عرف عند مؤرخى بيزنطة باسم « سلزيبول » او « ديزابول » ، وهى الاسماء التى يظن انها تحريف للقب « يابغو » (١٢٥) . وبانقسام امبراطورية التوكيو بين الاخوين ، انقسم الترك الى شرقيين وغربيين .

---

( ١٢٢ ) انظر دائرة المعارف الاسلامية ، مادة توران.

( ١٢٣ ) انظر شافان ، وثائق التوكيو ، ص ٤٧ ، دائرة المعارف الاسلامية ، مادة « ترك » ، جروسيه ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ١٢٥ وهامش ١.

( ١٢٤ ) شافان ، وثائق التوكيو ، ص ٤٧ .

( ١٢٥ ) انظر الطبرى ، ج ٢ ص ٩٢ ، كاهان ، مقدمة لتاريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ١١٤ جروسيه ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ١٢٨ وهامش ٢.

ولقد جاور ملك الترك الغربيين شعب الهياطلة . وعندما ادى الجوار الى النزاع تحالف استامى مع كسرى انو شروان ضدهم . وعن هذا الطريق تمكن الاتراك الغربيون من تحطيم الهياطلة حوالى سنة ٥٦٥م ، وبسطوا سلطانهم على اقليم الصغد ( سمرقند ) فى بلاد ما وراء النهر ، وحتى منطقة بلخ التى كان قد استرجعها الفرس فغلبهم عليها الترك . اما بقايا الهياطلة فى الاقاليم الشمالية الغربية فانهم اضطروا الى التحرك نحو الغرب حيث استقروا فى سهول المجر ، وعرفوا هناك باسم الافار ، وكانت لهم علاقاتهم السلمية والعدائية مع امبراطور الروم .

وعندما ساءت العلاقة بين استامى وانوشروان تحالف الملك التركى مع امبراطور بيزنطة جستين الثانى ، وعن هذا الطريق عرف البيزنطيون الترك باسم « توركوى » Tourkoi . وبفضل هذا التحالف غزا الترك طخارستان فى السنوات الاخيرة من القرن السادس الميلادى ، وتوغلوا حتى هراة وبوشنج فى سجستان ، كما هاجم البيزنطيون بلاد فارس من جهة الغرب(١٢٦) . ومع أن بطل الشاهنامة بهرام جور تمكن من ردهم الا انهم انتهزوا فرصة النزاع بين كسرى ابرويز الثانى وبين بهرام الذى التجأ اليهم ( سنة ٥٩٠م ) ، واتموا فتح طخارستان(١٢٧) .

وكما خلد الفردوس صراع ايران ضد توران فى بلاط محمود الغزنوى فى القرن الحادى عشر الميلادى ، كان توسع التوكيو ايضا موضوع ملحمة تركية فى القرن التالى ، كشف عنها نقش على قبر زعيمهم ، « كول تجين » فى منطقة نهر الاورخون ، وعرف باسم « نقش الاورخون » . ويمجد هذا النقش على لسان كول تجين اعمال جدية « بومين » و « استامى » وكيف انهما سادا كثيرا من الشعوب فى اركان الدنيا الاربعة ، فيما بين جبال جنجان شرقا وحتى أبواب الحديد ( فى بلاد ما وراء النهر ) غربا . ويشير النقش الى الانقسامات التى حدثت بين خلفائهما ، وكيف استفادت منها الصين فاخضعتهم جميعهم لسلطانها(١٢٨) .

بناء على ما تقدم يتضح ان كلمة « ترك » صينية الاصل ، وانها كانت حديثة العهد عندما دخل الاسلام بلاد فارس ، وتعرف المسلمون على الترك فى أقاليم ارمينيا واذربيجان ، قبل ان يحتكوا بهم ويجاوروهم فى بلاد ما وراء النهر لم فى التركستان الحقيقى فيماوراء نهر سيحون ، اعتبارا من كاشغر وطراز اللتين كانتا فى دائرة النفوذ الصينى .

● ● ●

---

( ١٢٦ ) انظر المسعودى ، ج ١ ص ١٦٨ ، ١٦٩ ، كاهان ، مقدمة لتاريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ٤٥ .

( ١٢٧ ) المسعودى ، ج ١ ص ١٧١ ، جروسيه ، ص ١٢٩ .

( ١٢٨ ) انظر جروسيه ، امبراطورية السهوب ، ص١٣١ ( عن V. Thomsen

## التمييز بين جماعات الترك :

## ما بين السلالة واللغة وطريقة الحياة :

هكذا أطلق العرب اسم الترك عامة على كل الشعوب التى امتدت مواطنها من : مشارق خراسان من أرض الاسلام الى مغارب الصين فى اقصى المشرق ، ومن شمال الهند جنوبا الى اقصى المعمور شمالا . لم يفرقوا فى ذلك بين الترك والمغول والتونجوز ، او بين الغز والقبشاق والايغور والخطا ، الا من حيث مسمياتهم . وهذا ما يأخذه الباحثون الاوروبيون على المصادر الاسلامية ، من حيث انها لم تسهل دراساتهم العرقية واللغوية التى لم تصل بعد ، فى الموضوع ، الى نتائج حاسمة .

فمن الناحية السلالية لم يقبل العلماء فكرة وجود جنس واحد ينتشر فى كل منطقة آسيا الوسطى الشاسعة ، كما يفهم من مدلول كلمة جنس الاصطلاحية . ولذلك راوا ان الكلمة لا يجوز ان تطبق على هذه الفسيفساء من الجماعات والقبائل ، ورجحوا ان تكون الالفاظ المستعملة لجنس مغولى ، أو تورانى ، أو غزى ، أو تترى ، ليست الا مسميات اصطلاحية لجماعات او لاتحادات سياسية ، سريعة التكوين ، سريعة الانتشار ، وسط تموجات الشعوب والامبراطوريات فى تلك الاقاليم . وبدلا من وحدة السلالة والجنس رأى بعض علماء اللغة ان هناك وحدة لغوية تربط بين هذه الجماعات ، فقالوا : انهم يتكلمون جميعا لغة أصلية واحدة ، قسموها الى فروع مختلفة تنتشر من اقصى مغرب آسيا الى اقصى مشرقها . ولكن هذه النظرية لم تقبل هى الاخرى دون معارضة ، اذ فسر بعض الباحثين ذلك التشابه اللغوى بأسباب سياسية ، فقالوا ان تلك الجماعات تناقلت فيما بينها وتداولت المصطلحات اللغوية اثناء تكوين اتحاداتها السياسية ، تماما ، كما اعطت الجماعات القوية أسماءها للجماعات التي أخضعتها لسلطانها . وهكذا ظلت كل من المشكلتين : العرقية واللغوية دون حل نهائي .

وكل ما أمكن الاتفاق عليه هو تقسيم هذه الشعوب اجتماعيا ، تبعا لنوع معاشها ، الى : أهل غابات وصيد ، يحيون حياة بدائية متأخرة ، وهؤلاء هم التونجوز . واهل رعى وبداوة ، يتأرجحون ما بين الغابة والبرارى ، وهؤلاء هم المغول . واخيرا يأتى الترك ، ما بين البدو والحضر ، فهم أكثر تلك الجماعات تقدما .

وهكذا ، دون التعمق فى متاهات البحث عن أصول كل جماعة على حدة ، يمكن القول أن تلك الشعوب التى كانت تتحد وتنتشر على طول العصور التاريخية ، جمعت فيما بينها عددا من الخصائص والمميزات ، على المستويات : العرقية واللغوية والاجتماعية . وهو الأمر الذى يكاد يتفق عليه الكتاب من صينيين ، ولاتين ، ومسلمين ، فى وصفهم للبرابرة الآسيويين والترك والمغول .

## الصفات العرقية والمظهر الخارجي :

فصفات الهيونج ـ نو الجسمانية ، عند الصينيين ، هى : القامة القصيرة ، والجسم الربعة ، والرأس المدور الضخم ، والوجه العريض والخدود الناتئة ، والأنف المنفرج . أما الشارب

فكثيف الى حد ما ، بينما يتجمع شعر اللحيةفي خصلة تحت الذقن ، وكذلك الأمر بالنسبة للرأس ، فهو حليق في العادة تزينه في الوسط خصلة من الشعر . والحواجب كثيفة ، والعيون مفتوحة في شكل اللوزة ، والحدقة حادة جدا .

اما عن ثيابهم فهم يرتدون ثوبا فضفاضا ،ينزل حتى منتصف الساق ، مفتوح من الجانبين، مشدود على الوسط بحزام يتدلى طرفاه من الامام . والكمان مشدودان كذلك على الرسغين بسبب شدة البرد . وهم يرتدون صدرية قصيرة من الفرو فوق الاكتاف ، ويضعون على رؤوسهم قلنسوة من الفرو . واحذيتهم من الجلد ، ولهم سراويل واسعة مقفلة عند الكعب بشريط من الجلد . وهم يعلقون غماد القوس في الحزام من أمام الفخذ الايسر ، والكنانة معلقة أيضا في الحزام متقاطعة مع الكليتين . (١٢٩)

وتظهر مثل هذه الملامح في وصف قبائل الهون التي غزت أوروبا بقيادة اتيلا في القرن الخامس الميلادي ، اذ يقول فيهم المؤرخ «اميان مارسلان » Ammien Marcellin انهم يندبون خدود ابنائهم حتى لاتنبت لحاهم ، وان أجسامهم ربعة ، والاعضاء العليا ضخمة ، والرأس كبير يعطيهم شكلا مخيفا . وفي طريقة حياتهم يقول :انهم يعيشون كالحيوانات العجم ، لا يطبخون ولا يطهون الطعام ، فهم يأكلون جذور النباتات البرية واللحم الموضوع تحت سروجهم . وهم لا يعرفون الحرث والزرع ، وليس لهم مواطن استقرار ، بل يقودون قطعانهم التي تجر العربات وفي داخلها عائلاتهم .

اما ملابسهم فعبارة عن ثوب وصدرية من جلد الفئران ، لا يغيرون الثوب حتى يبلى ، ويضعون على رؤوسهم قلنسوة . اما السيقان فملفوفة بجلد الماعز ، واحذيتهم ضخمة لاتسمح لهم بالمشي ، وهم لذلك لا يقاتلون رجالة انما يركبون خيولهم الصغيرة الحجم ، السريعة العدو التي لا تعرف الكلل، فهم ملتصقون بها ، وخطتهم في القتال مبنية على الكر والفر ثم العودة الى الكر . ولكنهم لا يعرفون تسلق القلاع او مهاجمة الحصون . وهم يرمون بالسهام من مسافات بعيدة ، وبدقة لا يشابههم في ذلك احد . ورؤوس سهامهم من عظم حاد ، يقتل كالحديد. (١٣٠)

وتظهر مثل هذه الصفات عند الترك كما عرفهم قدامى الكتاب من المسلمين .

فالطبري ، بعد أن ينسبهم الى يافث بن نوح ،ويضم اليهم الصقالبة ويأجوج ومأجوج ( من التبت والصين ) ، يقول بشكل عام : ان « ولد يافث كل عظيم الوجه صغير العينين » ، ويضيف الى ذلك انه « ليس في واحد منهم خير »(١٣١). أما المسعودي ، فهو يربط بين البيئة ومميزات هذه الجماعات الجسمانية ، وينسبها الى تأثير بلادهم ، اذ يقول : « ... ان تأثير كل بقعة في النامي من النباتات وفيما ليس بنام كتأثير أرض الترك في وجوههم وصغر أعينهم ، حتى أثر ذلك

---

( ١٢٩ ) جروسيه ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ٥٥ .

( ١٣٠ ) انظر : L. Halphen, Les Barbares, p. 29 - 30

( ١٣١ ) الطبرى ، ج١ ص ١٠٦ .

فى جمالهم ، فقصرت قوائمها وغلظت رقابهــاوابيض وبرها » . ويضيف أيضا : « وارض يأجوج ومأجوج فى صورهم » ( ١٣٢ ) وهى الفكرة التى جعل منها ابن خلدون احدى نظرياته الهامة فى العمران ، وذلك فى فصل تأثير المعتدل والمنحرف من المناخ على هيئة البشر وامزجتهم، مما سبقت الاشارة اليه .

ومما يلفت النظر أن وصف الترك بمثل هذه العبارات المقتضبة التى لا تكاد ترقى مـن حيث الدقة الى وصف الصينيين لهم قديمـا ،وظلت على ما هى عليه تقريبا من حيث التعميم، وذلك بعد أن دخل الترك فى الاسلام وتحكموا فى مصيره ، وفرضوا وصايتهم على الخلافة . وكل ما حدث من تغيير ، يتلخص فى أن الكتاب ، من :ملكيين أو شعوبيين رأوا عند كلامهم عن المتغلبين على الدولة وديار الاسلام ، أن يكسبوا هذا الموقف نوعا من الشرعيـــة ، فأوردوا من الاخبـــار والاحاديث المنسوبة الى النبى ــ وهى مصطنعة من غير شك ــ ما ارادوا به تأكيد « الأمـــر الواقع » ، كما يقال الآن . هكذا يبدأ ياقوت كلامه عن بلاد الترك بحديث يقول : « الترك أول من يسلب أمتى ما خولوا » . ثم يتبع ذلـــك بحديث آخر ينص على صفات الترك الجسمانية، اذ يقول: « لا تقوم الساعة حتى يجىء قوم عراض الوجوه ، صغار الاعين ، فطس الأنوف حتـى يربطوا خيولهم بشاطىء دجلة » . (١٣٣)

**ولا شك أن مثل هذه النصوص التى تجمع بين التعميم غير الدقيق ، والاقتضاب المخل ، بالنسبة لشعوب كان لها خطرها فى تقرير مصير الاسلام بالشكل الذى آل اليه ، يمكن أن توصف بالقصور عند الباحثين فى تاريخ الاسلام وحضارته، من المهتمين بدراسة الاجناس والسلالات ، من المحدثين . والحقيقة أنه اذا ألقيت مسئولية مثل هذا التقصير على من اهتم بعلاج موضوع الترك من الكتاب الاوائل ، مثل الجاحظ ، أو قدامــى الرحالـــة مثـــل ابن فضلان فانه يمكن التماس العذر لهم من حيث انهم قدموا للباحثين فى علم الاجناس ، والانسان بشكل عام ، مادة قيمـــة اخرى ، فى : العادات ، والتقاليد ، والمعتقدات، مما ستتعرض له بعد قليل .**

فمن المهم أن نشير الى أن الجاحظ يعتبر **رائد كتاب المسلمين فى موضوع الترك . حقيقة** انه عاش الفترة التى بدأت فيها دولة الخلافـــة الدخول فى مرحلة مصيرية جديدة ، هى التى عرفناها بالعصر التركى ، الا أن الحدث الكبير لم يلاحظه كثير ، غير الجاحظ ، من المعاصرين . وتتضح دقة نظر الجاحظ فى ملاحظة ما كان يطرأ على الدولة الاسلامية من التغيير ، فى رســائله التى قارن فيها بين العناصر التى كانت تتكون منها جيوش الخلافة على أيامه، من: الخراسانية، والترك ، والعرب ، كغيرهم ممن عرفوا بالموالى وبالأبناء . ( ١٣٤ ) ومن هنا كان التركيز علـى الترك من جند الخلافة بصفة خاصة ، وعلـى صفاتهم القتالية على وجه الخصوص ، وهو الامر الذى كان يهم الخلافة ، والمسئولين عن اعـداد الجيوش .

---

( ١٣٢ ) مروج الذهب ، ج ١ ص ٩٣ .

( ١٣٣ ) معجم البلدان ، ج ٢ ص ٢٧٨ .

( ١٣٤ ) رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد الســلام هارون ، ص ٩.

وبناء على ذلك فليس من الغريب ان يمر الجاحظ سريعا على الصفات الجسمية للاتراك ، هنا وهناك في رسائله الذى ركز فيها على مناقبهم ، وخاصة تلك الرسالة التى كتبها على عهد المعتصم ، وبعث بها الى صديقه التركى : الفتح بن خاقان ، نديم المتوكل . والذى نلاحظه ابتداء ان تكوين التركى يتناسب مع طبيعة بلاده وما فيها من صحارى ومروج ومياه . مما يترتب عليه : «انك لا تغلط فى التركى ، ولا تحتاج فيه الى قيافة ولا الى فراسة ، ولا الى مساءلة » . واكثر من ذلك : يمكن أن يقال عن نسائهم بل وعن دوابهم انها : « تركية مثلهم » (١٣٥) . فالتركى معروف بقصر القامة (١٣٦) اما عن اليقظة وحسن الانتباه ، فيقول الجاحظ : انه لولا الحاجة الى شيء من النوم للراحة لما نام التركى ، « على أن نومه مشوب باليقظة ، ويقظته سليمة من الوسنة » (١٣٧) وفى حدة البصر يخرج الأديب الكبير من الوصف الطبيعى الى عالم الرمز ، ان لم نقل الى عالم اللامعقول ، اذ يقول : « وللتركى اربعة اعين : عينان فى وجهه ، وعينان فى قفاه » ــ وان كان ذلك بمناسبة الاشادة بمقدرته على الاصابة بسهمه وهو مدبر مثلما يفعل وهو مقبل : « فاذا ادبر فهو السم الناقع ، الحتف القاضى » (١٣٨) وبسبب سهولة التنقل وسرعة الحركة ، وصفه بانه خفيف لا وزن له : « فليس لبدن التركى على ظهر الدابة ثقل ، ولا لمشيه على الأرض وقع » . وهو لكل تلك الاسباب مخوف كالأسد والفهد . وفى ذلك قال الخبراء فى حرب الترك ، من قدامى المجاهدين : ان التركى « ليرى وهو مدبر ما لا يرى الفارس منا وهو مقبل . وهو يرى الفارس منا صيدا ، ويعد نفسه فهدا » . (١٣٩)

وهكذا حوم الجاحظ فى مجال المحاسن والاضداد ، بصفته الادبية اولا وقبل كل شيء ، حول صفات الاتراك الجسمية ، دون أن يطرقها بشكل موضوعى ، اذ وجه جل عنايته الى مميزاتهم العسكرية ، واحوالهم الاجتماعية ، وطبائعهم الاخلاقية ، مما سنعود اليه .

ويأتى بعد الجاحظ ، احمد بن فضلان ، الذى قام ، بصفته مبعوثا للخلافة برحلة طويلة خارج ديار الاسلام فى بلاد الترك والصقالبة والروس ، وذلك فى سنة ٣٠٩ / ٩٢١ ، ودون مشاهداته فى تلك البلاد فى كتابه المعروف برسالة ابن فضلان . ورغم اهمية الرسالة من حيث اعتبارها اقدم وثيقة اسلامية فى وصف الترك فى بلادهم الاصلية ، فانه مما يسترعى الانتباه ان كان اهتمام السفير البغدادى بالنواحى الاجتماعية مما يتعلق بالعادات والتقاليد والمعتقدات الدينية عند قبائل الترك ، اكثر من عنايته بملاحظة صفاتهم الجسمية : وهو الامر المقبول بالنسبة لابن فضلان بصفته داعيا للاسلام ومبشرا به ، من قبل خليفة المسلمين .

---

( ١٣٥ ) نفس الرسائل ، ص ٦٣ .
( ١٣٧ ) نفس الرسائل ، ص ٦٠ .
( ١٣٦ ) نفس الرسائل ، ص ٦٢ .
( ١٣٨ ) نفس الرسائل ، ص ٤٦ .
( ١٣٩ ) نفس الرسائل ، ص ٥٨ ــ ٥٩ .

فابن فضلان يكتفى فى وصف الاتراك الغزية بأنهم بادية ؛ لهم بيوت شعر ؛ يحلون ويرتحلون، ومجمل القول انهم يعيشون فى شقاء . وهو اذ يصفهم بالحمير الضالة ، فقصده من ذلك انهم : « لا يدينون بدين ، ولا يرجعون الى عقل ، ولايعبدون شيئا » . (١٤٠) أما عن سمتهم . فهو يلجأ الى التعميم ، اذ يقول : ان الترك كلهم ينتفون لحاهم الا اسبلتهم ( شواربهم ) ، وانه ربما ترك الشيخ بعض لحيته تحت الذقن ، وهوما يتفق مع وصف الصينيين القديم للهيونج ـ نو . وأن كان سفيرنا يظهر شيئا من الفكاهة بهذه المناسبة ، فيقول : ان الواحد منهم اذا أقبل . وقد وضع صدرية جلد الغنم المروفة وتشد باسم « البوستين » على كتفيه . وقد تدلت خصلة الشعر تحت ذقنه ، فان من يراه من بعد « لم يشك انه تيس » (١٤١) اما قائد جيش ملكهم ، الذى كان يرتدى ديباجة فوق ملابسه، فانه عندما نزع تلك القطعة من الحرير ، ليلبس الخلع البغدادية ، وجد ابن فضلان أن «القرطق»وهو القميص ، تحتها قد تقطع من البلى والوسخ « لأن رسومهم ان لا ينزع الواحد منهم الثوب الذى يلى جسده حتى ينشر قطعا » . (١٤٢) وهو ما يتفق مع رواية « اميان مارسلان »اللاتينية ، عن ثياب الهون . اما عما يلحق بذلك من ان الزعيم الغزى ظهر « وقد نتف لحيته كلها وسباله » ، وكأنه خادم . فيمكن ان يفهم منه أن اتخاذ الشوارب والخصلة تحت الذقن لم يكن من تقاليد العامة او صغار الناس .

ووصف ابن فضلان ترك « البجناك » فى شمال الغز ، بانهم « سمر شديدو السمرة ، محلقو اللحى ، فقراء خلاف الغزية » . (١٤٣)واذا كانت اللحية الحليقة من سمات الترك ، فان سمرة البشناق الشديدة تدل على ان أصلهم من تركستان الصينية جنوبا . ومثل هذا يمكن ان يقال عن قبائل الباشغرد الذين يحلقون لحاهم، ويوصفون بانهم « شر الاتراك واقذرهم » ؛ وانهم يأكلون القمل ، يقرضونه بأسنانهم عند مجمع خياطة القميص ، لم يسلم من تلك الآفة من كان أسلم منهم . (١٤٤)

ورغم أن الكتاب العرب يضعون الصقالبة والروس ضمن الترك ، لاتفاقهم معهم فى كثير من العادات والتقاليد ، فمن الواضح ان الصقالبة والروس يختلفون عنهم فى كثير من الصفات . فملك البلغار المسلم كان رجلا بدينا بطينا ، (١٤٥)وهو يحيا حياة حضرية لا تقارن بعيشة التعساء من زعماء الغز والبجناك والباشغرد . فهو يجلس على سرير مغشى بالديباج الرومى ، وعن يمينه زعماء القبائل ( الملوك ) ، وأولاده بين يديه. وهو يأكل اللحم المشوى فقط، ويقطعه بالسكين، ويجعل لكل ضيف عنده مائدة خاصة به لا يشركه فيها أحد . وبعد الأكل يشرب ومن معه ،

---

( ١٤٠ ) رسالة ابن فضلان ، ص ١٢٢ .

( ١٤١ ) رسالة ابن فضلان ، ص ١٢١ ، وقارن ابن بطوطة ، ص ٢١٢ ( حيث يلبس الرجل فى الاناضول فروة من جلد الغنم وعلى رأسه قلنسوة يسمونها الكلا ) .

( ١٤٢ ) نفس الرسالة ، ص ١٢٣ .

( ١٤٣ ) نفس الرسالة ، ص ١٢٧ .

( ١٤٤ ) نفس الرسالة ، ص ١٢٨ .

( ١٤٥ ) نفس الرسالة ، ص ١٤٤ .

نخب الخليفة ، اذ يامر باقداح شراب العسل الذى يسمونه « سوجو » ، ويقوم واقفا ، وهو يقول : « هذا سرورى بمولاى أمير المؤمنين » . ويقوم الجميع معه ، ثلاث مرات ، قبل أن ينفض الحفل . (١٤٦) اما عن تحية رعيته له فهو رفع القبعات ( القلانس ) التى يلبسها كل البلغار . فعندما يمر الملك فى السوق يحييه الجميع برفع قبعاتهم تلك من رؤوسهم ، ويجعلونها تحت ابطهم » . (١٤٧)

ووصف الروس يختلف تماما عن وصف الترك . فهم أصحاب أبدان تامة الخلقة « كأنهم النخل » ، وهم « شقر حمر » اى اصحاب بياض شاهق . وثيابهم تختلف عن ثياب الترك ، اذ يلبسون الاكسية التى يشتملون بواحد من شقيها وتخرج ايديهم منه ، « ومع كل واحد منهم فاس وسيف وسكين». لايفارقه اى منها»(١٤٨) ومثل هذا يقال عن نسائهم اللاتى كن يشددن السكاكين على الدائهن . (١٤٩) أما عن تشبيههم بالحمير الضالة ـ أيضا ـ فلما اتصفوا به من القذارة ، اذ لا يعرفون التطهر من بول أوغيره . (١٥٠)

والحقيقة انه اذا كان هناك من وجه للتشابه بين **الروس والصقالبة من جهة ، وبين بقية من** رآهم ابن فضلان من الترك ، من ملاحدة ومسلمين فهو خاص بما كانت تتمتع به النساء من مساواة مع الرجا ل ، وعدم غيرة الرجال على النساء ، والاستهانة بعد ذلك بحرمة اكثر العلاقات خصوصية بين الرجل والمراة .

فالمراة عند الغز كانت تستحى ان تكشف عن عورتها فى حضرة الغرباء . وعند الصقالبة المسلمين كان الرجال والنساء ينزلون الى النهر للاغتسال وهم عرايا ، دون حرج أو اثارة شبهة اما الروس من تجار الرقيق الذين كانوا يجتمعون فى بيوت كبيرة من الخشب ، فربما كان الرجل منهم يباشر جاريته ، ورفيقه ينظر اليه . (١٥١)

اما فيما يتعلق بما تميز به الترك من الغز والبجناك ، غير اللحى الحليقة وخصلة الذقن ، فهو أنهم بادية : رعاة غنم وخيل ، وانهم اشد الناس اقداما على القتل ، مما جعلهم فى أعين المسلمين اقرب الى الوحوش منهم الى الادميين، فالرجل التافه منهم ، ممن يرقى الى أكثر من سائل ضعيف كانت تقف له وحده ، القافلة المكونة من ثلاثة آلاف دابة وخمسة آلاف رجل . (١٥٢) والفارس الخسيس منهم كان فى بلاد الاسلام يفتك بالفارس العظيم من جند الدولة ، ويأخذ سلبه وفرسه . (١٥٣)

---

( ١٤٦ ) نفس الرسالة ، ص ١٤٥ ــ ١٤٦ .

( ١٤٧ ) نفس الرسالة ، ص ١٥٩ .

( ١٤٨ ) نفس الرسالة ، ص ١٧٥ .

( ١٤٩ ) نفس الرسالة ، ص ١٧٦ .

( ١٥٠ ) نفس الرسالة ، ص ١٧٧ .

( ١٥١ ) ابن فضلان ، ص ١٢٣ ، ١٦٢ ، ١٧٧ .

( ١٥٢ ) نفس المصدر ، ص ١٢٩ .

( ١٥٣ ) رسائل الجاحظ ، ص ٦٠ .

وهكذا كان التركي الذى عرفه المسلمون اعتبارا من منتصف القرن الثالث الهجرى (٩م)، هو الفارس بالامتياز دن منازع . فهو : كمـــا يصفه الجاحظ ، يركب برذونه الذى لا يعـرف التعب ، ويحمل أكثر من قوس ، ويرمى بالسهام من بعيد وفى كل اتجاه : من أمام ؛ ومن خلف ؛ ومن يمين ، وعن يسار . وهو الذى يحســـن استخدام أنشوطة الحبل ، المعروفة بالوهق ، فيقتلع الفرس ويختطف الفارس فى لمح البصر . كل ذلك وهو يجرى بسرعة البرق ، سواء كان نازلا فى الوهاد أو صاعدا فى الجبال . وهو يحكم الرمى على كل شىء ، من : هدف ثابت ، أو ثعبان زاحف ، أو حيوان راكض ، أو جارح خاطف . وهو فى كل ذلك لا يجاريه انسان آخر من العرب أو الفرس ، أو من أولئك الذين عرفوا بالشـــدة والصلابة فى الحرب ، من الخوارج والخراسانية . فالتركى هو الفارس راكب الحصان الذى ينتجه وعليه يعيش : فهو يأكل من لحمه ، ويشرب من لبنه ولا يغادر ظهره . انه اخصائى الخيل دون غيره ، فهو : راعيها ، وسائسها ، ورائضها ؛ وهو النخاس والبيطار ، وهو على الجمـــلة « امة على حدة » .

وعندما عرف المسـلمون المغـول والتتار جعلوهم ضمن قبائل الترك ، ونسبوهم بطبيعـة الحال الى يافث بن نوح ، (١٥٤) كما قالوا انهم اكثر توحشا . وفى ذلك يقول النسوى : « انهم المشهورون من قبائل الترك بالشر والغدر »(١٥٥) تماما كما وصف ابن فضلان ترك البجناك قبـل ذلك بثلاثة قرون . (١٥٦) وعلى أيام تيمورلنك يشبه ابن عربشاه جماعات التتار بقبائل العرب ، ويقرر ان قبيلة جنكيز خان لها مركز الصــدارة بين قبائل الترك ، مثلها فى ذلك مثل قريش بين قبائل العرب : « لايقدر أحد أن يتقدم عليهم »(١٥٧)

وينطبق وصف القدامى للترك على مغول القرن الثالث عشر الميلادى ، كما عرفهم الرحالة الأوربيون ، بل وعلى المحدثين منهم . روبروك Rubruck يصفهم بأنهم بدو ليســت لهم أماكن استقرار من بيوت أو اكواخ ، بل لهم عربات أشبه بالقرى المتحركة . وهم يحلقون وســط رؤوسهم ويتركون ما حواليها يضفرونه ضفائر تنحدر على الجانبين . وهم يلبسون الفــراء شتاء ، وفى الصيف يكون لباسهم الحرير الصينى وشرب لبن الفرس المخمر ، الذى يعرف عندهم « بالقمز » محبوب كثيرا . (١٥٨) وهذا الوصف يكاد يتطابق مع وصف الحاج البوذى الصـينى « هيوان – تسانج » لخاقان التوكيو فى مطـلع القرن السابع الميلادى ، عندما كان الاسلام يطرق أبواب الترك فى خراسان وما وراء النهر . فالخاقان وقتئذ كان يرفل فى الديباج الأخضر ، يحـزم جبهته بشريط من الحرير طوله عشرة أقـدام ، ويسدل شعره مسترسلا على الخدين ، ويحيط به مائتان من القواد ، شعورهم مضفرة ، ويرفلون فى الديباج . (١٥٩)

---

( ١٥٤ ) انظر هوارث ، تاريخ المغول ، بالانجليزية ، ج ١ ص ٣٢ ( عن رشيد الدين ) .

( ١٥٥ ) سيرة منكبرتى ، ص ٣٩ .

( ١٥٦ ) ابن فضلان ، ص ١٢٨ .

( ١٥٧ ) اخبار تيمور ، ط القاهرة ١٢٨٥ هـ ، ص ١٤ .

( ١٥٨ ) انظر جروسيه : امبراطورية المغول ، بالفرنسية ، ص ١٤٠ – ١٤١ .

ويكاد ابن بطوطة يعطينا مثل هذا الوصف عن خانات العثمانيين فى الأناضول وبلاد القرم ، فى القرن الرابع عشر الميلادى . ففى القرم كان ينتقل بالعربات وهى : عجلات للواحدة منها أربع بكرات تجرها الخيول عادة ، وربما جرتها البقر والجمال . وعلى العربة ما يشبه القبة المكونة من قضبان خشب مربوط بعضها الى بعض بسيور جلد رقيق ، وهى مكسية باللبد ، ويكون فيها طيقان مشبكة تسمح لمن بداخلها رؤية الناس فى الخارج دون أن يروه . فهى اشبه بالبيت يمكن لمن بداخلها أن يأكل ، ويقرأ ، ويكتب ، وينام ــ كل ذلك اثناء المسير . (١٦٠) اما عن طريقة اكلهم فيوضع لكل رجل نصيبه من الطعام فى صحفة ، مما يذكر بوصف ابن فضلان لموائد ملك الصقالبة . وهم يشربون مع الطعام اللبن الرائب ، كما يشربون لبن الخيل الذى يسمونه « القز » (١٦١) أما عن شقاق الحرير فكانت تبسط بين يدى الأمراء ، فى المناسبات ، يمشون عليها . (١٦٢)

وحديثا وصف الرحالان « هوك وجابيه » بما يكاد يشبه الوصف التقليدى القديم للترك . فالقامة متوسطة ، والوجه مفرطح ، والخدود بارزة ، والذقن قصيرة ، والعيون صغيرة منحرفة والبشرة صفراء ، والشعر أسود خشن ، والذقن قليلة الشعر . وهم يتميزون بقوة حاسة السمع والبصر . اما عن معاشهم فهم يكرهون حياة الحضر ويحبون النهب والسلب والقسوة . (١٦٣)

ومن براعتهم فى ركوب الخيل يقول الرحالان : ان المغولى معتاد ركوب الحصان ، فاذا نزل عن ظهره فكأنه السمكة خرجت من الماء ، خطواته ثقيلة ، وارجله مقوسة ، وصدره بارز الى الأمام ، ونظراته زائغة فى كل اتجاه ، مما يدل على التعود على ركوب الخيل أو الجمال . (١٦٤)

## التشابه اللغوى والقرابة بين اللهجات :

ما ذكرناه اعلاه خاص بالتشابه العرقى والقرابة بين اسلوب الحياة ، أما عن اللغات واللهجات التى تتكلمها تلك الجماعات فهى ايضا قريبة الشبه مما دعا بعض العلماء الى جعلها عائلة لغوية واحدة ، متشعبة الى عدد من الفروع . وهذه الفروع تختلف فيما بينها او تقترب تبعا لاختلاف المسافات بينها . فأكثرها اختلافا هى الفنلندنية والمجرية فى الغرب ، والمغولية والمنشورية فى أقصى الشرق . ولقد قسموا هذه العائلة اللغوية الى أرجع مجموعات متمايزة تمتد من الغرب الى الشرق ، هى : الفنلندية ــ الايغورية ، والتركية ، والمغولية ، والمنشورية .

---

( ١٦٠ ) ابن بطوطة ، الرحلة ، ج ١ ص ٢٠٧ .

( ١٦١ ) نفس الرحلة ، ص ٢٠٨ .

( ١٦٢ ) نفس الرحلة ، ص ٢٠٩ .

( ١٦٣ ) Hue and Gabet, Travels in Tartary, 1844-46, p. 336-7

( ١٦٤ ) نفس المرجع السابق ، ص ٧٨ .

والمجموعة الاولى تشمل : الفنلندية ، والمجرية،واللهجات الايغورية الدارجة بين الاورال والفلجا. والمجموعة التركية تتكون من ثلاث شعب :الاولى تشمل العثمانلى ، والازرى ، واللهجات التركية الفارسية ، والثانية — وهى الاقدم — ، تشمل الايغورية ، واللهجات التتارية بروسيا وسيبيريا والكاشغرية ،والتركمانية ،والقيرغيزية والالتائية،والثالثة عبارة عن لغة الياقوت بفروعها فى الشمال الاقصى . اما المجموعة المغولية ، فتضاف اليها لهجة الكالوك باستراخان . واخيرا يضاف الى المجموعة المنشورية لغة التونجوز ، وربما اضيفت اليها اللغة الكورية ايضا . (١٦٥)

ومع أن بعض كبار المشتغلين بالدراسة اللغوية لا يقبلون وجود ارتباط أصيل بين اللغات الالتائية . وهى: التركية والمغولية والتونجوزية،وبين اللغات الايغورية المستقرة على الاورال،(١٦٦) فان التشابه موجود على كل حال ، سواء كان أصيلا أو حدثا سياسيا تاريخيا . وهذا ما جعل الكتاب من المسلمين يذكرون ان هذه الشعوب التى سموها بالترك تتكلم لغة واحدة ، رغم انهم لم يجهلوا الاختلافات بينها . فياقوت يقرر : « ان لسان الخزر غير لسان الترك والفارسية . (١٦٧) ولكنهم رأوا فى هذا الاختلاف تباين لهجات فقط كما يقول ابن عربشاه الذى يشبه لغاتهم بلغات قبائل العرب . (١٦٨)وكذلك يرى رشيد الدين أن لغة الترك ولغة المغول واحدة فى الأصل رغم اختلافها . (١٦٩) كما قرر قبله محمود الكاشغرى ان لغة البلغار والصوغار والبجناك » البشناق : Petchinegues كلها لغة واحدة . (١٧٠) وهذا ما يؤيده اللغويون فى أبحاثهم .

فالترك ( التوكيو ) عندما انقسموا الى غربيين وشماليين ، كانوا يتكلمون نفس اللغة مع اختلاف بسيط . (١٧١) وكذلك الاختلاف بين الأغز والايغور انما هو اختلاف لهجة فقط ، (١٧٢) وخاصة بعد أن اثبتت الدراسة الحديثة ان اسم « ايغور ما هو الا تحريف لكلمة اغز » (١٧٣) أما لغة الخطائية ( القراخيطاى )فهى قريبة من لغة المغول ، وكذلك من لغة

---

( ١٦٥ ) انظر كاهان ، مقدمة لتاريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ٣٤ — ٣٥ .

( ١٦٦ ) انظر جروسيه ، امبراطورية السهوب ، ص ٥٠ .

( ١٦٧ ) معجم البلدان ، ج ٢ ص ٤٣٤ .

( ١٦٨ ) اخبار تيمور ، ص ٥٨ .

( ١٦٩ ) تاريخ الغازانى ، مخطوط دار الكتب ، رقم٤٢٦٥ ، ص ١٥ .

( ١٧٠ ) انظر زكريا كتابجى ، الترك فى مؤلفات الجاحظ ، ص ٣٧ .

( ١٧١ ) انظر شافان ، وثائق التوكيو ، بالفرنسية ،ص ٢١ ، ٤٧ .

( ١٧٢ ) انظر دائرة المعارف الاسلامية ، مقال « ترك » ( ج ؟ ص ٩٤٩ ) .

( ١٧٣ ) انظر صدرى مقصودوف ، الذى يرى انه لا توجد جماعتان تحمل الواحدة منهما اسم الغز والاخرى اسم ايغور ، وذلك ان الاسم الاخير لم يعرفه الكتاب العرب الاوائل ، وان ما ظهر متأخرا نتيجة لتحريك كلمة « اغز » التى انقلبت الى ( ايغور ) ( انظر المجلة الاسيوية J. A. ، سنة ١٩٢٤ ، ص ١٤٨ ) وذلك ان الكلمة الاخيرة مشتقة من كلمة « اغر Ogor » التركية القديمة، ومعناها اتحاد جماعات( نفس المرجع ، ص ١٤٥).

الآفار . (١٧٤) والمغول الجنكيزخانيون انفسهم كانوا يستعملون عددا من الأساليب والمصطلحات التركية . (١٧٥) وكذلك ظهرت محاولات لاثبات أن لغة الهون هى لغة المغول والتونجوز ، (١٧٦) مما دعا الى القول بان موطن الترك الاصلى هو منغوليا اى منطقة بحيرة بيكال وحوض نهرى السلنجا والاورخون . هذا ، الى جانب ان كثيرا من المصطلحات والكلمات المتداولة بين الجماعات المختلفة ، وخاصة بين الترك والمغول ، لا تعرف نسبتها الى أى من الجماعتين ، على وجه التاكيد ومثال ذلك كلمة « قرشى » بمعنى سراى أو قصر التى غلبت على اسم مدينة نخشب ( بالفارسية ) وهى نسف بالعربية القديمة ، اذ يقال ان الكلمة مغولية ، بينما يرى البعض انها تركية حقيقية . (١٧٧)

والى جانب ذلك توجد الكلمات التى استعملتها الجماعتان معا استعمالا واسع النطاق، والتى تعرف بأنها تركية من غير شك ، مثل كلمة: تنجري ( تنكرى Tengri اى السماء أو الاله الذى عبدوه ، وهى الكلمة التى عرفها ابن فضلان عند الغزية من الترك . (١٧٨) وارسلان اى الاسد التى مازالت تستعمل فى منغوليا (١٧٩) ثم القاب خان وخاقان وبج ( بك ) (١٨٠) وكلمة بلج bilig التركية بمعنى الكتاب ، وهى التى أطلقت على مجموعة أقوال جنكيزخان. (١٨١)

**يتبين من كل هذا ان الجماعات التى انتشرت فى طول آسيا وعرضها تتكلم لغة واحدة او لهجات قريبة ، وانها تمسكت بلغتها الاصلية هذه رغم بعد المسافات فيما بينها ، ورغم عامل الزمن .** وهناك امثلة فى تاريخ الاسلام تدل على هذه الجماعات بلغتها الاصلية . فالسلاجقة رغم دخولهم فى الاسلام ظلوا متمسكين بكلامهم وباسمائهم التركية رغم اتخاذهم الالقاب العربية الاسلامية . وفى بلاطهم كان نظام الملك يعرف العربية ، ويكتب بالفارسية ، ولكنه عندما كان يوجه الخطاب الى السلطان مكاشاه كان يفعل ذلك بالتركية . (١٨٢) والسلطان برقوق ، واصله من القرم ، لم يتكلم الا الشركسية حتى وهو فى مصر ، فكان الترجمان يلازمه دائما . (١٨٣)

• • •

---

( ١٧٤ ) بليو Polliot المجلة لآسيوية ، يونيه ١٩٢٠ ، ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

( ١٧٥ ) هوارث ، تاريخ المغول ، ص ٣ ، ٢٤ ، بارتولد ، التركستان ، ص ١٦٠ .

( ١٧٦ ) دائرة المعارف الاسلامية ، مقال « ترك » ( ج ٤ ص ٩٤٧ ) .

( ١٧٧ ) بارتولد ، ترك وسط آسيا ، بالفرنسية ، ص ١٥٩ ، وانظر بليو ، المجلة الآسيوية ، ١٩٢٥ ، ص ٢٥٤ ( عن الكلمات المغولية المشابهة للتركية ).

( ١٧٨ ) ان فضلان ، ص ١٢٣ ( حيث ينص على ان تنكرى تعنى « الله بلغة الترك » ، وانظر
Vladimirtsov, The Life of Chingis Khan, pp 65, 92

( ١٧٩ ) هول وجابيه ، رحلات فى بلاد التتار ، بالانجليزية ، ص ١٨ .

( ١٨٠ ) هوارث ، تاريخ المغول ، ج ١ ص ٣١ .

( ١٨١ ) فلاديمتروف ، حياة جنكيز خان ، بالانجليزية ص ٧٤ .

( ١٨٢ ) انظر الطرنوش ، الاحكام السلطانية ، ص ١٢٨ .

( ١٨٣ ) انظر بارتولد ، ترك اسيا الوسطى ، ص ١٣٧ ، وهامش ١ .

## العادات والتقاليد :

## الترك والخيل : الطعام والشراب :

الى جانب التقارب العـرقى واللغـوى ،اشتركت هذه الجماعات فى العادات والتقاليد، وكذلك فى نوع الحياة الرعوية . ولما كانت براريهم موطن الخيل ، فقد ربطوا حياتهم بحياتها . فهم لا يتركون ظهور الخيل ، ولو حصلت عمر التركي وحسبت أيامه لوجدت جلوسه على ظهر دابته اكثر من جلوسه على الارض ، كمـا يقــول الجاحظ . (١٨٤) ولما كان القـوم رعـاة فانهم عاشوا على أكل اللحوم بصفة خاصة ، وهو مـا عرفه المسلمون منذ بدء الاتصال بهم . فعنـدما استضاف ملك الترك رسول الخليفة هشـــام بن عبد الملك ، لاحظ السفيران الطعام « كثير اللحم قليل الخبز » . (١٨٥) وعندما زار ابن فضلان صقالبة البلغـار ، كانت مائدة ملكـهم لا تحوى الا اللحم المشوى وحده . (١٨٦) وفى ذلك قال الجاحظ : « وليس فى الأرض أحـد الا وبدنه ينتقض على اقتيات اللحم وحـده غير التركى » (١٨٧) وهم يفضلون لحم الخيل ،(١٨٨) ولهم طرقهم الخاصة فى قتل ذبائحهـم ، فـلا يجعلونها تنزف الدم حتى يظل اللحم رطبـا ، محتفظا بكل قواه الغذائية . فابن فضلان رآهم لا يذبحون ، وانما يضرب الواحد منهم رأس الشاة حتى تموت (١٨٩) كما يمكن أن تقتل الشاة عن طريق الخنق ، او ادخال السـكين فى الجوف مباشرة الى موضع القـلب . ولذلك قـال ابن عربشاه: انهم ياكلون الميتة والدم المسفوح.(١٩٠)

ولقد ظل الداخلون فى الاسلام منهم محتفظين بهذه العادة التى كانت من المآخذ التى أخـذت على الافشين قائد المعتصم ، عنـدما اتهـم بالزندقة . (١٩١) وفى هذا الأمر يقول كاهـان انه رغم تقبل الترك للاسلام الا أنهم كانوا يتعجبون لتدخل المسلمين فى الخصومات مما يتعلق بتحريم انواع من الطعام والشراب . (١٩٢)

---

( ١٨٤ ) الرسائل ، ص ٤٨.

( ١٨٥ ) نفس الرسائل ، ص ٤٨.

( ١٨٦ ) ابن فضلان ، ص ١٤٥ .

( ١٨٧ ) ابن فضلان ، ص ١٤٥ .

( ١٨٧ ) الرسائل ، ص ٤٨ .

( ١٨٨ ) انظر ابن فضلان ، ص ١٥٨ ( حيث الاشارة الى انهم ياكلون لحومها الا الراس والقوائم والجلد والذيل). وانظر ابن بطوطة ، حيث اكل لحم الغنم عند العثمانيين ، والقبشاق ، الرحلة ، ج ١ ص ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٩ ، الخ.

( ١٨٩ ) ابن فضلان ، ص ١٢٠ .

( ١٩٠ ) عجائب المقدور ، ص ٢٣٧ .

( ١٩١ ) ابن الاثير ، ج ٦ ص ٢١١ ، ومن احتفاظ المغول بتلك العادة ، انظر رحلة هولد وجابيه ، ص ٢٧٥.

( ١٩٢ ) انظر مقدمة فى تاريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ٢٠٨

ولقد عرف الترك شراب العسل لكثرته فى بلادهم، وكان يعرف عند الصقالبة باسم «سوجو»، بينما كان غيرهم من الغز يشربون النبيذ ويقدمون منه القرابين (١٩٣) اما عند ترك القبشاق فقد شاع نبيذ « الدوقى » الذى يصنع من الدخن ، ويسمونه « البوزة » (١٩٤) ، وكان يشرب فى زوايا الصوفية المعروفين هناك بالاخوان وبالفتيان. اما نبيذ العسل الذي كان يشربه العثمانيون رجالا ونساء ، فالظاهر انه كان أشد قوة من « البوزة » ففى صباح الاحتفال بالعيد ، الذى حضره ابن بطوطة ، قدمت لحوم الخيل والغنم المسلوقة ، ودارت كؤوس نبيذ العسل فى مجلس السلطان وخواتينه عدة مرات ، لأنهم حنفيا يحللون شرب النبيذ ، كما يقول الرحالة المغربى. والطريف فى الأمر انه عندما تاخر السلطان عن الصلاة خيف أن يكون قد غلبه السكر ، ولكنه حضره الى المسجد آخر الأمر وهو يتمايل طربا . (١٩٥) والى جانب ذلك كان اكل الحشيش عندهم غير منكر ، وخاصة بين كبار الاجناد الذين كانوا ياكلونه بالملاعق ، وهو اشبه بالحناء . (١٩٦)

اما الشراب المفضل عند الترك فهو لبن الخيل المخمر ، المعروف عندهم بالقمز ، وكان يقدم عندهم فى القرب ، ويهدى السلطان منه بحمل العربة دفعة واحدة . (١٩٧) ولم يكن من الغريب ان يشربه الرجال والنساء .

ومجمل القول انهم اقوام اشتهروا بحب الطعام والشراب واكثارهم منه ، ولهم فى ذلك اساطير قديمة طريفة . فكابول خان : جد جنكيزخان ، دعاه امبراطور الصين الى مائدته فاكل ما ياكله ستة رجال ، وشرب ما يشربه الناعشر رجلا . وعندما فقد وعيه امسك بذقن الامبراطور ثم انه تنبه من غفلته وطلب الى الملك ان يعاقبه على سوء سلوكه بقطع رقبته . ولكن الامبراطور الذى لم يكن ينكر الطرب ، تأثر لهذا الأدب الجم فخلع عليه وكافاه . (١٩٨) اما قوتلوغ خان ابن كابول فعرف بقوته الخارقة : فصوته كالرعد ، ويداه مثل قبضتى الدب . وهو يستطيع ان ينام عاريا فى الشتاء القارس ، وياكل كل يوم شاة ، ويشرب كميات هائلة من الخمر . (١٩٩)

---

( ١٩٣ ) ابن فضلان ، ص ١٣ ، وص ١٤٦ .

( ١٩٤ ) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

( ١٩٥ ) ابن بطوطة ، ج ١ ص ٢٢٠ .

( ١٩٦ ) نفس الرحلة ، ج ١ ص ١٨٠ ، ٢٠٥ .

( ١٩٧ ) نفس الرحلة ، ج ١ ص ٢٢٠ .

( ١٩٨ ) هوارث ، تاريخ المغول ، ج ١ ص ٤٢ .

( ١٩٩ ) نفس المرجع ، ص ٤٤ .

اما عن حبهم للطعام فى الاسلام ، فهو مايصور عليه نظام الملك عندما ينص على أن أدوات مطبخ الصفاريين كانت تحمل على اربعمائة جمل،وان مائدة السلطان طغرل كانت عامرة ابدا بالطعام الكثير مما كان يثير اعجاب امراء الترك وعامة الناس . كما أن أسلوب الحكم لدى خانات التركستان من القراخانية كان يقوم على تجهيز المطابخ ، واعداد الطعام الكثير لرعيتهم حتى يكسبوا رضاء الله عنهم . (٢٠٠) ومثل هذا شاهده ابن فضلان لدى الترك والصقالبة ، وعاشه ابن بطوطة فى الاناضول وبرارى القبشاق، وسجله المحدثون بين ما لفت انتباههم فى منغوليا.

**الاسرة وتحرر المرأة :**

والنساء عند جماعات الترك يتمتعن بحرية كبيرة ونفوذ عظيم . شاهد ابن فضلان ذلك فى بلادهم عند المسلمين منهم وغير المسلمين ، كما رآه ابن بطوطة فى آسيا الصغرى وبلاد القبشاق فالمراة التركية كانت سافرة لا تعرف الحجاب ،بين العامة وبين الخاصة على السواء . فزوجة الملك عند البلغار المسلمين كانت تجلس الى جانب زوجها بحضرة الناس ، (٢٠١) وكذلك كان الأمر بالنسبة لخواتين سلاطين العثمانيين . اما ابن عربشاه فانه يصف نسائهم على أيام تيمورلنك بانهن عاملات مجدات ، بل ومحاربات أيضا مثل الرجال . (٢٠٢) وقريب من هذا ما يذكره ابن فضلان من ان نساء الروس كن يشددن السكاكين على صدورهن ، وما يرويه ابن بطوطة من اقتحام المراة العثمانية ، وهى على ظهر جوادها ، للنهر تريد عبوره من المخاضة الصعبة ، بينما «المعدية» قريبة منها .

هذا ، ولقد ظهر من نساء الترك من قمن بادوار خطيرة فى تاريخ الكثير من الدول الاسلامية وربما كانت اشهرهن فى هذا المجال « تركان خاتون » والدة محمد خوارزمشاه بن تكش ، اذا استثنينا سلطانة المماليك شجرة الدر .

ولكنه رغم تحرر المراة ، فان الترك عرفوا تعدد الزوجات ومارسوه بحرية قبل الاسلام وبعد اسلامهم . فقبل الاسلام اعتبروا النساء ضمن التركة الأبوية يتوارثهن الابن عن أبيه والأخ الأصغر عن اخيه الأكبر . (٢٠٣) وهذا النوع من الزواج هو الذى عرفه العرب قبل الاسلام ، وسموه « نكاح المقت » ، بالنسبة للزواج بأرملة الوالد التى يرثها الابن ، وهو ما حرمه

---

( ٢٠٠ ) انظر سياسة نامة ، فصل ٣ ، فصل ٣٥ .

( ٢٠١ ) ابن فضلان ، ص ١٤٥ .

( ٢٠٢ ) اخبار تيمور ، ص ٢٣٩ .

( ٢٠٣ ) انظر ابن فضلان ، ص ١٢٥ ، وفان شافان ،وثائق عن التوكيو ... ، بالفرنسية ص ١٤ . وعن تعدد الزوجات عند المغول حديثا ، انظر هولد وجانبيه ، رحلات فى بلاد المغول ، بالانجليزية ، ص ٢٣٧ . وعن حرية المرأة، ص ٥٣ ، و٢٨٣ .

الاسلام . (٢٠٤) وربما كانت الحكمة في ذلك هي المحافظة على ثروة الأسرة حيث كان يحق للمراة ان تتصرف في املاكها ، وما تركه من زوجهـا . والى جانب ذلك كانت التقاليد تقضي بأن المراة من الطبقات الشريفة لا يجوز لها الزواج من رجل اقل منها حسبا . (٢٠٥)

**القوانين العرفية والعقوبات الجنائية :**

وفيما يتعلق بتقاليدهم القانونية ، لم يكن لدى الترك قانون مكتوب ، انما هو العرف المعمول به بينهم ، كما هو الحال بالنسبة لغيرهم من البدو . فالأمر بين الغز شورى ، كما يقول ابن فضلان ، غير أنهم متى اتفقوا على شيء وعزموا عليه ، جاء أرذلهم واخسهم فنقض ما قد أجمعوا عليه . (٢٠٦) والثأر عنـدهم عـادة متاصلة لا يخلون بها ، فكأنها دين يدينون به . فلو كان للتركي دين عند رجل من تجار المسلمين ، ومات المدين أو هرب ، يتعرض الدائن للقافلة ويأخـذ ما كان له من انبل رجل فيها ، ويقول له : «ذلك ابن عمك وانت احق من غرم عنه» . أو يقـول له : « ذلك مسلم مثلك : خذ أنت منه » . واذا حدث ومات التركي عنـد بعض أصحابه مـن المسلمين ، سواء كان سقاه نبيذا فتردى مـن حائط أو غير ذلك ، فانهم يفتشون عن صـديقه المسلم في القافلة ، فان وجدوه قتلوه ، والا قتلوا اجل رجل فيها . (٢٠٧) فكأنهم كانوا يطبقون في هذا الشأن مايعرف الآن قانونا باسم «المسئولية الجماعية» .

والتقاليد عندهم تستبشـع جريمتي العدوان على النساء ، والسرقة ، وتخصص لها عقوبات قاسية ، هي الموت عادة . فعقوبة الاعتداء على المراة المتزوجة هي نفس عقوبة التآمر أو الثوره او القتل العمد ، وهي الموت . وفي ذلك يقـول ابن فضلان ، عن الغز ، انهم لا يعرفون الزنا ، ومن ظهروا منه على شيء من فعله شقوه بنصفين وذلك باحدى طريقتين : اما بالفأس ، واما بالشد الى شجرتين تجمعان ثم ترسلان ، فينشق الذي شد اليهما . (٢٠٨) والظاهر ان المسلمين تعلموا منهم طريقة الشق هذه مما كان يفعله طاهر بن الحسين بالخوارج الذين حاربهم في خراسـان وسجستان ، وقريب منها طريقة التوسـيط اي الشق الى نصفين بالسيف . اما الاعتداء على فتاة فعقوبتها الغرامة والزام المعتدي بالزواج من ضحيته . (٢٠٩)

ولقد نظر الترك الى جريمة السرقة علـى أنها من الكبائر ، خاصة سرقة الماشية والخيل ،

---

(٢٠٤) انظر النويري ، نهاية الارب ، ج ٣ ص ١٢٠ ، والقلقشندي ، صبح الاعشى ، ج ١ ص ٤٠٢ .

(٢٠٥) كاهان ، مقدمة في تاريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ٤٦ ــ ٦٥ .

(٢٠٦) ابن فضلان ، ص ١٢٢ .

(٢٠٧) ابن فضلان ، ص ١٢٦ ــ ١٢٧ .

(٢٠٨) ابن فضلان ، ص ١٢٣ ــ ١٢٤ .

(٢٠٩) انظر كاهان ، مقدمة في تاريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ٥٧ .

وهي عماد حياتهم . وكثيرا ما تصل عقوبتها الى القتل كما راى ابن فضلان عند البلغار، (٢١٠) وكما فعل السلطان محمود الغزنوى بالمشرف على مخابز القصر ، الذى اتهم بحبس الدقيق عن الخبازين والاستيلاء عليه ، اذ أمر بقتله دهسا تحت اقدام الفيلة . وقبل محمود الغزنوى كان البتكين ، المؤسس الاول للدولة ، قد امر بتوسيط احد غلمانه من الترك لانه اغتصب دجاجة عنوة فى غرفة فقطع جسم الغلام الى نصفين . (٢١١) واذا لم يحكم على السارق بالقتل ، كان يطالب بدفع غرامة كبيرة ، واذا ما عجز عن السداد كان من الممكن أن يصادر ابناؤه واهلة أو ان يستعبد هو نفسه أو أن يقتل . وهذا مالاحظه ابن بطوطة عند ترك القبشاق من المسلمين ، اذ وجدهم يتركون خيلهم ترعى دون حراسة ، وذلك لشدة أحكامهم فى السرقة . والحكم فيها أن من وجد عنده فرس مسروق فعليه ان يرده الى صاحبه ويعطيه معه تسعة من الخيل ، فان لم يقدر على ذلك اخذ أولاده فى تلك الغرامة ، فان لم يكن له أولاد ذبح كما تذبح الشاة . (٢١٢) وكان المغول فى بلادهم، الى عهد قريب، يعاقبون على السرقة بشدة مثلها مثل جريمة القتل . (٢١٣)

## المعتقدات الدينية : فى الموت والحياة

وفيما يتعلق بمعتقدات الترك القديمة ، تقول الروايات الصينية ان خيمة ملك « التوكيو » كانت تفتح نحو المشرق تبجيلا لتلك الجهة من السماء التى تشرق منها الشمس . (٢١٤) وانه فى كل عام يقوم المتيسرون منهم بتقديم الضحايا والقرابين على قبور آبائهم ، كما كانوا يحجون الى جبل الذهب وهو « التون داغ » او التاي، حيث تسكن روح السماء التى سموها « بوت تنجرى » . وفى القرن العاشر الميلادى راى ابن فضلان كيف كان الغز يتوجهون بدعائهم نحو اله السماء « تنكرى » . أما عن اهتمامهم بالموتى وتقديم القرابين لهم ، فكانت عادة متأصلة فيهم لاعتقادهم فى خلود الروح ، وفى الحياة الآخرة بعد الموت . وهكذا كان على حصان الميت ان يرافقه فى مماته وكذلك الأمر بالنسبة لادواته المنزلية وسلاحة . عرف ذلك ابن فضلان عند الغز ايضا حيث أشار الى دفن كل ما كان للميت معه ، من : ثيابه التى يرتديها ، وقوسه الذى كان يرمى به ، وقدح النبيذ الذى كان يشرب فيه . كما ذكر انهم يقتلون من خيل الميت على قدر كثرتها من فرس واحد الى مائتين . وهم بعد أكل لحومها يصلبون جلودها برؤوسها وقوائمها واذنابها على الخشب، ويقولون : « هذه دابة تركبها الى الجنة » . (٢١٥)

---

( ٢١٠ ) ابن فضلان ، ص ١٦٢ .

( ٢١١ ) انظر كتاب « سياسة نامه » ، الفصل ٧ ، ٢٧ .

( ٢١٢ ) ابن بطوطة ، ج ١ ص ٢٠٨ .

( ٢١٣ ) انظر هوك وجابيه ، رحلات فى بلاد التتار ، ص ٣٣٣ .

( ٢١٤ ) شافان ، وثائق التوكيو ، ص ١٤ .

( ٢١٥ ) ابن فضلان ، ص ١٣٠ .

ولقد ظلت هذه التقاليد حية لدى المغول في الصين حيث وصف ابن بطوطة ، بعد ذلك بأكثر من أربعة قرون ، كيف دفن مع الخان سلاحه ، واطباق الذهب والفضة ، وعدد من جواريه ومماليكه ، كما علقت اربع خيول على الخشب فوق المقبرة . ولا بأس ان يكون الترك ، بعد أن دخلوا في الاسلام ، قد حافظوا على شيء مما كانوا قد اعتادوا عليه من تبجيل موتاهم وتقديم الاضاحي والقرابين على قبورهم . فهذا ما يمكن ان يفهم مما شاهده ابن بطوطة ايضا في احتفال بعض سلاطين الروم العثمانيين بعيد الفطر . فقبل صلاة العيد كان الخروج في احتفال كبير الى المقابر بالبقر والغنم واحمال الخبز ، وهناك ذبحت البهائم ، وتصدقوا بلحمها وبالخبز ، ثم خرجوا الى المصلى . (٢١٦) وفي هذا المقام نود الاشارة الى انه اذا كان من المتفق عليه ان عادة الخروج الى المقابر في مصر بالخبز والفاكهة وغيرهما من ألوان الطعام ، في مناسبات الاعياد والمواسم ، وتوزيعها على الفقراء والسائلين لتكون « رحمة ونورا » للميت فلا بأس من ان يكون للعصر التركي في مصر ، وهو الذي استمر قرونا طويلة على أيام المماليك والعثمانيين ، اثره في استمرار تلك العادة القديمة مزدهرة بالشكل التي هي عليه حتى اليوم . مثل هذا يمكن ان يقال عن عادة الذبح بين يدى المتوفي .

والمعروف عن الترك انهم يحبون النظام ، وانهم يطيعون رؤساءهم طاعة تصل الى حد التقديس . وفي ذلك يقول ابن فضلان ان الغز كانوا يسمون كبراءهم اربابا (٢١٧) ، وان المتعارف عندهم أن الرجل اذا اراد أن يكرم رجلا آخر سجد له . (٢١٨ ) ومع ذلك فهو ينص على ان « أمرهم شورى » الا أن لجميعهم حق النقض ــ كما يقال الآن ــ فيما تتخذه الجماعة من قرارات ولو كان المعترض « أرذلهم واخسهم » (٢١٩) فكأنهم كانوا يحترمون قاعدة الاخوة والمساواة . وعلى اساس حق المساواة والاخوة دار النقاش ــ في دار الاسلام ــ في انتخاب سبكتكين ، والد محمود الغزنوي ، رئيسا . وعلى اساس الطاعة الصارمة لاوامره وافق على قبول الزعامة ، شريطة أن يكون القتل عقوبة من يتمرد على اوامره (٢٢٠) .

وكان للترك طريق في المؤاخاة والتحالف ، كتلك التي عرفتها العرب في جاهليتهم ، مثل المؤاخاة عن طريق شرب الدم مخلوطا باللبن بين المتآخين . كما انهم كانوا لا يريقون دم النبلاء

---

( ٢١٦ ) ابن بطوطة ، الرحلة ، ج ١ ص ١٨٥ .

( ٢١٧ ) ( ابن فضلان ) ، ص ١٢٢ .

( ٢١٨ ) ابن فضلان ، ص ١٢٩ .

( ٢١٩ ) نفس المصدر ص ١٢٢ .

( ٢٢٠ ) سياسة نامه ، ترجمة شيفر ص ٥٨ .

منهم عند الحكم عليهم بالموت ، بل يكسرون ظهورهم او يحطمون عظامهم دون جراح . ولقد احتفظوا بهذه العادة بعد دخولهم فى الاسلام . فعلى عهد المعتصم ، عندما اتهم واحد من قواد الترك باغتصاب امرأة لبعض جيرانه ، وأمر بقتله ، وضع الامير التركى فى كيس وضرب حتى تحطمت عظامه . (٢٢١) ومحمود ابن سبكتكين عندما امر باعدام المشرف على مخابز القصر بعد اتهامه بالخيانة فى الدقيق ، أمر بالرجل فدهس تحت اقدام الفيلة . والخليفة المستعصم ، آخر خلفاء بغداد ، عندما أمر هولاكو بقتله لف فى البسط وداست عليه الخيل حتى لا يراق دمه . (٢٢٢)

وترجع تلك العادة عندهم الى انهم كانوا يقدسون الارواح ، وانهم كانوا يعتقدون أن روح الانسان تعيش فى دمه ، وهو ماكان يعتقد فيه العرب ايضا قبل الاسلام . وبناء على ذلك تكون عقوبة الاعدام شنقا من التشريعات التركية اصلا ــ على ما نظن .

**فى العناصر :**

هذا ، كما عبد الترك ــ مثل اهل الصين ــ الشمس ، والقمر ، والجبال ، والانهار ، والعناصر وفى ذلك يقول ابن فضلان ان العناصر التى عبدها ترك البجناك بلغت اثنى عشر ربا : للشتاء ، والصيف ، والمطر ، والريح ، والشجر ، والناس والدواب ، الماء ، الليل ، النهار ، الموت واخيرا الارض . فهو نوع من الالهيات الرمزية التى تعرف « بالميثولوجيا » مما اشتهر به الادب اليونانى القديم . وأكبر الآلهة عندهم هو الذى فى السماء وهو تنجرى ( تنكرى ) . « ٢٢٣ » .

أما عن تقديسهم للماء فكان يسبب للمسلمين حرجا شديدا . فكان ابن فضلان واصحابه يغتسلون ليلا حتى لايرونهم . اذ كان ترك الغزيقولون ، وقتئذ ، عمن يغتسل فى النهر . « هذا يريد ان يسحرنا لانه قد تفرس فى الماء » ، وكانت عقوبة ذلك الغرامة المالية . (٢٢٤) وحدث مثل هذا عندما دخل المغول بلاد الاسلام . اذ لماكانوا يقدسون المياه الجارية فانهم منعوا المسلمين من الوضوء فى الجداول ، وجعلوا لذلك عقوبات قاسية .

ومن بين العناصر قدر الترك معدن الحديد الذى تصنع منه آلات الحرب والسلام . وفى كثير من أساطيرهم ارجعوا نسبهم الى الحديد او الى من يشتغل به من الحدادين . والمعتقد ان كثيرا

---

( ٢٢١ ) نفس المصدر ص ٨١ .

( ٢٢٢ ) ابن الفوطى ، الحوادث الجامعة ، ط بغداد ١٣٥١ هـ ، ص ٣٢٧ .

( ٢٢٣ ) ابن فضلان ، ص ١٣٩ .

( ٢٢٤ ) نفس المرجع ، ص ١٢٥ .

من اسمائهم الوطنية القديمة ، مثل : تيمور ،واتيلا ، وتيموجين ، مما له معنى الحديد ، ذات أصل دينى . (٢٥)

هذا ، ولقد اعتقد الترك والمغول أنهم حفدةالذئب الاغبر ، فهو جدهم الاسطورى ، فكـان الترك الغربيون يتخذون الذئب شعـارا لهـم ،ويضعون فى قمة سارية رايتهم رأس ذئب مـن ذهب . (٢٢٦)

**السمنية :**

والمهم من كل ذلك ان عبادة العناصر المتعددةتحولت الى عبادة ثنائية اقتصرت على السمـاء العالية والارض المرتفعة كالجبال ، وعبادة السماءالتى عرفوها ب « تنجرى » هى الديانة المعروفة بالسمنية ( Chamanisme ) ، التى يشبههـاالمسعودى بمذهب الصابئة عند الفرس . (٢٢٧) ويتلخص مفهوم السمنية فى ان السماء والارضتمثلان بالارواح من خيرة وشريرة ، وانه عـن طريق وساطة الكاهن الذى يسمونه سامان ، يمكنالسيطرة على الارواح الشريرة ، واكتساب محبة الارواح الخيرة ، بفضل التامل فى قبة السماء .ويرى الباحثـون فى تاريـخ التـرك القديـم أن « السمنية » هى ديانتهم الوطنية التى تناسـبطبيعتهم البدوية ، وهى التي تفسر ماذكر مـن حبهم للحرب والقتل او ولعهم بالشر . فالانسـانلايخشى عقوبة فى العالم الآخر جزاء الاعتداء على حياة آخر ، باعتبارها روحا شريرة ، بل ربما كانالعكس من ذلك هو اصح . فلقد اعتقـدوا ان مصير الانسان يتحسنفىالعالمالآخر بالنسبة لعددمايزهقه من الارواح . وهكذا كانوا يضعون على قبر الميت احجارا بعدد من قتلهم من الرجـالاثناء حياته ، واعتبروا ذلك تشريفا له . (٢٢٨) او صورا من الخشب على عدد من قتل منالناس،على أساس ان يكون ضحاياه خدما له فى الجنة ، كما يقول ابن فضلان . (٢٢٩)

ومن الواضح ان الترك تمسكوا ، بعد دخولهم فىالاسلام ، باسم « تنجرى » الـى جانب اسـم « الله » . وفى ذلك يقول كاهان ان التركىالعثمانىيقول ، ويكتب بلغة غريبة « تنجرى » بدلا من « الله » . فهو يدعو قائلا : « تنجرى فردى »( Tengri verdi ) اى اعط يا الله ، بدلا مـن

---

( ٢٢٥ ) هوارث ، تاريخ المغول ، بالانجليزية ، ج ١ ص ١٦ .

( ٢٢٦ ) جروسه ، امبراطورية السهوب ، ص ١٣٢ .

( ٢٢٧ ) مروج الذهب للمسعودى ، ج ١ ص ١٣٨ .

( ٢٢٨ ) انظر بارتولد ، تاريخ آسيا الوسطى ، بالفرنسية،ص ١٤،جروسيه ، امبراطورية السهوب ، ص ٥٨.

( ٢٢٩ ) ابن فضلان ، ص ١٢٠ .

« الله فردى » . وبهذا المعنى سمى محمد خوارزمشاه ابنه جلال الدين « مانجو فردى » ( منكبرتى ) اى عطية الله فى لهجة اخرى . كماان اسم والد المؤرخ المصري « ابو المحاسن » صاحب النجوم الزاهرة ، وهو « تغرى بردى » ،ليس فى حقيقة الامر الا تحريفا لكلمتي « تنجرى فردى » . بمعنى عطية الله أو هبة الله . (٢٣٠)وهكذا لم يكن من الغريب ان تعطى السمنية اسمها لدولة عظيمة فى تاريخ الاسلام هى الدولة السامانية التى ملكت ماوراء النهر وخراسان ، ونشرت الاسلام فى بلاد التركستان . فمن الواضح ان « سامان » جد الاسرة كان كاهنا من كهان تلك الديانة . تماما كما كان الحال بالنسبة لجد البرامكة الذى كان « برمكا » اى سادنا لمعبد النوبهار البوذى .

وهنا لا بأس من الاشارة الى انه بفضل اتصال الترك بالايرانيين واحتكاكهم بالهند اعتقد بعضهم فى الديانة الزرادشتية والمانوية ، كما اعتنقت جماعات منهم فى البوذية . (٢٣١) والمانوية التى اعتنقها الايغور فى أواخر القرن السابع الميلادى ، كانت ــ على عكس السمنية ــ لاتحرم قتل الانسان فقط بل تمنع ذبح الحيوانات ،وتستنكر اكل لحمها ، (٢٣٢) مثل البوذية .

وبهذه المناسبة يرى كاهان ، فى مقدمته لتاريخ آسيا ، أن انسب الاديان الى الترك هى البوذية ، على اساس انها دين فلسفى لا يتطلب كثيرا من الحماس الدينى او الطقوس والشعائر . وهو يستند فى مقالته هذه الى ان التركى لم يعرف بانه رجل دين ، بناء على ما يقوله المثل من أن « التركمانى زائف الايمان » ، وان الاتراك لم يعرفوا الجدل فى الدين والانشقاقات المذهبية مثل العرب والفرس ، وان هذا ما يفسر تمسكهم بالمذهب السنى .

وفيما يتعلق بمقالة ان البوذية ربما كانت الديانة المناسبة للاتراك نرى أن كاهان ينظر الى المسألة نظرة شكلية . اذ الحقيقة انه اذا كانت البوذية ديانة فلسفية ، فمن المعروف ان التفلسف ليس من شيمة الجماعات البدوية الساذجة . والا هم من ذلك ان البوذية التى تحرم القتل وتستنكر اكل لحوم الحيوانات تعتبر من وجهة النظر العملية آخر مايناسب الترك من الديانات. فبلاد الترك هى ارض العشب والغنم والخيل ،ومجالات الصيد والقنص ، فهى ارض آكلى اللحوم « وحدها » .

• • •

---

( ٢٣٠ ) دوسون ، تاريخ المغول ، بالفرنسية ، ج ١ص LXIV

( ٢٣١ ) انظر المسعودى ، مروج الذهب ، ج ١ ص ١١٢ ، ياقوت ، معجم البلدان ، ج ٢ ص ٢٧٩ .

( ٢٣٢ ) بارتولد ، تاريخ آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ٣٨ .

**الخلاصة :**

والخلاصة هي أن الترك الذين عرفهم المسلمون في أول الامر، كانوا يعتقدون في السمنية والوهية السماء والعناصر . وكان ذلك من اسباب سهولة انتشار الاسلام ، بمبادئه البسيطة السهلة بينهم . ومن الواضح ان قوافل تجار المسلمين التي كانت تذرع مسالك آسيا الوسطى وطرقها منذ القرن التاسع الميلادي هي التي عرفت جماعات الترك بمبادىء الاسلام . فخلال رحلة ابن فضلان ، كان يسمعهم يقولون : ( لااله الا الله محمد رسول الله ) ، وهو يعلق على ذلك قائلا _ انهم كانوا يقولونها : تقربا الى من يجتازبهم من المسلمين ،لا اعتقادا لذلك . ( ٢٣٣ ) وهم كانوا يرتاحون الى قرائته للقرآن ويستحسنونها كما انه عندما كان يستعظم بعض ماينطق به الواحد منهم من الكفر ، فيسبح الله ويستغفر وكان الرجل يفعل مثلما يفعل هو : فيسبح ويستغفر . وفي ذلك يقرر ابن فضلان : ان« ذلك رسم التركي كلما سمع المسلم يسبح ويهلل قال مثله » . (٢٣٤) وكل هذه المظاهر تعبر عن البدايات الاولى لدخولهم في الاسلام ؛ وهم في بلادهم .

ولاشك أن انتشار الاسلام خارج نطاق دياره بين الاتراك ، هو الذي سمح لهم بعد أن دخلوا في نطاق عالم الاسلام ، بالاحتفاظ بما اشرنا اليه من عاداتهم وتقاليدهم مما يتعلق بالطعام ، والشراب ، وتحرر المراة ، وتبجيل الكبراء ، وتقديس السماء ، وعدم اراقة دم الحيوان والحفاظ على دم الانسان ، مما كان له أثره في حركات الزندقة والاتجاهات الشعوبية ومما ظهر في رسوم دول الترك الاسلامية ، في المشرق البعيد ، وفي الاناضول ومصر المملوكية . ويترتب على كل هذه الامور أن تصبح الدراسة التي قدمناها في هذا العرض مقدمة لابد منها لكل من يريد أن يعرض لدراسة تاريخ الترك والاسلام في العصور الاسلامية الوسيطة .



( ٢٣٣ ) ابن فضلان ، ص ١٢٢ .

( ٢٣٤ ) نفس المرجع ، ص ١٢٤ .

سعيد عاشور

# الاسلام والتعريب

من الموضوعات التي أثارت جدلا كبيرا في التاريخ هو موضوع انتشار الاسلام من ناحية ، واللغة العربية من ناحية ثانية ، وما بين هاتين الظاهرتين من روابط . ولو كان الامر مقتصرا على مجرد ظاهرتين من الظواهر العابرة فى التاريخ ، لما استحق كل هذا الجدل الطويل ، ولكنه يتخطى ذلك الى ان اكبر حضارة عرفها العالم اجمع فى العصور الوسطى ، قامت على أساس هاتين الظاهرتين ، مما اكسب الموضوع صفة الاهمية والخطورة . وبعبارة اخرى فان الحضارة الاسلامية ــ التي غذت العالم الغربي الحديث بكثير من أسباب نهضته ــ قامت ، مثلما يتضح من اسمها ، على أساس دعامتين هما العروبة والاسلام ، بحيث كانت اللغة العربية هي الاداة التي عبرت بها هذه القوة الحضارية عن نفسها ، فى حين كان الاسلام القوة الروحية التي اكسبتها شخصيتها ومثلها وفلسفتها ونظرتها الى الحياة .

ولتفسير ذلك نقول انه منذ خروج المسلمين مبشرين بدينهم من شبه الجزيرة العربية فى القرن السابع للميلاد ، لم ينقطع النقاش حول تفسير حركة الفتوح العربية الاسلامية ، والحق انه كان لا بد وان تشد هذه الحركة اهتمام الباحثين ، وخاصة فى الغرب الاوروبي ، لما ترتب عليها من

آثار خطيرة بالنسبة لمسيرة الحضارة العالمية . ذلك انه علينا ان نذكر انه حتى ظهور الاسلام ، كان حوض البحر المتوسط يمثل كتلة حضارية واحدة غدت ترتبط بالتراث اليوناني والروماني ، والدين ، بالديانة المسيحية . ولكن حدث ان جاءت حركة الفتوح العربية الاسلامية لتشطر هذه الكتلة الكبيرة الى قسمين ، فظلت البلاد المطلة على الشواطيء الشمالية لذلك البحر محتفظة بحضارتها الاوروبية ـ اليونانية الرومانية ـ وديانتها المسيحية ، في حين تحولت البلاد المطلة على الشواطيء الشرقية والجنوبية لذلك البحر الى الحضارة العربية والديانة الاسلامية . فاذا تذكرنا انه حتى ذلك الوقت ـ ومنذ اقدم العصور ـ كان حوض البحر المتوسط يمثل الثقل الحضاري في العالم المعروف اجمع ، ادركنا مدى ما ترتب على حركة الفتوح العربية الاسلامية من تطور حضاري خطير على مستوى الحضارة الانسانية . ولعل هذه الحقيقة هي التي دفعت مؤرخا مثل بيرين Pirenne بأن يصر على اتخاذ حركة الفتوح العربية والاسلامية ـ في القرن السابع للميلاد ـ وليس سقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب في اواخر القرن الخامس ، حدا فاصلا بين العصور القديمة والوسطى ( ١ ) .

وكان ان تباينت الاراء حول حركة الفتوح العربية الاسلامية ، بين متعصب لم ير فيها الا اندفاعة من تلك الاندفاعات التي خرجت عبر التاريخ من القارة الاسيوية بوجه عام ، ومن شبه الجزيرة العربية بوجه خاص ، لتؤثر فيما حولها من بلاد ، وبين منصف حاول ان يتفهم طبيعة هذه الحركة بطريقة موضوعية بناءة ، ويفسرها تفسيرا غير مغرض في ضوء الحقائق التي واكبتها واحاطت بها واكسبتها طبيعتها . وما زالت دور النشر تطالعنا حتى اليوم في مختلف انحاء العالم وبمختلف اللغات بمؤلفات جديدة عن الاسلام والعروبة ، يتبنى فيها اصحابها وجهة النظر هذه او تلك ، مما يجعلنا نحن المسلمين ـ وقد اوشك ان ينقضي اربعة عشر قرنا على هجرة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام من مكة الى المدينة ، احوج ما تكون الى القاء بعض الاضواء على هذا الموضوع ، مستعرضين مختلف وجهات النظر المتضاربة حوله .

اما عن الاسلام ، فقد حاول بعض المستشرقين ـ مثل وليم ميور وكيتاني ( ٢ ) ـ أن ينفي فكرة عموم الرسالة ، فادعوا ان النبي ( ص ) لم يتخط تفكيره شبه الجزيرة العربية ، وان الاسلام ديانة محلية قصد بها أهل شبه الجزيرة العربية وحدهم . وبناء على ذلك فان هذا النفر من المستشرقين استبعد ان يكون الرسول ( ص ) قد ارسل الى بعض الملوك والامراء خارج شبه الجزيرة يدعوهم الى الاسلام . ولكن روح الاسلام نفسه ونصوص القرآن الكريم ـ وهو دستور الاسلام والمسلمين ـ والشواهد التاريخية ، تكذب هذا الرأي تكذيبا قاطعا ، وتشهد على أن الرسالة المحمدية لم يقصد بها العرب وحدهم ، لان الله ارسل محمدا ( ص ) رحمة للعالمين ، وشاهدا

---

( ١ ) عرض بيرين نظريته هذه في اكثر من موضع من كتاباته ، لعل اوضحها في كتابه :
Pirenne : Mohammed and Charlemagne (London, 1924)

( ٢ ) Muir : The Caliphate ; p.p. 43-44 & Caetani : Annali dell'Islam Vol. 5; p.p. 323-324.

ومبشرا ونذيرا ليهدى الناس كافة ــ وليس أهل شبه الجزيرة العربية فحسب ــ الى دين الحق ( ٣ ) .

ولذا فاننا لا نستطيع ان ننفي ما جاء في كتب السيرة والتاريخ من ان الرسول ( ص ) بادر في السنة السادسة للهجرة بارسال الرسل الى الملوك والامراء يحملون كتبا يدعوهم فيها للدخول في الاسلام ( ٤ ) . ومن هؤلاء الرسل دحية بن خليفة الكلبي الخزرجي مبعوث الرسول الى هرقل امبراطور الروم ، وعبد الله بن حذافة السهمي مبعوث الرسول الى كسرى ملك فارس ، وعمر بن امية الضمرى مبعوث الرسول الى نجاشي الحبشة ، وحاطب بن أبي بلتعة اللخمي مبعوث الرسول الى المقوقس في مصر . هذا فضلا عن عدد آخر من المبعوثين ارسلهم الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ الى بعض القبائل العربية في اطراف شبه الجزيرة ، وجاءت نصوص الكتب التي ارسلها الرسول الى هؤلاء الملوك والامراء في مصادر التاريخ ــ وان كان بعض المغرضين قد حاول ان ينفي صحة هذه الكتب ــ وتغلب عليها جميعا صفة الايجاز ، ولا يكاد مضمونها يتجاوز الدعوة الى الاسلام بالحسنى والنصح والتحذير من عاقبة المضي في طريق الضلال . ومن أمثلة هذه الكتب ذلك الذى ارسله الرسول ( ص ) الى هرقل امبراطور الروم ، ونصه : « بسم الله الرحمن الرحيم ، من محمد بن عبد الله ورسوله الى هرقل . السلام على من اتبع الهدى . أما بعد ، أسلم تسلم ، يؤتك الله اجرك مرتين . وان تتول فان اثم الاكارين عليك ( ٥ ) » .

وقد تفاوتت ردود هؤلاء الملوك والامراء ، فمنهم من اهان الرسول وامتهن الدعوة ، وقليل منهم جاء رده معتدلا . ولكن الشيء الثابت ان احدا منهم لم يقبل الدعوة ، وان كسرى وهرقل والمقوقس بوجه خاص رفضوا الاسلام دينا . وجاءت خطورة هذا الرفض في أن هؤلاء الحكام لم يبلغوا الدعوة الى رعاياهم ، وانما وقفوا حاجزا في طريق وصول دعوة الاسلام الى شعوبهم ، الامر الذى تطلب تحطيم هذا الحاجز تحقيقا لمبدأ عموم الرسالة . ومن هذه النقطة بالذات انطلقت حركة الفتوح العربية الاسلامية ، بمعنى ان هذه الحركة استهدفت تحطيم الحكومات التي شكلت سدودا وحواجز في طريق الدعوة الاسلامية ، وحالت دون وصولها الى الشعوب والافراد . وبعبارة اخرى فان حركة الفتوح العربية الاسلامية لم تعن اكثر من وصول دعوة الاسلام الى مسامع الناس وابصارهم وقلوبهم ، « فان اسلموا فقد اهتدوا ، وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد » .

---

( ٣ ) « وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا » ، « قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعا » ( آل عمران ــ ٨٥ )

( ٤ ) ابن هشام : كتاب سيرة الرسول ، ج ٢ ص ٤١٨ ــ ٤٢٠ ( القاهرة ١٣٣٢ هـ ) ، تاريخ اليعقوبي ، ج٢ ص ٨٢ ( ليدن ١٨٨٣ ) ، الطبرى : تاريخ الامم والملوك ج ٢ ص ٨٥ ( ليدن ١٨٨١ ) ، القلقشندى : صبح الاعشى ج ٦ ص ٣٧٦ ــ ٣٨٠ ( القاهرة ١٩١٣ ) .

( ٥ ) من المرجح ان المقصود بالاكارين هم الاريوسيون وهم فئة كبيرة من المسيحيين ينسبون الى راهب مسيحي مثقف نادى في القرن الرابع بان المسيح مخلوق وليس الها بمعنى الكلمة المطلق ، في حين عارضه اثناسيوس ان المسيح اله بكل معاني الكلمة . وقد انتشر المذهب الاريوسي في الولايات الشرقية من العالم الروماني ــ وخاصة مصر والشام ــ في حين انتشر المذهب الاثناسيوسي في الغرب ، الى ان انتصر المذهب الاخير في معظم العالم المسيحي .

للتفصيل انظر : سعيد عاشور ، أوروبا العصور الوسطى ــ الجزء الاول ص ٤٢ ــ ٤٤ ( الطبعة السادسة ) .

وهناك فريق مــن الباحثين حاولوا تعليل حركة الفتوح العربية الاسلامية بعوامل اقتصادية بحتة ، فاعتبروها حلقة فى سلسلة الهجرات التي خرجت مــن شبه الجزيرة العربية منذ العصور القديمة متجهة نحو شاطيء البحر المتوسـط .ذلك انه من الثابت علميا ان شبه الجزيرة العربية تعرض فى التاريخ القــديم لادوار متعاقبة مــن الجفاف والمطر . وفى عصور الجفاف كانت تندفع هجرات من قلب شبه الجزيرة الى بلاد الشــام وشاطيء البحر المتوسط ، ومن هذه الهجرات كانت هجرات الكنعانيين أو الفينيقيين والاراميين والعبريين . ولذا عمد بعض المغرضين على الربط بين حركة الفتوح العربية الاســلامية ، فى القرن الســابع للميلاد ، وتلك الهجرات التي خرجت من شبه الجزيرة في العصور القديمة ، فوصفوا حركة الفتوح العربية الاسلامية بانها حلقــة اخيرة فى سلسلة تلك الهجرات . وبالتالي فان مؤرخا مثل بيكر Becker لم يتردد فى القول بأن حركة الفتوح العربية الاسلامية فى القرن السابع للميلاد ليست مفاجئة ــ كما تبدو ــ وانما هي حلقة اخيرة في سلسلة طويلة بدأت قبل ذلك بعدة قرون ، وادت الــى خروج كثير من الهجرات السامية من قلب شــبه الجزيرة العربية نتيجة لتقلب الاحوال الاقتصادية فيها ، وما أصاب البلاد نتيجة لذلك من ضعف وتدهور ، يدل عليه انهيار ســد مارب فى القرن السادس . وبعبارة اخرى فان تعرض شــبه الجزيرة العربية لازمات اقتصادية هو الذى دفع شعوبها السامية الى الهجرة ، لا فرق فى ذلك بين الهجرات الســـابقة التي قــام بها الاراميــون والكنعانيون وبين الهجرات اللاحقة التي قامت بها بعض القبائل العربية قبل ظهور الاسلام ( ٦ ) .

ويميل برنادر لويس الى مشاركة بيكر هذا الرأى ، فيقول ان بلاد العرب شهدت فى قــديم الزمان خصبا عظيما اعقبه جفاف مستمر ، مماادى الى زحف الصحراء على حســاب الاراضي الخضراء ، فاخذ سكان البلاد يخرجون منها على شكل هجرات ، بعد ان ضاقت ســبل العيش فى وجوههم ( ٧ ) . أما توماس أرنولد فيعبر عن هذه الفكرة تعبيرا اكثر جراة وأوضح صراحــة حين يقول : ان حركة التوسع العربي كانت هجرة جماعة نشــطة ، دفعها الجوع والحرمــان الى ان تهجر صحاريها المجدبة وتجتاح بلادا اكثر خصبا ، كانت ملكا لجيران أسعد منهم حظا ( ٨ ) .

وهكذا صــار لزاما علينا ان نصحح فهما خاطئا وقع فيه كثيرون ــ حتى مــن المســلمين انفسهم الذين رددوه في الكتب المدرسية دون وعيــ فقالوا ان حــركة الفتوح العربية الاســلاميــة استهدفت نشر الاسلام ، وهو الامر الذى فسره بعض المغرضين بان الاسلام انتشر بقوة السيف . والحقيقة ان حــركة الفتوح الاســلامية ، انما انطلقت لتحطيم الحواجز التي اعترضت سبيل وصول دعوة الاسلام الى الشعوب وليس لفرض الاسلام . والذى حدث نتيجة لنجاح هذه الحركة فى تحطيم الحكومات التي شكلت عقبة فى وصول دعوة الاسلام الى مسامع الشعوب ، هو ان اعدادا كبيرة من المسيحيين ــ وبخاصة فى الشام ومصر والعراق ــ تقبلت دعوة الاسلام ، وسارعت الى

---

( ٦ ) Cambridge Mediaeval History, vol. 2 ; p. 331 (C.H. Becker) (Cambridge, 1963.)

( ٧ ) برنارد لويس : العرب فى التاريخ ص ٢٨ ، ٥٧ ( بيروت ، ١٩٥٤ )

( ٨ ) ارنولد : الدعوة الى الاســلام ص ٦٤ ( الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٧ )

الدخول فيه عقب فتح العرب لبلادهم . بل ان بعض الاساقفة ورؤساء الكنيسة نبذوا المسيحية وارتضوا الاسلام دينا ، مثل جرجيس اسقف البحرين ، واسقف اذربيجان اليعقوبي ، ومطران تكريت .. وغيرهم ( ٩ ) .

وكان ان اعترت الكنيسة دهشة بالغة ، بل لقد تعرضت لصدمة حادة عنيفة ، عندما وجدت شعوبا ــ مثل أهل الشام ومصر ــ يتحولون بسرعة الى الاسلام ، وهم الذين كانوا فى يوم من الايام يمثلون قلعة الصمود بالنسبة للمسيحية ، عندما آمنوا بها وضحوا بآلاف الشهداء فى سبيل اصرارهم عليها ، متحملين فى عناد وصبر ما انزلته بهم الحكومة الرومانية من الوان الاضطهاد ( ١٠ ) . هذا فضلا عن أن هذه البلاد كانت المسرح الاول للمسيح عليه السلام ، عندما حملته امه طفلا رضيعا وتنقلت به بين فلسطين ووادى النيل ، وحطت به الرحال فى مواضع ما زال يقدسها المسيحيون حتى اليوم ، ويحرصون على زيارتها والتبرك بها . هذا فضلا عن ان أرض مصر والشام والعراق وافريقيا كانت مسرحا لنشاط بعض رسل المسيحية وآباء الكنيسة الاوائل ، فاقاموا فيها كنائس ارتبطت باسمائهم حتى اليوم ( ١١ ) ، فاذا اضفنا الى ذلك الدور الكبير الذى أسهم به أهل مصر والشام بالذات فى تطوير مفاهيم العقيدة المسيحية ، والاسهام في حل المشاكل الفكرية التي ظهرت داخل محيطها فى القرون الستة الاولى من مولدها ، ادركنا ان هذه البلاد حظيت بمكانة خاصة فى المجتمع المسيحي . فالخلاف الشهير حول تفسير علاقة المسيح الابن بالاله الاب بدأ فى الاسكندرية بين اثنين من رجال الدين المسيحي ــ هما آريوس واثناسيوس كما سبق أن اشرنا ــ ومن مصر انطلقت هذه الشرارة لتحدث صراعا فكريا ومذهبيا خطيرا فى العالم المسيحي ، مشرقه ومغربه . وعلى ارض مصر ولدت الرهبانية والديرية لاول مرة فى المسيحية ، وهي الحركة التي كان لها من النتائج الدينية والاجتماعية والفكرية والاثار الاقتصادية والسياسية ما ترك اثرا خطيرا فى العالم المسيحي اجمع طوال العصور الوسطى ، وترك بصماته فى الغرب الاوروبي من ناحية وفى دولة الروم ــ او الامبراطورية البيزنطية فى شرق اوروبا وآسيا الصغرى والشام ومصر ، فضلا عن ارمينية وشمال العراق من ناحية أخرى (١٢) . وعندما ظهر الخلاف فى العالم المسيحي حول طبيعة المسيح ليقسم العالم المسيحي بين انصار مذهب الطبيعة الواحدة ــ او المينوفيزيت ــ وانصار مذهب الطبيعتين ــ او الملكانيين ــ كانت مصر والشام بمثابة الساحة

---

( ٩ ) المرجع السابق ، ص ١٠٥ ــ ١٠٦ .

(١٠) Rostovtzeff (M) : A Hist. of the Ancient World, vol. 2, p. 346 (Oxford, 1928) & Lot (F.) : The End of the Ancient World and the Beginnings of the Middle Ages ; p. 24 (London, 1931)

( ١١ ) Duchesne (L.) : Histoire Ancienne de l'Eglise, Tomel, p. 214.

( ١٢ ) Workman (H. B.) : The Evolution of the Monastic Ideal. pp. 152-154 (London, 1957).

وكذلك : سعيد عاشور : اوروبا العصور الوسطى ــ الجزء الاول ــ ص ١٥٨ وما بعدها ( الطبعة السادسة ) .

الرئيسية فى ذلك الجدل ، الذى تحول الى صراع رهيب بين جبهتين متعاديتين ، فى الوقت الذى ظهر الاسلام واخذ يتحرك لابلاغ دعوته الى خارج شبه الجزيرة العربية(١٣) .

وهكذا، فان انتشار الاسلام بين المسيحيين فى الشرق فى اعقاب الفتوح العربية الاسلامية لم يكن بالامر الهين على الكنيسة ورجالها ، ودخول اهل مصر والشام بالذات فى الاسلام بتلك السرعة التي تم بها ، جاء ظاهرة غريبة لم تدر الكنيسة لها تفسيرا . ومهما يقال من ان مسيحيي مصر والشام ــ وجلهم من اليعاقبة ــ رحبوا بالاسلام بعد ما تعرضوا له من اضطهاد على ايدى حكامهم من الروم بسبب مخالفتهم لهم فى المذهب، فان هذا لا يكفى فى حد ذاته ليكون مبررا للسرعة الكبيرة التي تخلى بها غالبية اهل مصر والشام عن المسيحية ليدخلوا فى الاسلام(١٤).

**وكان من المتعذر على الكنيسة ان تعترف بانه لا تعارض بين الاسلام والمسيحية ، وان كلا منهما جاءت ديانة سماوية تامر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، كل ما فى الامر هو ان محمدا (ص) جاء برسالة متممة لرسالة عيسى(س)** . ولو تدبر رجال الكنيسة الامر فى شيء من الهدوء لوجدوا ان القرآن الكريم كرم عيسى بن مريم تكريما لم يحظ به نبي آخر من السابقين ، فنادى بالسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا . ولكن حدث فى موجة الاضطراب والفزع والاسى التي المت بالكنيسة امام سرعة انتشار الاسلام ، ان الكنيسة ورجالها فى العصور الوسطى لم يجدوا سلاحا قويا يدافعون به عن وضعهم ويعللون به ما يجرى حولهم من توسع سريع للاسلام على حساب المسيحية وديارها، فادعوا ان الاسلام ينتشر بحد السيف ، وان الجيوش الاسلامية خرجت من شبه الجزيرة العربية لتفرض الاسلام فرضا على اهالي البلاد التي تفتحها . وسرعان ما راجت هذه الافكار بين البسطاء ، واخذت تتناقلها الاجيال المتعاقبة فى العالم المسيحي ، وما زلت تجد من يتبناها فى الكتب المدرسية التي تدرس فى العالم المسيحي بل بين صفوف بعض المستشرقين واساتذة التاريخ .

على انه وجد لحسن الحظ من المصنفين من تفهم روح الاسلام وعرف حقيقة انتشاره ، وربما اضطر امام الحقائق الى الاعتراف بما لا يرد كثيرون الاعتراف به . من ذلك ما يذكره **توماس ارنولد** من أن اقباط مصر الذين ذاقوا الامرين فى العصر البيزنطي ، وجدوا فى الاسلام « حياة تقوم على الحرية الدينية التي لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان .. وليس هناك شاهد من الشواهد يدل على أن ارتدادهم عن دينهم القديم ودخولهم فى الاسلام على نطاق واسع كان راجعا الى اضطهاد او ضغط يقوم على عدم التسامح من جانب حكامهم الجدد»(١٥).

---

(١٣) Lot (F), Pfister (C), Ganshof (F.) : Les Destineen de l'Empire (Fin du Moyen Age) - Tome 1 (Paris, 1928).

(١٤) Butcher : The Story of the Church of Egypt, vol. 2 ; p. 104.

(١٥) توماس ارنولد : الدعوة الى الاسلام ص١٢٣ ــ ١٢٤

ولا شك فى ان هذا يتفق مع روح القــرآن الكريم الذى نص صراحة على انه « لا اكراه فى الدين قد تبين الرشــد من الغي »(١٦) ، وقوله سبحانه وتعالى مخاطبا الرسول (ص) « ولوشاء ربك لامن من فى الارض كلهم جميعا ، افانت تكره النــاس حتى يكونوا مؤمنين »(١٧) . وبعد أن حدد القرآن الكريم اسلوب الدعوة الى الاســلام بقوله تعــالى « ادع الى ســبيل ربك بالحكمــة والموعظة الحسنة » ، امر ــ سبحانه وتعالى ــ بترك المرضين من أهل الذمة وشأنهم حتى يتولى الله امرهم « فان اسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد » . ولعله من الواضح ان هذا الاسلوب ابعد ما يكون عــن محاولة فرض الاســلام بقوة السلاح . ومــرة اخرى نقول انه اذا كان الســلاح قد استخدم ، فان ذلك حدث لتحطيم الحواجز التى اعترضت وصول دعــوة الاســلام الى الشــعوب ، وهي الحواجز الممثلة فى الحكومات القائمة عندئذ . وباســقاط هذه الحكومات صار الطريق سالكا مفتوحا أمام الدعوة الاســلامية ، وعندئذ ترك النــاس أحرارا فى تقبل هذه الدعوة الجــديدة او رفضها . ولا يخفى عنا ان اسقاط الحكومات التي وقفت فى طريق انتشار الدعوة ترتبت عليــه ســيطرة العرب السياسية على البلاد التــي اســقطوا حكوماتها ، الامر الذى جعل بيكر يقول: ان ســيطرة العرب السياسية هي التي انتشرت بحد السيف وليست العقيدة الاسلامية (١٨) .

**ولا يوجد دليل واحد فى الحوادث التــي صحبت الفتح العربي والتي اعقبته يشير الــى أن العرب المسلمين اجبروا أهل البلاد المفتوحة على اعتناق الاســلام .**

واذا وجدت حالات لجأ فيها بعض الولاة الى اكراه الاهالي على الدخول فى الاســلام ، او قام فيها بعض الحكام ــ خلفاء كانوا او سلاطين ــ باضطهاد غير المسلمين ، فان هذه الحالات نادرة وقليلة ، واستمرت فترات زمنية محدودة، ولا يعبــر اصــحابها مطلقا عــن روح الاســلام وتسامحه. ويعترف بذلك احد المؤرخين المحدثين، اذ يقول « أما عن حمل الناس على الدخول فى الاســلام أو اضطهادهم بأية وســيلة من وسائل الاضطهاد عقب الفتح العربي فاننا لا نسمع عن ذلك شــيئا . وفى الحق ان ســياسة التسامح الديني التى اظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها أكبر الاثر فى تسهيل استيلائها على هذه البلاد »(١٩) . بل لقد ســمح المسلمون العرب للمسيحيين غداة فتح الشام ومصر باقامة كنائس جديدة ، فضلا عن ترميم واصلاح الكنائس القديمة(٢٠) . وفى ذلك قال أحد اساقفة الكنيسة ــ عقب الفتح العربى لمصر ــ ما نصه « أن العرب

---

( ١٦ ) سورة البقرة ، ٢٥٦

( ١٧ ) سورة يونس ٩٩

( ١٨ ) Cambridge Mediaeval History : vol. 2 p. 330 (Becker).

( ١٩ ) توماس ارنولد : الدعوة الى الاسلام ص ١٥٧

( ٢٠ ) ساويرس بن المقفع : سير الاباء البطاركــة ( الجزء الخامس من مجموعة : Patrologia Orientalis صفحات ٦ ، ٢٤ ، ٤٢ ، ١٤٩ ... الخ .

انظــر كذلــك الكنــدى : الولاة والقضــاة ص ١٣٢ Gibb Memorial Series, 1908)

وســيدة اسماعيل كاشف : مصر فى فجر الاسلام ص١٧١ ــ ١٧٣ ( الطبعــة الثانية ١٩٧٠ )

الذين فرضوا سيادتهم علينا يحترمون الديانة المسيحية ورجالها ، ولا ينتهكون حرية ديانتنا مطلقا ، بل يقدمون المنح لكنائسنا واديرتنا»(٢١) . واستمر هذا الاتجاه هو الغالب على سياسة المسلمين تجاه النصارى ، بدليل ما كتبه احد بطاركة بيت المقدس بعد ذلك باكثر من قرنين (٢٥٦ هـ ــ ٨٦٩ م ) اذ يقول : "Multam Benevolentiam Ostendunt (Saraceni) in nos, licentiam nobis praebentes aedificandi ecclesias nostras."

وترجمتها الدقيقة هي« ان المسلمين ــ بقدر كبير من النوايا الطيبة ــ يسمحون لنا ببناء كنائسنا »(٢٢) .

**ومرة اخرى حاول بعض المتعصبين ضد الاسلام تلمس بعض الاسباب الكاذبة لتعليل سرعة انتشار الاسلام بين المسيحيين في البلاد التي فتحها المسلمون فقالوا ان المسلمين فرضوا الجزية على اهل الذمة لاجبارهم على الدخول في الاسلام ، وان كثيرين من المسيحيين اختاروا الدخول في الاسلام ، لا عن اقتناع ، وانما فرارا من دفع الجزية (أ) .**

وقد نسي هؤلاء ــ او تناسوا ــ ان الجزية انما فرضت فقط على الرجال الاحرار الاصحاء القادرين على الكسب ، وانه روعي في جمعها مبادىء العدل والرفق ، وفرق في تحديد قيمتها بين الغنى ومتوسط الحال والفقير ، بحيث اعفي من دفعها المساكين والاطفال وذوو العاهات والمقعدون والنساء ، فضلا عن رهبان الاديرة (ب) . هذا فضلا عن أن الهدف من فرض الجزية ليس القاء عبء على كاهل اهل الذمة ، وانما تحقيق نوع من العدالة والتوازن بين المسلم الذى يدفع الزكاة ، والذمي الذى كان مواطنا لابد من أن يسهم بشكل او بآخر في تغطية النفقات التي تحتاجها مرافق الدولة ، والتي يتمتع هو بخدماتها . يضاف الى ذلك ان الذمي في ظل الدولة الاسلامية كان يحظى بحماية أرواحه وممتلكاته ، كما كان يعفى من الخدمة العسكرية في الوقت الذى يدفع فيه المسلم ضريبة الدم ليوفر لافراد المجتمع جميعا ــ من مسلمين وغير مسلمين ــ الامن والسلام وحماية الارواح والاعراض والممتلكات .

ومما يؤيد فكرة ان الجزية فرضت على أهل الذمة مقابل حماية ارواحهم حيث ان دياناتهم كانت تحول دون استخدامهم في جيوش المسلمين ، ما يروى عن أهل الحيرة انهم قالوا في صراحة انهم دفعوا الجزية مقابل « ان يمنعونا وأميرهم البغي من المسلمين وغيرهم » . كذلك سجل

---

( ٢١ ) Wiet (G.) : L'Egypte Musulmane (Precis de l'Histoire d'Egypte ; Tome 2) p. 131

( ٢٢ ) سيدة اسماعيل كاشف : مصر في فجر الاسلام ( الطبعة الثانية ) ص ١٩١ ؛
Wiet (G.) : L'Egypte Arabe (Hist. de la Nation Egyptienne, T. 4) p. 25

( ٢٢أ ) وقد وقع في هذا الخطأ بعض كتاب المسلمين انفسهم ، فقالوا أن البعض دخل في الاسلام فرارا من الجزية : انظر :

احمد امين : فجر الاسلام ، ص ٩٢ (الطبعة العاشرة ١٩٦٥ )

(٢٢ب) كانت الاديرة ورهبانها يعفون من الضرائب في العصر البيزنطي قبل الفتح العربي ، فلما فتح المسلمون الشام ومصر ، ابقوا على الامتيازات التي تمتع بها رهبان الاديرة ، وزادوا عليها اعفاءهم من الجزية . انظر :

خالد بن الوليد فى المعاهدة التي ابرمها مع بعض أهالى المدن المجاورة للحيرة ما نصه « فان منعناكم فلنا الجزية والا فلا ( ٢٣ ) » وكانت اية جماعة مسيحية تقاتل الى جانب المسلمين تعفى من الجزية ، مثلما حدث مع الجراجمة بجوار انطاكية(٢٤) .

فاذا تدبرنا قيمة الجزية ادركنا انها ليست بالثقل الذى يغرى انسانا على التخلي عن ديانته وعقيدة آبائه واجداده ، تهربا منها . ذلك أن اقصى ما كان يؤخذ من الرجل الثرى لم يتجاوز ثمانية واربعين درهما فى العام ، اى اقل من دينارين . ولا يعقل ان شعبا عنيدا مثل اقباط مصر ـ رفضوا ان يتخلوا عن المسيحية ، وتحملوا اضطهاد اباطرة الرومان طوال ثلاثة قرون ، ثم ابوا بعد ذلك أن يتخلوا عن مذهبهم الذى آمنوا به فى ظل المسيحية ، وقاسوا كثيرا من الوان العذاب بسبب اصرارهم على عدم الدخول فى المذهب الذى آمن به اباطرة الدولة فى القسطنطينية (٢٥) . لا يعقل ان مثل هذا الشعب العنيد يتخلى عن المسيحية نفسها ويدخل فى الاسلام لمجرد التهرب من ثمانية واربعين درهما يدفعها الغني الميسور ، واربعة وعشرين درهما يدفعها متوسط الحال ، واثنى عشر درهما يدفعها فى العام الفقير الذى يتكسب .

ولا ادل على ان المسلمين لم يتخذوا الجزية اداة للضغط على اهل الكتاب من القصة الشهيرة التي رويت عن الخليفة الاموى عمر بن عبد العزيز ( ٩٩ ـ ١٠٢ هـ ٧١٧ ـ ٧٢٠م ) عندما ارسل اليه واليه على مصر يشكو له تناقص خراج البلاد ، بسبب تزايد الدخول فى الاسلام ويقترح عليه عدم اعفاء من يدخلون الاسلام من الجزية . ولكن الخليفة عمر بن عبد العزيز رد على واليه قائلا « ان الله بعث محمدا داعيا ولم يبعثه جابيا »(٢٦) .

**ثم ان هؤلاء الذين يدعون ان الاسلام انتشر تحت تأثير ضغوط سياسية او عسكرية او مالية ، نسوا ان روح الاسلام نفسها كانت اكبر مشجع لكثير من الجماعات المسيحية وغير المسيحية على الدخول فيه .** ولعل من اشد الكتاب تعصبا ضد الاسلام والمسلمين فى القرن السابع عشر للميلاد كان الكسندر روس الذى رمى الاسلام ونبيه(ص) وقرآنه الكريم بأبشع التهم(٢٧) . ولكن هذا الكاتب نفسه اضطر الى الاعتراف بأن عظمة الاسلام تكمن فى روحه ومبادئه وشريعته واسلوبه ، فيقول « ومن الحق، لو قرأ المسيحيون باهتمام شريعة المسلمين وتاريخهم وتدبروها ، لاستولى عليهم الحياء حين يشاهدون الى اى حد يحرص هؤلاء المسلمون على عباداتهم ومدى تقواهم وتصدقهم ، والى اى حد هم متفانون فى اخلاصهم ، فانتون فى

---

( ٢٣ ) الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ١ ص ٢٠٥٠ ، ٢٠٥٥ ( ليدن ١٨٨٥ ) .

وكذلك ارنولد : الدعوة الى الاسلام ص ٧٩ ، ( الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٥٧ ) .

( ٢٤ ) البلاذرى : فتوح البلدان ص ١٥٩ ( ليدن ١٨٦٦ )

( ٢٥ ) Diehl : L'Egypte Chretienne et Byzantine, p.p. 406-410.

( ٢٦ ) ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير ، ج ٥ ص ٢٨٣ ( طبعة ليدن )

( ٢٧ ) Ross (Alexander) : The Alcoran of Mohamet (London, 1688.)

مساجدهم ، والى اى حد هم مطيعون لرئيسهم الروحى ، والى اى حد هم مهتمون بمراعاةاوقات الصلوات الخمس فى كل يوم ، حيث يتواجدون مهما كانت مشاغلهم . ما أشد مراعاتهم دائما لصومهم من الصباح حتى المساء طول أيام الشهر بلا انقطاع . ما اكثر تواد المسلمين وتراحمهم ، وما أعظم ما يرى من عنايتهم بالغرباء فى نزلهم ، سواء بالفقير او النازح المسافر . لو تأملنا عدالتهم ونزاهتهم وسائر فضائلهم الخلقية لخجلنا من جمودنا ، سواء فى عبادتنا أو فى تراحمنا ، ومن جورنا وافراطنا وتعسفنا ، فلاريب ان هؤلاء القوم سيقيمون الحجة علينا ، ولا شك فى ان عبادتهم وتقواهم واعمال الرحمة فيهم هي الاسباب الرئيسية لنمو الدعوة المحمدية(٢٨) » .

• • •

ومهما يكن من امر ، فان انتشار الاسلام بتلك السرعة والسهولة اللتين تم بهما ، جاء ظاهرة فريدة من نوعها فى التاريخ . ذلك انه لم تكد تنقضى على وفاة الرسول(ص) مائة سنة ، حتى كان الاسلام قد ثبتت ركائزه فى بلاد ممتدة من المحيط الاطلسى وشبه جزيرة ايبريا غربا وحتى بلاد الهند وحدود الصين شرقا . **وليس ادل على ان الاسلام شق سبيله تلقائيا ــ دون قسر او اجبار ــ الى قلوب الشعوب من حقيقتين :**

**الاولى :** هي ان الاسلام انتشر فى بلاد لم تصل اليها جيوش اسلامية ، مثل الحبشة وشرق افريقية وغربها ، والصين وشبه جزيرة الملايو وجزر الهند الشرقية والفلبين وغيرها . ومن الثابت ان الاسلام وصل الى هذه البلاد مع التجار ، الامر الذى يفسره ظهور التجمعات الاسلامية ، فى الموانىء والثغور والاقاليم الساحلية ، حيث كان يتواجد تجار المسلمين . وكان من الممكن ان يستمر زحف الاسلام وتغلغله الهادىء بسرعة اكبر داخل قارتى آسيا وافريقية ، لولا النشاط الاستعمارى الذى بدا مع مولد العصور الحديثة ، والذى جاء مصحوبا بحركة شرسة تستهدف الحد من انتشار الاسلام بقوة السلاح وتمكين الارساليات المسيحية من تنصير القبائل الوثنية فى هاتين القارتين .

وهنا يبدو الفارق الواضح بين اسلوب انتشار كل من الاسلام والمسيحية فى العصور الوسطى والحديثة . فمن الثابت انه ما كاد يتم الاعتراف بالمسيحية فى اوائل القرن الرابع بمقتضى مرسوم ميلان سنة ٣١٣م ، واتخاذها ديانة رسمية للامبراطورية الرومانية على عهد الامبراطور ثيودو سيوس فى أواخر ذلك القرن(٣٩٥م) حتى تعرض الوثنيون لاعنف موجة من الاضطهاد عرفها التاريخ ، وهى موجة تصدت الوثنيين انفسهم الى تراث الوثنية ، فأحرقت

---

( ٢٨ ) اقتبس هذه العبارة عن روس المؤرخ المعروف Finlay فى كتابه :

Finlay (G.) : A History of Greece from its Conquest by the Romans to the Present Time - vol. 5. p. 29 (Oxford, 1877.)

واخذها عنه توماس ارنولد فى كتابه الدعوة الى الاسلام ص ١٩٨ ــ ترجمة حسن ابراهيم حسن وزميليه .

كتبهم واغلقت مدارسهم (٢٩) ، ومن جملة ضحايا هذه الحركة كانت الفيلسوفة هيباتيا التي قتلت سنة ٤١٥ بالاسكندرية ، ومثل بجثتها في شوارع المدينة ، لا لذنب سوى انها رفضت اعتناق المسيحية (٣٠) . ومن المدارس التي اغلقت مدرسة اثينا الفلسفية ، وقد تم اغلاقها سنة ٥٢٩ لانها تعالج فلسفة العصر الوثني . واستمر هذا الاسلوب متبعا في نشر المسيحية ، فنسمع عن شارلمان انه فرض المسيحية بالسيف والنار على قبائل السكسون ، حتى انه أعدم ، منهم بضعة آلاف في مذبحة فردن سنة ٧٨٢ بسبب عدم ثباتهم على المسيحية التي اجبرهم على اعتناقها (٣١) . أما منظمة فرسان السيف ــ وهي منظمة من الرهبان اخذت على عاتقها نشر المسيحية في بروسيا الى ان نقلت هيئة الفرسان التيوتون نشاطها الى تلك الساحة ــ فقد قتلت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بضعة آلاف من البروسيين ، فضلا عن السلاف من لتوانيين وبولنديين بسبب عدم تقبلهم للمسيحية (٣٢) .

**اما الحقيقة الثانية الخاصة بانتشار الاسلام**، والتي تنفي عنه اية شبهة في ان يكون هذا الانتشار جاء وليد ضغط القوى على الضعيف فتتمثل في أن الدعوة الى الاسلام حمل امانتها رجال ــ وربما نساء في بعض الحالات ــ أفراد ، لا تربط بينهم رابطة الا رابطة الايمان بالله وشعار أن لا اله الا الله محمد رسول الله . ولم تكن لهؤلاء الدعاة هيئة تشرف على جهودهم وتوجهه، وبعبارة اخرى فان الدولة الاسلامية لم يكن فيها جهاز رسمي خاص بالدعوة ، ولم تقم الدولة باعداد الدعاة وارسالهم على شكل ارساليات للتبشير بالاسلام ونشره بين شعوب الارض ، كما هو الحال في المسيحية ، وانما ترك امر الدعوة للاسلام للافراد ــ حكاما ومحكومين ــ وخاصة من التجار الذين نهضوا بهذه الامانة في البلاد التي وصلوا اليها وحلوا فيها ، وذلك يوحي من ضمائرهم وحماستهم الدينية ، وطلبا لحسن الثواب . وكان شعارهم دائما ابدا هو الاقناع بالحسنى عملا بقوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » . وربما قام بعض الخلفاء ــ مثل الخليفة المامون العباسي ــ بدعوة الكفار الى الاسلام ، مثلما فعل مع اهالي بلاد ما وراء النهر وفرغانة (٣٣) . ولكن هذه الدعوة لم تصل مطلقا الى حد التهديد او

---

(٢٩) Bury : History of the Later Roman Empire, vol. 1, p. 371 (London), 1923)

(٣٠) تعتبر الفيلسوفة هيباتيا Hypatia من كبار فلاسفة الافلاطونية الحديثة في اواخر العصر الوثني واوائل العصر المسيحي ، وهي ابنة العالم الكبير ثيون . ويقال ان الذى امر بقتلها والتمثيل بجثتها هو رجل الدين القديس كيرلس لاصرارها على وثنيتها ــ نظر :
Gibbon (E.) : The History of the Decline and Fall of the Roman Empire (London, 1881) & Oxford Classical Dictionary

(٣١) Kleinclausz (A) : Charlemagne ; p. 134

(٣٢) Pirenne : La Fin du Moyen Age, Tome 1 ; p. 201 (Paris, 1931) & Barraclough (G). : The Origions of Modern Germany 207 - 268 (Oxford 1947)

(٣٣) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٤٣٠ ( ليدن ١٨٦٦ )

الاكراه ، بل على العكس حدث عندما رفض احد زعماء المانوية ــ وكان فى زيارة لبغداد ــ ان يستجيب لدعوة الخليفة الدخول فى الاسلام ان تركه الخليفة وشانه ، بل لقد وفر له حراسة خاصة خوفا عليه من تعصب الغوغاء(٣٤) .حتى ان المرابطين الذين خرجوا من المغرب العربي ليتوسعوا فى غرب افريقية ووسطها ، استخدموا السيف فى جهاد الوثنيين والتوسع على حسابهم ، ولكنهم لم يرفعوا السيف لاجبار الناس على الدخول فى الاسلام واعتناقه .

وقد حدث فى القرن العاشر للميلاد ان دخل الاتراك السلاجقة فى الاسلام بعد ان حققوا انتصارا على الممالك الاسلامية المجاورة ــ من الغزنويين وغيرهم ــ وانزلوا ضربة عنيفة بالمسلمين فى بلاد التركستان ، ومع ذلك فان الغالب هو الذى اخذ بديانة المغلوب ، فدخل بضعة آلاف من الاتراك السلاجقة فى الاسلام ، وهؤلاء ظهرت حماستهم للديانة الجديدة فى الذود عنها ضد الاخطار التى هددتها من جانب الغزو الصليبى بعد قليل . أما التتار الذين غزوا العالم الاسلامى واسقطوا الخلافة العباسية فى بغداد ، واجتاحوا فارس والعراق وشرق آسيا الصغرى والشام حتى وصلوا الى غزة على حدود مصر قبل ان تحل بهم الهزيمة فى عين جالوت .. فقد خضعوا تدريجيا لتأثير الاسلام ، بحيث لم يكد ينتهى القرن الثالث عشر للميلاد ، الا وكان مغول القفجاق ــ او القبيلة الذهبية ــ فى جنوب روسيا قد دانوا بالاسلام ، ثم تبعهم تدريجيا مغول العراق وفارس ، بل لقد شق الاسلام طريقه فى هدوء الى امبراطورية المغول الوسطى ، اى اسرة جغطاى فى كاشغر .

وعندما توسع الاتراك العثمانيون فى شرق اوروبا فى العصور الحديثة تسرب الاسلام تلقائيا الى اعداد كبيرة من المسيحيين الذين اعجبوا بتعاليمه وفتنهم اسلوبه فى الحياة . ورب أسير مسلم وقع فى قبضة الاعداء وساقوه الى بلادهم فكان سببا فى انتشار الاسلام بين آلاف منهم ، بل رب امرأة من سبايا المسلمين ضمها احد رؤساء القبائل الى حريمه فكانت سببا فى اسلامه واسلام قبيلته من بعده .

ويبدو ان نسبة كبيرة من الرقيق ــ وخاصة فى شرق أوروبا مع حركة التوسع العثمانى ــ اختاروا الدخول فى الاسلام طلبا لرحمته .ومما لا شك فيه ان الشريعة الاسلامية نظمت مسألة الرق ، فنادى الاسلام بحسن معاملتهم ، وجعل تحريرهم كفارة لكثير من الذنوب . وفى كثير من بلاد الاسلام « كان للرقيق ــ مثلما كان لسائر المواطنين حقوقهم ــ بل قبل انه كان للرق ان يقاضي سيدة اذا اساء معاملته ، وانه اذا تحقق القاضى من اختلاف طباعهما اختلافا بينا الى حد تعذر الاتفاق بينهما ، فله ان يرغم السيد على بيعه (٣٥) . ولذا اختار كثيرون ممن استرقهم

---

( ٣٤ ) ابن النديم : كتاب الفهرست ، ص ٣٢٨( ليبزج ١٨٧١ )

( ٣٥ ) ارنولد : الدعوة الى الاسلام ، ص ٢٠٠

العثمانيون الدخول فى الاسلام «بمحض ارادتهم». وكثيرا ما كان يحدث ان يحرر السيد المسلم مملوكه المسيحي الذى اختار ان يحتفظ بديانته مكافأة له على امانته ، او رغبة منه فى ان يجرى عليه رزقا لكبر سنه(٣٦) .

واذا كان هذا هو اسلوب انتشار الاسلام، فانه مما لا شك فيه ان هذا الانتشار اوجد رباطا قويا بين الشعوب التي دانت به على اختلاف اصولها وعناصرها . ذلك ان الاسلام لم يكن مطلقا مجرد عقيدة وطقوس تؤدى فحسب وانما هو أيضا اسلوب للحياة وتخطيط للامة والمجتمع ، ومنهاج للفكر والسلوك ، ودستور للانسانية فى اسمى صورها . وفى ذلك يقول احد الكتاب الاوروبيين المحدثين « تقوم قوة الاسلام فى امتلاء شخصيته واكتمالها ، تلك الشخصية التى يستطيع الاسلام ان ينتجها متى كان فى خير احواله .. فالمسلم يتصف بالطمانينة والكرامة والاتزان ، وهي صفات لم تكن لتتطور وتنمو الا فى اطار صورة ثابتة للعالم المثالى والجماعة الانسانية المثالية»(٣٧) .

● ● ●

هذا عن انتشار الاسلام ، اما عن انتشار اللغة العربية فيمثل ظاهرة اخرى لاتقل خطورة. ذلك أن العرب الذين خرجوا من شبه الجزيرة العربية فى القرن السابع للميلاد لم يحملوا معهم تعاليم ديانة سماوية جديدة فحسب ، وانما حملوا معهم ايضا بذور لغة جديدة لتسود المنطقة الممتدة من المحيط الى الخليج ، وتصبغها بصبغة حضارية عربية واضحة . والمعروف عن اللغة انها مظهر من أقوى مظاهر اية حضارة ،ودعامة متينة من دعائم اية قومية فى العصور الحديثة . فاللغة ليست مجرد اصوات وحركات ، وانما هي اداة التفاهم بين الافراد والجماعات ، فاذا تم هذا التفاهم بطريقة سلمية تقاربت العقول وتبودلت الافكار ، واتحدت الافئدة والقلوب ، وامكن ان يسير الجميع على درب حضارى متجانس واحد .

والواقع ان انتشار اللغة العربية ذلك الانتشار السريع كان مثارا لكثير من التساؤلات. فاللغة العربية ليست بالسهلة ، وانما هي لغة صعبة فعلا بحصيلتها الواسعة ، ومترادفاتها الكثيرة ، وتباين نطق حروفها وقواعد نحوها واعرابها المحكمة ، وشكلها وتنقيطها .. ولا ننكر اننا — والعربية لغة آبائنا واجدادنا — نعانى الصعوبات أحيانا فى اختيار اللفظ المناسب ، ووضع الضبط السليم . فما بالنا بشعوب عريقة ذات حضارات راسخة ، ولغات متكاملة سجلوا بها نشاطهم الحضارى عبر القرون — قبل ان يظهر العرب على مسرح التاريخ — يتركون لسانهم

---

( ٣٦ ) نفس المرجع ص ٢٠٣ — ٢٠٤

( ٣٧ ) جروينباوم : حضارة الاسلام ص ٤٤٠ .

ليتكلموا لغة قوم فتحوا بلادهم وبسطوا سيادتهم عليهم . ومهما يبالغ في اعداد القبائل العربية التي نزحت من شبه الجزيرة في اعقاب حركة الفتوح العربية الاسلامية ، واستقرت في الولايات المفتوحة ، فانها كانت تمثل اقلية ضئيلة وسط محيط كبير من اهل البلاد الاصليين . ومع ذلك فقد سارت عملية التعريب سيرا حثيثا ، واستطاع اللسان العربي ان ينتصر ليمثل اللغة السائدة من المحيط الى الخليج ، سواء في الحياة الخاصة أو العامة ، في بيوت العلم والدين أو في الطرقات والازقة ، في الدواوين والمعاملات الحكومية ، والرسمية او في الاسواق والخانات والحمامات .

**وربما ساعد على سرعة نجاح التعريب ذلك الامتزاج الذي تحقق في اعقاب حركة الفتوح ،** اذ كثرت هجرة القبائل العربية الى الولايات الجديدة والاستقرار فيها ــ سواء في فارس والعراق والشام ومصر والمغرب ــ ، ومن ناحية اخرى نزح كثيرون من اهالي الولايات الجديدة الى المدينة ــ عاصمة الدولة الاولى ــ او الى مكة لزيارة بيت الله الحرام واقامة شعائر الحج وبذلك امتزج العنصر العربي بغير العربي ، وغدت الدولة دولة الاسلام ، والبلاد بلاد المسلمين جميعا على اختلاف اصولهم « ليس من فارق الا في أن العنصر العربي في جزيرة العرب اكثر ، والعنصر الاجنبي في الممالك المفتوحة اعظم(٣٨)» .

ومن الاراء التي ظهرت في تفسير ظاهرة سرعة انتشار اللغة العربية في البلاد المفتوحه ، **انها كانت لغة الغالبين الفاتحين** ، سادة البلاد وحكامها الجدد .

والمفروض دائما ان ثمة علاقات متبادلة بين الحاكم والمحكوم تتطلب قدرا من التفاهم المشترك ، الذي لا يتحقق الا داخل اطار لغة متفق عليها بين الطرفين . وهنا نجد ان القاعدة جرت أن يرتفع المحكوم الى مستوى الحاكم وليس الحاكم هو الذي ينزل الى مستوى المحكوم . وعلينا في تفسير التاريخ الا نقع في الخطأ الذي يقع فيه كثيرون ، وهو تطبيق مفاهيم العصور الحديثة التي نعيش في اجوائها الفكرية على العصور السابقة . ففي ظل النظم الديموقراطية الحديثة يستمد الحكام نفوذهم وسلطاتهم من شعوبهم ، في حين كان الوضع الغالب في العصور القديمة والوسطى هو أن يدعي الحكام حقا مقدسا في الحكم ، وبالتالي فقد كان المحكوم اكثر حرصا على استرضاء الحاكم لقضاء مصالحه ، ومن الخير له أن يبحث عن افضل الطرق واسرعها لايصال شكواه او رغبته الى الحاكم . ولما كان الحكام الجدد لا يعرفون لغة الا العربية ، فلم يبق امام الشعوب التي خضعت لهم سوى تعلم العربية ، مما ادى الى انتشارها . هذا فضلا عما يقال من أن ثمة عقدة نفسية عند البشر تجعل الضعيف شغوفا بمحاكاة القوى ، والمغلوب مولع دائما أبدا

---

( ٣٨ ) احمد امين : فجر الاسلام ص ٣٣ ( الطبعة العاشرة )

بتقليد الغالب ــ على قول ابن خلدون ــ مما كان له اثره فى انتشار اللغة العربية بين الشعوب التي خضعت للعرب ودانت لحكمهم .

**لكن هذا القول مردود عليه بان ثمة امثلة** عديدة فى التاريخ ــ قبل حركة الفتوح العربية الاسلامية وبعدها ــ تثبت ان تحول شعوب باكملها الى لغة الحكام الفاتحين،ونبذها لغة الاباء والاجداد ، ليس القاعدة الغالبة فى التاريخ . فالاغريق غزوا الشام ومصر ايام الاسكندر الاكبر ، وحكموها بعد ذلك مدة طويلة ، ومع ذلك لم تنجح اللغة اليونانية فى محو اللغات القديمة القائمة فى البلاد ــ مثل الارامية والمصرية .

والرومان غزوا كافة البلاد الواقعة فى شرق حوض البحر المتوسط ، ومع ذلك فان الحكم الرومانى الذى استمر بضعة قرون لم يسفر عن احلال اللغة اللاتينية محل اللغات المحلية القديمة التى كانت بمثابة لغات شعبية ، او محل اللغة اليونانية التى غدت ــ الى حد كبير ــ لغة الخاصة ورجال العلم والفكر . وكل ما هنالك هو ان اللغة اللاتينية غدت لغة الادارة والحكم فضلا عن الجيش. فاذا انتقلنا الى اواخر العصور الوسطى ومشارف العصور الحديثة ، وجدنا الاتراك العثمانيين يغزون الوطن العربي ويحكمونه بضعة قرون ، ومع ذلك لم تنجح لغتهم فى ان تحظى ببعض السيادة ، بل على العكس دخلت لغة الاتراك الفاظ عربية لا حصر لها . وربما قيل فى تفسير ذلك أن الاتراك العثمانيين عندما غزوا الوطن العربى كانوا اقل فى مستواهم الحضارى من العرب ، ولكن علينا ان نذكر أن العرب بدورهم عندما غزوا مصر والشام والعراق ابان حركة الفتوح العربية الاسلامية فى القرن السابع للميلاد كانوا اقل فى مستواهم الحضارى من شعوب هذه البلاد التي فتحوها ، ومع ذلك فقد قدر للغتهم ان تسودها .

وربما كان الاقرب الى الواقع هو الربط بين انتشار الاسلام من ناحية وانتشار اللغة العربية من ناحية اخرى . ذلك ان الرباط بين العربية والاسلام اقوى من ان يحتاج الى شرح او دليل . فالاسلام ولد فى حجر العروبة ،ونبي الاسلام (ص) ينتمي الى أصل عربي صريح وينتسب الى اشرف القبائل العربية ، والقرآن الكريم ــ وهو دستور الاسلام ــ نزل بلسان عربي مبين . هذا فضلا عن أن العرب هم الذين حملوا عبء ابلاغ الاسلام الى الشعوب الاخرى، وجاهدوا من اجل تحطيم الحواجز التي اعترضت سبيل مسيرته التلقائية ، ونهضوا بهذه الامانة اعلاء لكلمة الله ، وايمانا برسالته .

**وهكذا كان لابد وان ياتى انتشار الاسلام مصحوبا بانتشار اللغة العربية ،بمعنى ان الظاهرة الاخيرة تبعت الظاهرة الاولى وجاءت فى اعقابها.** واذا كان الاسلام ــ كما سبق أن اشرنا ــ اخذ ينتشر انتشارا تلقائيا هادئا فى مشارق الارض ومغاربها فان معتنقيه كانوا مطالبين بأداء فروضه ومن الواضح ان النطق بالشهادتين يتطلب نطق بعض الالفاظ العربية وفهم معناها ، فضلا عن

أن اداء شعائر الصلاة يتطلب معرفة فاتحة الكتاب وحفظ بعض قصار السور من القرآن الكريم ، وبذا صار لابد للمسلم من أن يلم بالعربية او بشيء منها . ثم ان الاسلام يطلب من المسلم الانصات للقرآن الكريم اذا قرىء على مسمع منه ، وترتيله وتدبر ما فيه من آيات بينات ، وهذه كلها امور ترتبط بمعرفة اللغة العربية وفهمها وهنا نشير الى حقيقة هامة هي ان انتشار اللغة العربية جاء باللسان قبل ان يكون بالقلم . ذلك انه مع ما كان للقرآن الكريم من اثر في نهضة التاليف النثري المدون ، الا ان القرآن الكريم نفسه لم يجعل فكرة كتابة الادب امرا مألوفا لدى العرب . وربما يرجع هذا الى ان غالبية المسلمين لم يقرأوا القرآن ـ في ذلك الدور الاول من أدوار انتشار الاسلام ـ وانما كانوا يتلونه غيابيا . هذا فضلا عن عدم وجود اعداد كبيرة من نسخ القرآن الكريم(٣٩) .

وساعد على تعريب البلاد المفتوحة ان العرب الذين نزحوا الى الارض الجديدة واستقروا فيها لم يستمروا طويلا في حالة عزلة ، وانما اخذوا يندمجون تدريجيا مع الاهالي الاصليين . ومع بداية القرن الثاني للهجرة أخذ هؤلاء العرب يقلعون عن ترفعهم وتعاليهم ، واختلطوا بأبناء البلاد الاصليين ، وشاركوهم حرفهم التقليدية من زراعة وغيرها ، بل لقد تزاوجوا معهم ، مما اضعف من حدة العصبية العربية من ناحية وساعد على انتشار الاسلام وتعريب البلاد من ناحية اخرى . وفي ذلك يقول المقريزي « لم ينتشر الاسلام في قرى مصر الا بعد المائة من تاريخ الهجرة ، عندما أنزل عبيد الله بن الحبحاب(٤٠) مولى سلول قيسا بالحوف الشرقي . فلما كان بالمائة الثانية من سني الهجرة ، كثر انتشار المسلمين بقرى مصر وضواحيها(٤١) » . وهنا نلاحظ ان عملية نزوح القبائل العربية من شبه الجزيرة واستقرارها في الولايات الجديدة المفتوحة استغرقت امدا طويلا ـ بلغ نحوا من خمسة قرون ـ ظلت قبائل عربية جديدة تنزح طوالها لتسهم بدورها في تعريب البلاد وصبغها بالصبغة العربية . وساعد على اتمام هذه العملية قدرة المهاجرين العرب على الاندماج في البيئة الجديدة بسرعة ليس لها مثيل .

وهكذا ، فان الفارق يبدو واضحا بين حركة الفتوح العربية الاسلامية ، من ناحية ، وحركات الغزو والتوسع التي تعرضت لها البلاد الواقعة في منطقة الشرق الادنى ـ وخاصة الشام ومصر والعراق ـ قبل ذلك ، من ناحية اخرى . فالعرب عندما أقاموا لانفسهم مراكز

---

( ٣٩ ) جب : خواطر في الادب العربي ( مجلة الادب والفن ج ٢ ـ ١٩٤٣ ) ونشرها صلاح الدين المنجد في : المنتقى من دراسات المستشرقين ج ١ ص ١٢٩ ( القاهرة ١٩٥٥ ) .

( ٤٠ ) المقريزي : المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ٢٦١ ( طبعة بولاق )

( ٤١ ) عامل الخراج في مصر على عهد الخليفة هشام بن عبد الملك ( ١٠٥ ـ ١٢٥ هـ ٧٢٤ ـ ٧٤٣ م ) . وقد ظل ابن الحبحاب في ولاية الخراج حتى سنة ١١٤ هـ على قول ابن تغرى بردى ( النجوم الزاهرة ج ١ ص ٢٧٣ ) او سنة ١١٦ هـ على قول المقريزي ( المواعظ والاعتبار ج ١ ص ٢٠٨ ) .

جديدة فى الولايات التي فتحوها ، مثل الفسطاط والقيروان والبصرة والكوفة ، لم يتخذوا من هذه المراكز مواقع يتحصنون داخلها ، وانما غدت هذه المدن بعد قليل موطنا للعرب ولغير العرب من اهالي الولايات ، ليختلط الجميع بعضهم ببعض تحت مظلة الاسلام الذى نادى بأن المؤمنين اخوة . وشتان بين هذا الوضع وبين ماكان عليه الوضع بالنسبة لليونان الذين حرصوا عند تغلغلهم فى بعض البلاد على اقامة مستعمرات خاصة بهم ــ مثل نقراطيس والاسكندرية وبطلمية فى مصر ــ ليعيشوا فيها وفق نهج الحياة اليونانية الخالصة التي الفوها فى بلادهم الاولى حتى انهم حرموا على اهلها التزاوج مع اهل البلاد الاصليين . يضاف الى ذلك ان اليونان والرومان عندما غزوا هذه المنطقة لم يأتوا معهم بديانة جديدة تسمو فى مستواها فوق الديانات المعروفة فى تلك البلاد . بل على العكس كان الشرق دائما متفوقا فى مجال السمو الروحي ، وكانت الديانات الوثنية فى الشرق اكثر رقيا فى مستواها ، حتى لقد تسرب بعضها الى العالم الاوروبي .. شرقيه وغربية . والمعروف من الاسكندر الاكبر انه حرص عندما غزا مصر على ان يزور معبد آمون فى قلب الصحراء الغربية ، ليقدم له القرابين ويستنير بنبوءته . وهكذا حتى ظهرت المسيحية ، واخذت تنتشر فى المنطقة ــ وخاصة فى مصر والشام واجزاء من العراق . ولم يكن فى وسع المسيحية اوغيرها من الديانات التي كانت قائمة فى البلاد التي فتحها المسلمون ان تصمد امام حجة الاسلام ومنطقه ، فانتشر الاسلام انتشارا سريعا ، ومع انتشاره جاء انتشار اللغة العربية .

وهنا لابد من الاشارة الى حالتين مرتبطتين ببلدين فتحهما المسلمون وحكموهما بضعة قرون ، وكان لهم فى كل منهما حضارة عظيمة سجلها التاريخ ، ومع ذلك لم ينتشر اللسان العربي فى اى منهما ، ونعني بهذين البلدين فارس واسبانيا اما فارس فتمثل ركنا اساسيا في الحضارة الاسلامية ، اذ اسهم الفرس بالذات اسهاما جوهريا فى الفكر الاسلامي من مختلف جوانبه الادبية والعلمية والروحية ، فضلا عن الجوانب المرتبطة بالنظم والادارة والفنون وغيرها . وما كاد الفرس يعتنقون الاسلام حتى اظهروا تمسكا قويا به ، وتفانيا فى الذود عنه ، وحرصا على الخوض فى النقاش والجدل ، بل فى الصراعات السياسية والمذهبية التي لم تلبث ان تفجرت داخل الدولة الاسلامية . والغريب اننا نتصفح تاريخ الادب العربي فنجد خير من اثرى ادب الكتابة وفنها كانوا من اصل فارسي وعلى راسهم عبد الحميد الكاتب وابن قتيبة وابن المقفع والفضل بن سهل وسهل بن هارون .. الخ . فى حين برز من شعراء العربية امثال بشار بن برد من خلدوا اسماءهم على صفحة الشعر العربي. يضاف الى هؤلاء جميعا علماء افذاذ امثال الطبرى وابن سينا والخوارزمي ، وقد خلفوا جميعا تراثا خالدا فى الفكر الاسلامي ، ودنوا موسوعات ضخمة كلها بالعربية .

والامر الذى يثير العجب حقا هو عدم انتشار اللسان العربي فى بلاد الفرس ، رغم ان هذه البلاد انصهرت فى بوتقة الدولة الاسلامية ، وشاركت بسهم وافر فى بناء حضارتها ، فضلا

عن أن حكم العرب لها دام قرونا طويلة . حتى عندما تفتتت وحدة الدولة وقامت على انقاضها دول ودويلات عديدة فى المشرق والمغرب ، وبقيت بلاد الفرس تمثل جبهة قوية من جبهات الاسلام ومركزا من مراكز اشعاع حضارته ، ومقرا لعدد من الدول الاسلامية ، التي اسهمت بطريق مباشر فى مصائر العالم الاسلامي واعطائه صورته المميزة فى الجانبين السياسي والحضارى .

ولانجد تعليلا لهذه الظاهرة سوى ان الفرس اصحاب حضارة عريقة راسخة ، وانه كان من الصعب عليهم ان يتخلوا عن لغتهم التي هي دعامة كبرى من دعائم حضارتهم ، ويجدون فى التمسك بها اعتزازا بماضيهم وحفاظا على تراثهم . حقيقة ان هناك بلادا اخرى ــ مثل مصر والشام ــ لاتقل عراقة فى حقل الحضارة البشرية عن فارس ، ومع ذلك فقد تم تعريبها ــ او استعرابها ــ باكملها ، وتخلت عن لغاتها القديمة مع دخولها فى اطار الاسلام . ولكن ربما استطعنا ان نفسر هذه الظاهرة فى ضوء ما هنالك من تباين فى الصفات بين الشعوب الجبلية وشعوب البلاد ذات الطابع السهلي ، فالاولى يتصف أهلها غالبا بالعناد وقوة المراس وصلابة الراى ، والرغبة فى التمسك بعاداتهم وتقاليدهم الموروثة ، وعدم التخلي عن تراثهم واخلاقهم ، فى حين تضفي البيئة السهلية على اهلها قدرا من ليونة الطباع ومرونة الفكر وسماحة الاخلاق ، مما يجعلهم اقرب الى التكيف بما يتعرضون له من تيارات جديدة . ولو كان لدى الفرس سلاح روحي قوى يواجهون به الفتح العربي لاحتفظوا بديانتهم ، ولكن مهما يبالغ فى أية عقيدة وثنية ــ كالمجوسية ــ فانها لا يمكن أن ترقى فى قوة حبكها ومتانة منطقها وسمو مفاهيمها الى مستوى ديانة سماوية كالاسلام .

هذا ، وربما ساعد على عدم تعريب بلاد فارس ، ان ديوان فارس بالذات لم يتم تعريبه الا فى وقت متاخر حوالي سنة ١٢٤ هـ . حقيقة ان الدولة الاسلامية شرعت فى تعريب الدواوين على عهد الخليفة عبد الملك بن مروان ( ٦٥ ــ ٨٦هـ = ٦٨٥ ــ ٧٠٥م ) . ولكن ديوان فارس بالذات لم يعرب الا حوالي سنة ١٢٤ فى أواخر عهد هشام بن عبد الملك ( ١٠٥ ــ ١٢٥هـ = ٧٢٤ ــ ٧٤٣م ) ( ٤٢ ) اى فى أواخر العصر الاموى . وبعد ذلك بنحو ثماني سنوات قامت الخلافة العباسية معتمدة على سواعد الفرس ، فاتخذ خلفاؤها الاوائل من الفرس دعامة اقاموا عليها ملكهم وحاربوا بها اعداءهم ، الامر الذى زاد من قوة العصبية الفارسية ، وضاعف من اثر الفرس

---

( ٤٢ ) الجهشياري : كتاب الوزراء والكتاب ص ٦٧ ( طبعة القاهرة ١٩٣٨ ) ويقول الجهشيارى فى ذلك ما نصه « وكان اول من نقل الكتابة من الفارسية الى العربية بخراسان اسحق بن طليق الكاتب ـ رجل من بني نهشل ـ كان مع نصر بن سيار ( سنة ١٢٤ هـ ) » .

« وكان اكثر كتاب خراسان اذ ذاك مجوسا وكانت الحسبانات بالفارسية ، فكتب يوسف بن عمر ـ وكان يتقلد العراق فى سنة اربع وعشرين ومائة ـ الى نصر بن سيار كتابا ، انفذه مع رجل يعرف بسليمان الطيار ، يامره الا يستعين باحد من اهل الشرك فى اعماله وكتابته . وكان اول من نقل الكتابة من الفارسية الى العربية بخراسان اسحق بن طليق الكاتب » ـ رجل من بنى نهشل ـ كان مع نصر بن سيار .

أنظر ايضا : البلاذرى : كتاب فتوح البلدان ـ القسم الثانى ـ ص ٣٦٨ ( طبعة القاهرة ١٩٥٧ ) .

الحضارى فى الدولة الاسلامية . وترتب على هذاوذاك ازدياد الفرصة أمام اللغة الفارسية لتظل حية فى بلادها .

وهكذا اعتنق الفرس الاسلام ، ولكنهم احتفظوا بلغتهم ، وان جاء هذا الاحتفاظ جزئيا غير كامل ، حيث ان اللغة الفارسية غدت تكتب وتدون باحرف عربية من ناحية ، كما ان كثيرا من الالفاظ العربية ، وخاصة تلك المرتبطة بالاسلام وعلوم الدين دخلت اللغة الفارسية ، من ناحية اخرى .

اما الحالة الثانية الكبرى من بلاد فتحهاالعرب والمسلمون ، واستمر حكمهم قائما فيها قرونا طويلة ، ومع ذلك فان تعريبها لم يتم فهي اسبانيا . والواقع ان اسبانيا بالذات تمثل حالة من الحالات الفريدة فى التاريخ التي استرعت انظار الباحثين ، واستأثرت بجهود المفكرين . ذلك ان الحضارة العربية الاسلامية كانت لها ركيزة اساسية فى بلاد الاندلس ، تجلت فى كافة الميادين سواء الدينية والفكرية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والفنية وغيرها ، حتى لقد غدت مدن الاندلس ــ مثل قرطبة وطليطلة واشبيلية وغرناطة ــ مراكز اشعاع حضارى قصدها طلاب العلم والمعرفة من شتى انحاء الغرب لينهلوا من مناهلها . ومع ذلك فان الحقيقة المؤلمة هي ان دولة المسلمين انهارت فى الاندلس فى أواخر القرن الخامس عشر الميلاد ، دون ان يترك الاسلام اثرا يتناسب مع امجاد تلك الحضارة وعظمتها . وفى هذه الحالة بالذات علينا أن نضع امامنا بعض الاعتبارات :

اول هذه الاعتبارات هو ان الاندلس كان يقع فى اقصى اطراف الدولة الاسلامية ، من ناحية العرب ، وبالتالي فان العرب فتحوا هذا البلد بعد ان اعترى حركتهم التوسعية الضعف والانهاك ، حتى انه من الامور المسلم بها فى التاريخ انه لولا معاونة البربر من اهالي شمال افريقية الذين اعتنقوا الاسلام ــ امثال طارق بن زياد ورجاله ــ لما تم فتح هذه البلاد فى اوائل القرن الثامن للميلاد . ومع ذلك فان المسلمين لم يتمكنوا من فتح شبه جزيرة ايبريا باكملها ، ولم يسيطروا على كافة انحائها فى يوم من الايام ، وانما اقتصرت دولة المسلمين فى الاندلس على الاجزاء الجنوبية وبعض الوسطى ، فى حين ظلت الاقاليم الشمالية والغربية خارج نفوذ المسلمين السياسي والحضارى . وفى هذه الاجزاء الاخيرة ، قامت امارات ودويلات مسيحية ــ مثل ارغونة وقشتالة ونافارى ثم البرتغال ــ ظلت تتربص الدوائر بدولة المسلمين ، فتسالمها حينا وتناصبها العداء احيانا ، حتى عصفت بها فى نهاية الامر .

اما الاعتبار الثاني فيما يتعلق بزوال اثر الاسلام والعروبة من اسبانيا ، او على الاقل ضعف هذا الاثر بما لايتناسب مع عظمة حضارة المسلمين فيها ــ فيرجع الى طبيعة البلاد ، تلك الطبيعة التي اتعبت الغزاة من اقدم العصور حتى ايام بونابرت فى العصور الحديثة ، والتي اضفت على اهلها

قدرامن صلابة الخلق والرغبة فى التمسك بالتراث اشبه بما ذكرناه عن الفرس فى المشرق . كل مـا فى الامر هو ان الفارق بين الحالتين يكمن فى بعض الفوارق الجوهرية . ولعل اول هـذه الفوارق هو ان المسلمين غزوا اسبانيا بعد ان تأصلت فيها الديانة المسيحية ، وغدت مركزا هاما من مراكزها فى الغرب الاوروبي . وحسبنا الاشارة الى مـا عقد فيها من مجامع كنسية ، منذ وقت مبكر ، وما توافر على ارضها من مزارات القديسين التي يتجه اليها المسيحيون من انحاء الغرب الاوروبي. مما جعل صلابة اهـل البلاد تبـدو فى تمسكهم بعقيدتهم فضلا عن لغتهم . وشتان بـين هـذا الوضع وبين ما كان عليه مجوس فارس عندمـا فتح العرب بلادهم ، وهم الذين لم يجدوا معهم سلاحا روحيا يواجهون به الاسلام .

**اما الفارق الثاني** فيبدو فى ان بلاد الفرس كانت قريبة نسبيا من قلب الاسـلام وفتحهـا المسلمون فى وقت مبكر كانت فيه الدعوة الـى الاسلام اقوى ما تكون ، مما حقق لها النجـاح هذا فى حين كان الاندلس فى اقصى المغرب ابعد ما يكون عن قلب الاسلام ، فى المشرق ، وجـاء فتحه بعد ان اعترى الفاتحين قدر من الانحـلال جعلهم يغرقون فى مستنقع مؤلم من الخلافـات القبلية والعنصرية ، مما عرض الدعوة الاسلامية فى ذلك الركن للفتور الشديد . حتى اولئك الذين عاشوا تحت حكم المسلمين وتعلمـوا العربيـة ، واتخذوها لسانا ليسايروا الوضـع الجديـد ، وليقضـوا حوائجهم قبل حكامهم الجـدد ، أوليستفيدوا من علومهم وحضارتهم ــ وهم الذين اطلق عليهم اسم المستعربين ــ فانهم ظلوا يمثلون نسبة محدودة غير كبيرة من اهل البلاد الاصليين وهكذا ، حتى عصفت القوى المسيحية بدولـة المسلمين فى الاندلس ، وتم طردهم مـن شـبه الجزيرة بعد نحو من ثمانية قرون ، وعندئذ حرص المسيحيون على ان يشنوا حملـة ظالمـة ملؤهـا التعصب ضد كل ما يشتم منه رائحة الاسـلام والعروبة ، فاصدر الملكان فردناندوايزابلامرسوما يقضي بالغاء شعائر الدين الاسلامي ، ومحـو اللغة العربية من كافة انحاء البلاد . ولم تقف هذه الحملة عند حد قتل كل مـن يشتبه فى اعتناقه الاسلام فحسب ، بل تخطت ذلك الى اقتـلاع كافة مظاهر الحضارة العربية الاسلامية ، بحرق كتبها وهدم آثارها ومنشآتها ، بحيث لم يسلم منها سوى القليل النادر مثل جامع قرطبه وقصر الحمراء ، وهي البقايا التي تعيش عليها اسبانيا اليوم في الحصول على مواردها الى المسيحية ، فى حين فر الباقون الى خارج البلاد ، بحيث لم يبق فى اسبانيا مسلم من ابنائها . ومع ذلك فان اثر العربية بقي ماثلا حتى اليوم ، يبدو فى كثير من الاسماء والمصطلحات والامثال ، فضـلا عـن بضع مئات من الكلمات التي غدت تمثل جـزءا اساسيا فى قاموس اللغتين الاسبانية والبرتغالية وقد وضع المستشرق دوزى قاموسا كبيرا يضم الالفاظ ذات الاصـل العربي المستخدمة اليـوم فى اللغتـين الاسبانيـة والبرتغاليـة فى الحيـاة العامة (٤٣) .

---

(٤٣) Dozy (R.) & Englman (W.H.) :Glossaire des mots Espagnols et Portugais derives de l'Arabe (Leyde, 1869).

وفيما عدا هاتين الظاهرتين الاستثنائيتين الخاصة ببلاد فارس والاندلس فقد تم تعريب كافة البلاد التي فتحها المسلمون العرب وحكموها مدة طويلة . اما البلاد التي وصلها الاسلام عن طريق التجار والدعاة في شرق افريقية وغربها ، وفي شرق اسيا وجنوبها ، او تلك التي حكمها العرب فترات ليست بالطويلة نسبيا في اسيا وافريقية واوربا ، ومن جملتها بعض جزر البحر المتوسط والمستعمرات التي اقامها المسلمون على شواطئه الشمالية ، فقد تسرب الى لغاتها كثير من الالفاظ والمفردات والتعبيرات العربية . ويندر ان نجد مجتمعا اسلاميا غير عربي اليوم – مثل تركيا والباكستان وافغانستان واندونيسيا – او حتى الجاليات الاسلامية في الفلبين والصين ، لا يعي افرادها كثيرا من الالفاظ العربية ، وخاصة تلك الالفاظ ذات الصلة بالاسلام واركانه وشعائره واصوله وتراثه .

• • •

وبالاضافة الى الاسلام واثره في انتشار اللغة العربية ، هناك عاملان ساعدا على انتشار هذه اللغة بدرجات متفاوتة في كثير من بلاد العالم المعروف في العصور الوسطى . اما العامل الاول فهو ازدهار الحضارة العربية الاسلامية ، واتساع نطاقها وتنوع افاقها . فهذه الحضارة لم تترك ميدانا من ميادين الخبرة الانسانية لم تسهم فيها بسهم وافر ، سواء الدراسات النظرية والعملية ، والاطعمة والاشربة والعقاقير ، والاسلحة والفنون والصناعات والنشاط التجاري والبحري . . ثم ان هذه الحضارة امتدت ليستظل بها كثير من بلاد الشرق والغرب جميعا ، حتى تلك التي لم يصل اليها المسلمون ولم تصل اليها الدعوة الاسلامية . ويكفي مثلا للتدليل على ذلك انه لا يمكن تتبع تاريخ اوروبا في العصور الوسطى وجذور النهضة الحضارية التي ادت الى نقل العالم الاوروبي الغربي من العصور الوسطى الى العصور الحديثة ، دون التطرق الى اثر الاسلام السياسي والحضاري . ويعنينا في هذا المقام ان اللغة العربية كانت اداة تلك الحضارة العظيمة ، مما جعل منها لغة عالمية للعلم والمعرفة وذلك قبل عدة قرون من محاولة الباحثين ايجاد لغة عالمية مشتركة للعلم ، حتى لا تهتز المفاهيم العلمية بسبب تعدد اللغات الحديثة ( ٤٤ ) . فاذا سمعنا بانه كان للمسلمين نشاط تجاري واقتصادي واسع ، امتد برا وبحرا من المحيط الهادي وبحر الهند شرقا حتى المحيط الاطلسي – او بحر الظلمات – غربا ، وان النقود والسكوكات الاسلامية عرفت في بلاد بعيدة مثل شبه جزيرة اسكندناوة ، في اقصى شمال الغرب الاوروبي ، فان علينا ان نذكر ان العربية كانت اداة اساسية في هذا النشاط

---

( ٤٤ ) من ذلك ما فكر فيه ليبنتز في القرن الثامن عشر من جمع « الف باء » الفكر الانساني وحصر الافكار البسيطة والمركبة ، ثم وضع رمز لكل فكرة لتصبح هذه الرموز بمثابة لغة مشتركة . وفي القرن التاسع عشر شرع طبيب روسي في وضع لغة الاسبرنتو لتكون لغة عالمية . وفي اوائل القرن العشرين حاول الفيلسوف والرياضي الفرنسي كوتورا تهذيب الاسبرنتو وتحويلها الى الايدو لتكون الاخيرة لغة دولية لها مقوماتها ونحوها . وقد اقرت الجمعية الفلسفية الفرنسية ، هذا الاتجاه فاشارت الى الايدو في معجمها الفلسفي الذي اخرجه اندريه لالاند .

الحضاري المتعدد الاطراف . واذا قرأنا ان الغرب الاوروبي اخذ يفيق في اواخر العصور الوسطى ليضع اساس نهضته الحديثة ، فان علينا ان ندرك ان الغرب ارتكز في انطلاقته هذه على المؤلفات والكتب العربية فشعر بترجمتها الى اللاتينية ، وعكف على دراستها ، حتى انها غدت لغة اساسية في الجامعات الاوروبية الناشئة في أواخر العصور الوسطى ( ٤٥ ) . والمعروف عن روجر بيكون ( ١٢١٥ ـ ١٢٩٢ ) انه قال « ان الفلسفة مستمدة من العربية » ، وعلى هذا الاساس لا يستطيع الانسان الاوروبي ان يفهم فلسفة العلم الا اذا عرف اللغة التي نقلت عنها » بل يقال ان بعض تلاميذ روجر بيكون نفسه كانوا احيانا يتهكمون عليه اذا اخطأ في ترجمة النصوص العربية الى اللاتينية ، مما يشير الى انهم كانوا يعرفون العربية ويطالعون النص العربي ويقارنون بينه وبين ما يقوله استاذهم . وفي ذلك يقول بريفولت « ان روجر بيكون درس اللغة العربية والعلوم العربية في جامعة اكسفورد على ايدي اساتذة تتلمذوا بدورهم على ايدي اساتذة من العرب في الاندلس وهو لم يمل قط من التصريح بان تعلم اللغة العربية وعلم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة ( ٤٦ ) » .

**اما العامل الثاني** الذي ساعد على انتشار اللغة العربية فهو خصوبة هذه اللغة وغناها ومرونتها . فابجدية العربية محدودة الحروف ، واصواتها تكاد تكون شاملة ، بحيث تواجه مخارج الحروف كلها تقريبا في اللغات الاخرى ، فضلا عن أن مفرداتها غزيرة من السهل ان يختار الانسان منها ما يلائم مطالب الحياة ( ٤٧ ) . هذا وان كان هذا الامر الاخير نفسه مصدرا لصعوبتها بسبب تعذر الالمام بكل ما فيها من مفردات . والحق ان الباحثين من علماء اللغات اجمعوا على ان اللغة العربية هي ارقى اللغات السامية جميعا واوسعها افقا ، فلا تعادلها في سموها اللغة الارامية ولا العبرية ، ولا غيرهما من اللغات السامية . بل يجزم هؤلاء الباحثون على ان اللغة العربية من ارقى لغات العالم ، فهي تمتاز ـ حتى عن اللغات الارية ـ بكثرة مرونتها وسعة اشتقاقاتها . وفي ذلك يقول استاذنا المرحوم احمد امين اذا قيس ما يشتق من كلمة عربية من صيغ متعددة ، لكل صيغة دلالة على معنى خاص ، بما يقابلها من كلمة افرنجية وما يشتق منها ، كانت اللغة العربية في ذلك اوفر وافنى ( ٤٨ ) . وقد ظهر ذلك ـ اول ما ظهر ـ في العصر الجاهلي ، بقافيته المحكمة واوزانه المتقنة وتعبيراته الدقيقة وخياله الواسع . ثم جاء نزول القرآن الكريم بهذه اللغة اعلاء لشأنها وتثبيتا لاركانها ، لان القرآن الكريم نفسه بآياته المحكمات ، وبلاغته الساحرة ، يعتبر مثلا فريدا في الثراء اللغوي .

---

( ٤٥ ) Rashdall : The Universities of Europe in the Middle Ages ;. Vol. 2 ; p.p. 90-91

( ٤٦ ) Briffault : Making of Humanity ; p.p. 201-202.

( ٤٧ ) ابراهيم بيومي مدكور : العربية بين اللغات العالمية الكبرى ( محاضرة القيت في جامعة بيروت العربية سنة ١٩٧٣ ، وطبعتها هذه الجامعة ) .

( ٤٨ ) احمد امين : ضحى الاسلام ـ الجزء الاول ص ٢٨٩ ( الطبعة السابعة ـ القاهرة ١٩٦٤ ) .

**وهكذا استطاعت اللغة العربية ان تنتصر في جميع البلاد التي فتحها العرب من المحيط الى الخليج ـ باستثناء القليل ـ فحلت محل اليونانية واللاتينية والقبطية والارامية والسريانية والبربرية وغيرها . حتى ان الشعوب التي احتفظت بلغتها رغم خضوعها لحكم العرب واعتناقها الاسلام ـ مثل الفرس والترك ـ اتخذت اللغة العربية اداة للعلم والادب ، مثلما حدث في بلاد فارس . وقد** سبق ان اشرنا الى ان الفرس حرصوا على تدوين ما عرفوا من علوم الكلام والفقه والحديث والتفسير والتاريخ وغيرها بلغة العرب ، فكانوا اذا الفوا اوشعروا أو كتبوا فبالعربية ، وبذلك اقتصر استعمال اللغة الفارسية على الكلام العادى في المجتمع اوفي اوساط الديانة المجوسية . اما الترك الذين قهروا العرب فيما بعد ، فقد انتحلوا الخط العربي ، بحيث لا تجد في تركيا انسانا على شيء من التعليم لا يستطيع ان يفهم لغة القرآن في سهولة . وقد دفع ذلك احد الباحثين الى القول بان اللغة العربية صار لها في هذا الجزء من آسيا ما كان من شان للغة اللاتينية في غرب اوروبا في العصور الوسطى ( ٤٩ ) . ونظرة عابرة الى اللغات الفارسية والتركية ولغة الملايو والسواحلي وغيرها من لغات البلاد التي انتشر فيها الاسلام ، توضح انها جميعا ضمت مفردات عربية كثيرة جدا ، شبهها بعض العلماء في كثرتها بالعناصر اليونانية واللاتينية في اللغة الانجليزية ( ٥٠ ) .

ولم يكن عسيرا على لغة كاللغة العربية ، عرفت بالاصالة والخصب والغنى ان تصبح اداة لحضارة عظيمة ، فقامت بمهمتها على خير وجه في التعبير عن الافكار ونقلها ، واستطاعت ان تكون اداة طيبة لكل ما نقل عن علوم الفرس والهنود واليونان ، فلم يكد ينصرم القرن الثاني للهجرة حتى كانت خلاصة هذه الثقافات قد دونت كلها باللغة العربية . والعرب الذين كانوا لا يعلمون شيئا من مصطلحات الحساب والهندسة والطب ، ولا شيئا من منطق ارسطو وفلسفته ، غدوا في قليل من الزمن يعبرون بالعربية عن ادق نظريات اقليدس وفلسفة ارسطو وطب جالينوس وفلك بطليموس ( ٥١ ) .

ولا ادل على مرونة اللغة العربية وقدرتها على التعبير العلمي من ان العرب عندما بداوا حركة الترجمة عن اليونانية ، اخذوا كثيرا من المصطلحات اليونانية بالفاظها العربية ، فقالوا انا لوطيقا وسوفسطيقا وقطاغورياس وارطماطيقا وابيذيميا . ولكنهم سرعان ما اكتشفوا ان لغتهم العربية قادرة على ان تعبر عن هذه المصطلحات بالفاظ عربية خالصة ، فتركوا الالفاظ السابقة ، وقالوا عنها بالترتيب : التحليل والمغالطة والمقولات العشر والرياضيات والوافدة ( ٥٢ ) . وهكذا اظهرت

---

( ٤٩ ) جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ص ٤٤٠ .

( ٥٠ ) برنارد لويس : العرب في التاريخ ، ص ١٨٩ .

( ٥١ ) احمد امين : ضحى الاسلام ، ج ١ص ٢٠٥ .

( ٥٢ ) العالم العربي ، كتاب نشرته جامعة الدول العربية ، ص ١١٣

اللغة العربية مقدرة فائقة على مسايرة الاوضاع الجديدة للدولة ، والتطور الحضاري الذي سارت في طريقه بخطى مذهلة ، واثبتت انها قادرة على النهوض بالاعباء الضخمة التي كان عليها ان تواجهها في عهدها الجديد . ومن اجل ذلك اشتقت من مفرداتها الفاظ جديدة ، واكتسبت بعض الفاظها معاني جديدة . ومنذ عصر ما قبل الاسلام وحتى اليوم واللغة العربية لا تمانع في تعريب بعض الالفاظ غير العربية مع تطويعها بما يتفق والذوق العربي . فقبل الاسلام عرف العرب الديناريوس Denarius والدراخما Drachma ، ولكنهم عربوا اللفظتين الى دينار وجمعه دنانير ، ودرهم وجمعه دراهم ، وهو تعريب يتفق مع ذوق اللغة وحسها وطعمها وموسيقاها ووقعها ، فلكل لغة بيانها كما قال المرحوم علي الجارم . وفي العصور الحديثة لم يخترع العرب الراديو والاوتومبيل والتلفزيون ، فكلها مخترعات اوروبية وضع لها مخترعوها اسماءها التي تتفق ووظيفتها . ولكن العربية لم تعجز عن وضع اسماء لها ، لا تقل دقة في التعبير عن وظيفتها عن الاصل الاوروبي ، فقالوا مذياع وسيارة وهاتف ، وعثروا في القاموس العربي على ما يعبر عن اجزاء ومفردات تلك الاجهزة ، واسلوب العمل فيها ، من بث وارسال واذاعة ، ومحرك وعجلة قيادة وشموع احتراق ، اتصال سلكي ولاسلكي .. وهكذا . بذلك استطاعت اللغة العربية ان تحافظ على شبابها وتجدده دائما ، وتجعل من نفسها لغة حية عالمية ، تصلح لكل زمان ومكان .

والملاحظ في بناء الحضارة العربية الاسلامية ان العرب اضطروا الى اخذ الكثير ــ وخاصة في نظم الحكم والادارة والحياة الاجتماعية والعلوم والفلسفة ــ من الشعوب الاخرى التي دانت لهم ودخلت ضمن نطاق دولتهم ، و التي اتصلوا بها وبحضارتها . ولكن اذا كان العرب ــ على حد تعبير استاذنا المرحوم احمد امين ــ قد « انخذلوا في النظم السياسية والاجتماعية وما اليها من فلسفة وعلوم ونحو ذلك ، فقد انتصروا في شيئين هما اللغة والدين . فاما لغتهم فقد سادت هذه الممالك جميعا ، وانهزمت امامها اللغات الاصلية للبلاد ، وصارت هي لغة السياسة ولغة العلم . وظل هذا الانتصار حليف العرب في اكثر هذه الممالك حتى اليوم . وكذلك الدين ، فقد ساد هذه الاقطار واعتنقوه ، وقل من بقي من سكان هذه البلاد على دينه الاصلي . ومع انتصار هذين العنصرين ــ اللغة والدين ــ فقد تأثر كل منهما اثناء هذه الحروب ، فاللغة لم تعد سليمة ، وفشا فيها اللحن ، حتى احتاجت الى قوانين تضبطها ..وكذلك غلبت على اللغة كلمات وتراكيب اعجمية ، وخيال اعجمي ، ومعان اعجمية . وقل ذلك في الدين ، فهو وان انتصر فقد تأثر ، فتفرق المسلمون فرقا ، ووضعت المذاهب المختلفة ، وشرح القرآن نفسه بما ورد في الكتب الاخرى من اقاصيص بدء الخليقة ، وما الى ذلك . وظلت هذه الفرق تتجادل بالقول احيانا وبالسيف احيانا اخرى » . (٥٣)

• • •

(٥٣) احمد امين : فجر الاسلام ، ص ٩٦ ( الطبعة العاشرة ١٩٦٥ )

على انه يلاحظ ان عملية التعريب هذه لم تتم في يوم وليلة ، وانما استغرقت بضع مئات من السنين . ففي بعض البلاد ذات الحضارة العريقة ـ مثل مصر ـ ساعد الفتح العربي اولا على احياء اللغة القبطية على حساب اللغة اليونانية التي كانت لغة رسمية منذ ايام البطالمة . فالطقوس الدينية في الكنائس غدت تؤدى باللغة القبطية ، بعد ان كانت قبل الفتح العربي تؤدى باليونانية . اما المدن والاقاليم ، فاستعادت مرة اخرى اسماءها القبطية ، بدلا من الاسماء اليونانية التي طغت عليها منذ ايام البطالمة . وهكذا ظهر اسم اخميم بدلا من Panopolis واهناسيا بدلا من هيراكليوبوليس Heracleopolis والاشمونين بدلا من هرموبوليس Hermopolis « على أن هذا كله كان بعثا لقديم لم يندثر تماما ، فان اللغة القبطية او الاسماء المصرية كانت قد غلبت على امرها حينا من الدهر ، ثم استعادت مكانتها بعد الفتح العربي ( ٥٤ ) .

وكان ان ادى تعريب الدواوين في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان ( ٦٥ ـ ٨٦ هـ = ٦٨٥ ـ ٧٠٥ م ) ـ كما سبق ان اشرنا الى الاسراع ـ ليس بتعريب اللسان فحسب ، بل ايضا بنشر الخط العربي . ذلك ان « استخدام اللغة العربية في الشئون الادارية ، كان وسيلة فعالة كبرى الى نشر العلم بطراز معهود في الكتابة العربية . ومن الثابت ايضا ان هذا الطراز لم يتم تطوره الكامل بتحقيق حروف الهجاء حتى اواخر القرن الاول بعد الهجرة » ( ٥٥ ) . على ان الخطأ الكبير الذي يقع فيه البعض هو انهم يظنون ان الدواوين في الدولة الاسلامية ، عربت باجمعها في ذلك الوقت المبكر ، في حين اننا نعلم ـ كما سبق ان اشرنا ايضا ـ ان بعضها قد تأخر تعريبه ، حتى ان ديوان فارس نفسه لم يعرب الا في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك سنة ١٢٤ هـ ، وذلك باعتراف الجهشياري وغيره من المؤلفين ( ٥٦ ) . هذا الى أن عملية تعريب الدواوين ليس معناها سيادة اللغة العربية في كافة انحاء الدولة بين يوم وليلة ، وانما كانت عملية طويلة ، استغرقت بضعة قرون ، حتى غدت العربية لغة الخاصة والعامة في الكتابة والتخاطب .

من ذلك ان الخليفة المامون عندما اتى الى مصر سنة ٢١٧ هـ كانت غالبية أهل مصر قد غدوا مسلمين ، ومع ذلك فان اللغة العربية لم تكن لها السيادة بعد في التخاطب بين الناس ، وكانت اللغة القبطية ـ فيما يبدو ـ لا تزال لغة التخاطب بين الجماهير . يدل على ذلك ما ذكره المقريزي عن الخليفة المامون في زيارته هذه لمصر ، من انه « كان لا يمشي ابدا الا والتراجمة بين يديه من كل جنس » ( ٥٧ ) . ونخرج من هذا بحقيقتين هامتين :

---

( ٥٤ ) سيدة اسماعيل كاشف : مصر في فجر الاسلام ص ١٧١ ( الطبعة الثانية القاهرة ١٩٧٠ )

( ٥٥ ) جب : خواطر في الادب العربي ، بحث نشره صلاح الدين المنجد في « المنتقى من دراسات المستشرقين » ج ١ ص ١٢٩ ( القاهرة ١٩٥٩ )

( ٥٦ ) الجهشياري : كتاب الوزراء والكتاب ص ٣٨ ، ٦٧ ، ( الطبعة الاولى ـ القاهرة ١٩٢٨ )

( ٥٧ ) المقريزي : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٨١ ( طبعة بولاق )

اولاهما تأكيد ما سبق ان ذكرناه من انانتشار الاسلام سبق انتشار اللغة العربية . والحقيقة الثانية هي ان انتشار اللغة العربية ثم استعمالها لتفسح المجال امام العربية . واضطرت على شعوب عريقة ذات حضارات متاصلة انتتخلى بسرعة وسهولة عن لغتها التي هي من ابرز مقومات كيانها الحضاري .

ولكن مع انتشار الاسلام ذلك الانتشارالسريع من ناحية ، وتغلغل القبائل العربية في المجتمعات الجديدة من ناحية اخرى ، كان منالمتعذر على اللغات المحلية ان تستمر في صمودها ، فاخذت تتقلص تدريجيا ، وتنكمش دائرةاستعمالها لتفسح المجال امام العربية . واتضحت هذه الظاهرة بوضوح في القرن الرابع الهجرىعندما نجد بعض المؤرخين المسيحيين يدونون كتاباتهم التاريخية ــ وبعضها في تاريخ الكنيسةنفسه ــ باللغة العربية . ومن هؤلاء البطرق الملكاني سعيد بن بطريق ــ المعروف باسم اوتيخا ــ المتوفىسنة ٣٢٨ هـ ( ٩٤٠ م ) ، وقد دون بالعربية كتابا تاريخيا كبيرا في جزئين اسماه « كتاب التاريخالمجموع على التحقيق والتصديق » ( ٥٨ ) . وكذلك ساويرس بن المقفع ــ اسقف الاشمونين ــالمتوفي في اواخر القرن الرابع للهجرة ( العاشر للميلاد ) . وقد كتب الاخير كتاب « سير الاباءالبطاركة » ، وقال في مقدمته ما نصه « فاستعنت بمن أعلم استحقاقهم من الاخوان المسيحيين ،وسالتهم نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطي واليوناني الى القلم العربي ، الذى هو الان معروفعند اهل الزمان باقليم ديار مصر ، لعدم معرفة اللسان القبطي واليوناني » ( ٥٩ ) .



وهكذا سار الاسلام والعروبة جنبا الىجنب ليشيدا صرح اعظم حضارة عرفها العالم اجمع طوال العصور الوسطى ، وهي الحضارةالتي امدت الغرب بأسس نهضته الحديثة .

* * *

( ٥٨ ) سيدة اسماعيل كاشف : مصر في فجر الاسلام، ٢٣١ ( الطبعة الثانية ١٩٧٠ )

( ٥٩ ) ساويرس بن المقفع : سير الاباء البطاركة( المقدمة )

فيصل السامر

# الاسلام في اندونيسيا

## كيف دخل الاسلام الى اندونيسيا ؟

أن قصة نشر الاسلام فى اندونيسيا ( جزرالهند الشرقية ) ( ١ ) ذات فصول عديدة متتالية ، تنطوى على صفحات مشرقة من الدأب والجهادوالعمل الشاق . وهي سجل حافل يشغل قرونا كثيرة بدأت فيالقرون الاولى من العهد الاسلامىولم‌تنته الا فى القرن الثامن عشر الميلادى .

واول ما يسترعيانتباه الباحث ، ان انتشارالاسلام فى تلك الجهات تم بطرق سلمية على ايدى الدعاة والتجار بالدرجة الاولى ، لا بطريق الحرب والغلبة . ان الدعـاة الاول الذين قامـوا بنشر

---

( ١ ) جـزر الهند الشرقية (EAST INDIES) واندونيسـيا ( INDONESIA ) تسميتان لمسمى واحد هي الجمهورية الاندونيسية اليوم التي تشمل نحوثلاثة الاف جزيرة تمتد بين استراليا وآسيا . ويعنى تعبير اندونيسيا بالضبط « الجزر الهندية » ، وقد اسـتعمل للمرة الاولى من قبل احد العلماء الالمان منذ سنة ١٨٨٤ . وقد اختارت الحركة القومية الاندونيسية هذه التسـمية وثبتتها كاسم رسمي للجمهورية الاندونيسية فى سنة ١٩٤٥ و ١٩٤٩ ، وفضلته على تعبير نيوسانتارا ( Nusantara ) ( الذى يعني اصلا « العالم الخارجي » او «الجزر الاخرى» وكانت هذه التسمية الاخيرة تستعمل فى النصوص الجاوية فى القرن الخامس عشر الميلادى ، ثم استخدمه بعض العلماء الهولنديين فى اوائل القرن العشرين ليدللوا على مجمـوع جزائر الهند الشرقية .
BERNARD VLEKKE, NUSANTARA : A HISTORT OF INDONESIA, BRUXELLES 1961, P. 6.

الاسلام في اندونيسيا ضاعت اسماؤهم في ضباب التاريخ ، ولا بد انهم كانوا اناسا بسطاء ادوا واجبهم دون ضجة وافسحوا المكان لاخرين وجدوا التربة ممهدة لهم . ومن ابناء الاجيال التالية هؤلاء تحفظ لنا التواريخ الملاوية المحلية اسماء لامعة من الدعاة ـ فيهم حكام وقادة عظام ـ من امثال ملك ابراهيم ، ورادين رحمة ويدعي (سوسن أمفيل) وسونن كيري ـ وهما من نسل الداعي زين الاكبر بن جمال الدين اغونغ ـ ورادين فتاح الذى لعب دورا بارزا في القضاء على الحكم الهندوكي ، وغيرهم كثيرين . ويحتل ملك ابراهيم ـ من بين هؤلاء ـ مكانا بارزا ، ويقول الاندونيسيون انه من ذرية الحسين بن علي ( ع ) ، وما زال قبره في بلدة ( جرسيك ) في جاوه ـ وهي من البلدان التجارية المهمة ـ موضع تعظيم وتقديس ( ٢ ) .

## متى دخل الاسلام الى اندونيسيا ؟

يجتهد المؤرخون الغربيون ، وفي مقدمتهم الهولنديون ، في اثبات امرين ، اولهما ان الاسلام دخل الى جزر الهند الشرقية في القرن الثالث عشر الميلادى وما بعده ، وثانيهما انه لم يجيء من بلاد العرب ، وانما دخل من جنوب الهند ( أو من قورات GUJARAT وغيرها من الاماكن ) كما ارتأى ماريسون ( ٣ ) وسنوك هرغرونجة وقليكة وشرايكة وفان لير وغيرهم .

ومن الطريف ان الحكومة الهولندية كانت قد ارسلت ـ يوم كانت تستعمر اندونيسيا ـ بعثات لارتياد المقابر الاسلامية القديمة ، وقد نشر احد اعضاء البعثة اربع مقالات ( ٤ ) ، وابدى دهشته من كثرة المقابر ، وما دلت عليه من اثار حضارية في شمال سومطرة ، واشار الى الكتابات العربية القديمة بالخط الكوفي والنسخي والى النقوش الكتابية والزخارف النباتية ، مما له نظائر في مقابر العالم العربي ـ الاسلامي ومساجده ـ غير ان هذا المؤرخ قرر ان التجار الهنود من ( قورات ) هم الذين ادخلوا الاسلام الى هناك . وقد اسند رأيه بمحاضرة علمية كان القاها المستشرق الهولندى المعروف سنوك هرغونجة في ٢٣ كانون الثاني ١٩٠٧ قرر فيها : « ان الاسلام جاء الى الجزائر الشرقية من طريق الهند لا من طريق بلاد العرب » ، وكذلك ايد رايه بالقول ان كمباية (CAMBAY) في ولاية قورات كانت في نهاية القرن الثالث عشر ( في

---

( ٢ ) يشير شاهد قبره الى أنه توفي في سنة (١٤١٩ م) وقد اعتبره الناس من الاولياء العظام وروجوا الاعتقاد به في جاوة . ويرى العلماء الهولنديون الذين درسوا الكتابات العربية على شاهد قبره انه أحد التجار الذين تاجروا بالتوابل انظر :
VAM DENBERG, LE HADRAMAVT ET LES COLONIES ARABES DANS L'INDE.
و : VLEKKE, NUSANTARA : AHISTORT OF INDONESIA, P. 83.

( ٣ ) يقول ماريسون : ان الاسلام لم يصل الى شمالي سومطرة من قورات بل من جنوب الهند ، انظر :
G. E. MARRISON, JOURNAL OF THE MALAYAN BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, VOL. XXIV, 1951. P. 28.

( ٤ ) في جريدة يافا بودى الهولندية ، الاعداد : ١٩ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥ مايس ١٩٣٢ .

حدود سنة ١٣٠٠ م ) مركز الدعوة الاسلامية ،ثم نقل قول فريني بان سمدرة ( فى جزيرة سومطرة ) عرفت الاسلام بين عامي ١٢٧٠ -١٢٧٥ م ( ٥ ) .

اما توماس ارنولد – المستشرق البريطاني المعروف – فقد تابع اقوال المؤرخين الهولنديين من جهة واستدل – شأنه شأن مؤلف كتاب « سجارة عالم ملايو » – على ان المسلمين وفدوا على ارخبيل الملايو من جنوب الهند ، لكون السواد الاعظم من مسلمي الارخبيل يعتنقون المذهب الشافعي السائد فى سواحل كروماندل ومليبار (٦) . لكن المسألة لا يمكن ان تقرر بمثل هذه السهولة ، لان هناك دلائل تشير الى ان الاسلام دخل الى هذه الجزر فى عهد اسبق ، فقد شهد **سليمان السيرا** في مسلمين كثيرين فى جزر السيلي ( السليبس ) التاجر رحلته التي قام بها خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجرى ( القرن التاسع الميلادى ) . ومن جهة اخرى يبدو ان اختلاط العرب باهالي سومطرة بدأ فى القرن السابع الميلادى ، حيث نجد فى حوادث سنة ٦٨٤ م فى الحوليات الصينية خبرا عن زعيم عربي ، ويظن من التعليمات المتأخرة انه استقر فى مستوطنة عربية على ساحل سومطرة الغربى ( ٧ ) . بل – واكثر من ذلك – فان هناك عددا من القبور فى سومطرة ، دلت شواهدها على تاريخ اقدم بكثير من القرن الثالث عشر الميلادى . ويؤيد هذا ان **ماركوبولو** ( ٨ ) فى حديثه عن انجية ( فى شمال غربي سومطرة ) التي زارها في سنة ١٢٩٢ م يصرح بان « فرلاك ( PERLAK ) كان يقطنها المسلمون ، وقد اعتنق هؤلاء القوم الاسلام بتأثير التجار العرب . » وهنا يخطر على بالنا هذا التساؤل : اذا كان ماركو بولو قد وجد مجتمعات اسلامية مستقرة اثناء زيارته هذه ، افلا يعني ذلك ان الدعوة الاسلامية سبقت قيام هذه المجتمعات بوقت طويل ؟

ويمكن ان تقرر بعد عرض هذه الاقوال والاراء ، ان العرب والمسلمين الذين جاءوا الى جزائر الهند الشرقية انما جاءوا بطريقين : اما من بلاد العرب مباشرة تجارا ودعاة ، او انتقلوا من الهند لنشر الدعوة الاسلامية . كما ان الخلاف حول دخول العرب والاسلام ، يمكن ان يبت فيه

---

( ٥ ) انظر : SNOUCK HURGRONJE, COLLECTED WRITINGS, VOL. IV, P. 242.
ويقول (VLEKKE) ( المصدر السابق ص٦٧ ) : ان هناك كتابات اسلامية باللغة العربية ترقى الى سنة ١٢٩٧ اى بعد خمس سنوات من زيارة ماركوبولو فى قرية سمدرة ( على بعد مائة ميل شمال غربي فرلاك على الساحل السومطرى ( وهو شاهد قبر السلطان الملك الصالح اول حاكم مسلم لهذا الميناء . ان هذا الشاهد يزودنا بمعلومات عظيمة القيمة عن الاسلام المبكر في اندونيسيا وهذا الحجر نقل من كمباية بالهند . لقد غدا هذا المركز التجارى تحت حوزة الحكام المسلمين بصورة نهائية منذ منتصف القرن الثالث عشر ، ومن هنا يستنتج ان التجار المسلمين انطلقوا من هذا الميناء لنشر الاسلام .

( ٦ ) ارنولد ، انتشار الاسلام ( الترجمة العربية )ص ٤٠٢ .

( ٧ ) نفس المرجع ص ٤٠٢ .

( ٨ ) قام ماركوبولو الرحالة الفنيسى برحلته الى الساحل الشمالي الشرقي لجزيرة سومطرة فى سنة ١٢٩٢م . وذكر ان الاسلام ادخل الى سومطرة من قبل التجار المسلمين « الذين اموا هذه الجهات باعداد كبيرة » . ولاحظ ايضا ان سكان فرلاك ( PERLAK ) على الساحل الشمالي لسومطرة كانوا قد تحولوا الى الاسلام فعلا .
راجع الرحلة طبعة YULE—CORDIER, LONDON 1903, II, 284.

على ضوء الوثائق والبيانات التاريخية لا مجـردالاقوال . صحيح ان القرن الثالث عشر وما بعده كان قمة نشاط الدعوة الاسلامية في اندونيسيا ،لكن هناك من الشواهد والقرائن ما يدل على ان مجيء العرب والمسلمين الى هذه الجزائر بدأ منذوقت مبكر على صورة افراد او جماعات محدودة العدد ( ٩ ) ،ويمكن ان نجزم بأن التجارة العربيةوصلت الى هذه البقاع منـذ عصـور ما قبـل الاسلام ( ١٠ ) .

ان الاسلام وصل الى جزر الهند الشرقية فيوقت مبكر ، الا انه يبدو ان عدد المسلمين لم يكن كبيرا ، وان نفوذهم لم يكن قد اتسع بعد ، وانمااشتدساعد الاسلام وعظم اثرهوأثر الثقافة العربية منذ نهاية القرن الثاني عشر الميلادي وخلال القرونالتالية ، بحيث لم تلبث اندونيسـيا منذ القرن الرابع عشر ان قررت شخصيتهاالاسلامية وطابعهاالثقافي والحضاري . صحيح ان تحول اندونيسيا

---

( ٩ ) يذكر النويري في نهاية الارب ١ / ٢٢٠ « انقوما من العلويين سكنوا جزائر السيلي منذ ايام الامويين .

( ١٠ ) ظهر كثير من الادلة على قيـام عـلاقات موغلةفي القدم بين بلاد العرب واندونيسيا والفلبين . ويبـدو أن اهل بلاد العرب الجنوبية القديمة الفوا التجارة مع تلكالبقاع النائية ، بدليل ما عثر عليه الاثاريون من احجـار نقش عليها بخط المسند الحميري : لعلها من بقايا بناء قديمانشىء بمثابة مركز تجاري . ومن الجدير بالذكر ان اهـل حضرموت وعمان وسواحل الخليج العربي ، امتطوا ظهرالبحر واوغلوا فيه الى ما وراء الهند .

وحين نهضت الدولة العربية ـ الاسلامية ، بعثت فيالتجارة العالمية ( بعد اضمحلال الامبراطورية الرومانية وذبول النشاط التجاري ) روح النشاط والحيوية . وفيهذا العصر الاسلامي قام العرب والمسلمون عموما بنشاط تجاري خارق غطى جميع المناطق التي كانت تشملها التجارةالرومانية من قبل . ومن ثم قبض المسلمون على اعنـة التجارة العالمية طوال العصور الوسطى ، وعاشت التجارةفي ظلهم متمتعة بالحماية والرعاية ، لقد ربطت التجـارة العربية العالمية الهند واندونيسيا ( ارخبيل الملايو )والصينبالعالم القديم . وكان التجار العرب والمسلمون يبحرون من البصرة او من سيراف ( على الخليج العربي ) ويتجهـونالى ساحل عمان ويعبرون المحيط الهندي مرورا بسرنديب وجزائر البحار الجنوبية حتى يصلوا الى مدينة كانتون خانفو ) الصينية .

وانه لمن المدهش حقا ، ان نعلم بان العرب المسلمينسيطروا على تلك الموانىء والبحار ، وكثر عددهم في جاوة وسومطرة وبورنيو وجزائر السيلا والملوك والفلبين .والحقان جاليات عربية واسلامية عديدة قامت كمحطات وسيطة على طول الطريق التجاري في جنوب شرقي آسيا ، بل لقدازدهرت جاليات عربية على الساحل السومطري منذ عـام ٦٧٤ م . وان شواهد القبور الكثيرة التي كشفت هنـاكلتعتبر دليلا على وجود مستوطنات للتجار العرب والمسلمين واسرهم .

انظر في هذا الصدد :

NADI HASSAN, HISTORY OF PERSIAN NAVIGATION, LONDON 1928.

الدكتور جواد علي ، تاريخ العرب قبل الاسـلام .بغداد ١٩٦٠ ج ٨ .

MAQBUL AHMAD, COMMERCIAL RELATIONS OF INDIA WITH THE ARAB WORLD (ISLAMIC CULTURE, APRIL 1964)

VAN LEUR, INDONESIAN TRADE AND SOCIETY, BANDUNG 1960,

الدكتور زكي محمد حسن : الرحـالة المسـلمون فيالعصور الوسطى

غوستاف لوبون : حضارة العرب

كراتشكوفسكي : تاريخ الادب الجغرافي العربي (الترجمةالعربية ) القاهرة ١٩٦٣ ــ ٦٥ .

FERRANA, RELATIONS DES UOYAGES ET TEXTES GEOGRAPHI QUES ARABES, PERSANES‘ TURQUES RELATIFS A L, EXTREME ORIENT DV VII AV XVIII SIECLE ( 2 VOLS. )

الى الاسلام ساعد عليه عاملان هامان،هما الدوافع التجارية الاقتصادية من جهة ، ودوافع الامراء المحليين السياسيين ضد مملكة ( ماجاباهيت )( ١١ ) الهندوكية من جهة اخرى ، غير ان الدافع الجوهرى يجب ان نتلمسه فى الاقبال الكبير الذى وجدته الجماهير الفقيرة فى مبادىء الاسلام التي دعت الى رفع شان الفرد وتحقيق ذاتيته ، والقضاء على سلطة الكهنة البراهميين والنظام الهندوكي الصلب والمغلق . وفى هذا الصدد يعترف سنوك ـ هيرغرونجة ( وهو ابرز الباحثين الهولنديين فى الدراسات الاندونيسية ) ، بأن الحضارة الهندوكية لم تتوجه الى الطبقات الدنيا ، « لذلك وجدت الغالبية العظمى من الناس فى الاسلام خلاصا لها من حالة الاذلال التي تعانيها » ( ١٢ ) . هذا الدافع والدوافع الاقتصادية والسياسية جميعا ادت الى تحول المجتمع الاندونيسي الى الاسلام ، بحيث اصبح فى يومنا هذا دين الغالبية الساحقة من ابناء الشعب هناك ( ١٣ ) .

## اندونيسيا تتحول الى الاسلام :

لقد كانت نهاية القرن الثالث عشر الميلادى هي العصر الذى شهدت ريعان الدعوة الاسلامية التي ظلت تزدهر خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر . وقد ساعد على انتشار الاسلام اعتناق بعض الامراء والحكام له بفعل الظروف السياسية السائدة آنذاك ، وهي ظروف الصراع بين الدويلات والامارات ، وطلبها لمصادر القوة والمنعة . ففي نهاية القرن الثالث عشر اعتنق الاسلام كثير من اهالي الامارات الساحلية الناهضة فى سومطرة الشمالية . وصادف فى هذا الوقت ان امارة (ملقا)(١٤) التجارية قد ازدهرت ونهضت نهضة قوية من طريق الحركة التجارية النشطة فى ذلك العصر ، فى الوقت الذي افل فيه نجم الموانىء الواقعة عبر المضايق هناك . وقد اعتنقت الاسرة

---

( ١١ ) Majapahit هي الامبراطورية الهندوكية فى اندونيسيا التي قامت منذ اواخر القرن الثالث عشر واستمرت حتى سنة ١٥٢٨ م وجدير بالذكر ان الدويلات الهندوكية والديانة الهندوكية القائمة على سلطة الكهنة ( البراهمة ) اثرت تأثيرا واضحا فى الحياة الاندونيسية وامتدت عبر الف سنة هناك ، غير ان وصول الاسلام قلص النفوذ الهندوكي الى اقصى حد .

( ١٢ ) SNOUCK EURGRONJE, POLITIQUE MUSULMANE DE LA HOLLANDE, PP. 241-42.

( ١٣ ) يمكن القول ان نسبة غير المسلمين ( الهندوك والبوذيين والمسيحيين ) لا تتجاوز ١٠ بالمائة من مجموع السكان . ويقول فان نيووينهو يجزة (تراث الاسلام ، تصنيف شاخت وبوزورث ـ ترجمة د . محمد زهير السمهورى ـ الكويت ١٩٧٨ ) ص ٢٢٥ : « ان اعداد المسلمين فى اندونيسيا كبيرة الى درجة ان الاندونيسيين يستطيعون بحق ان يفخروا بانهم من اكبر الامم الاسلامية فى العالم . وكثيرا ما يقول المسلمون الاندونيسيون انه من اصل مجموع السكان البالغ عددهم ١٢٠ مليون نسمة هناك ٩٠ مليونا من المسلمين . »

( ١٤ ) Malacoa سلطنة نهضت بفضل التجارة الشرقية بعد ان كانت ميناء صيد لا قيمة له . ويعود الفضل فى قيام هذه السلطنة الى نبيل من جاوة فر من اعدائه واقام هناك مع اتباعه واستعان بحكام الصين ضد اعدائه اهل سيام . وقد لجأ اول الامر ـ الى القرصنة التي كونت ثروته الاولى ، ثم عمد التجار الى التوقف فى ( ملقا ) ودفع الاتاوات ، ومن هنا تحولت ( ملقا ) الى ميناء صالح للتجارة الاسيوية .

انظر : VLEKKE HISTORY OF INDONESIA, P. 80

الحاكمة في ( ملقا ) الاسلام وافادت منه كاداة سياسية ضد التجارة الهندية وضد سيام والصين ، وضد نظام الحكم الهندوكي في جاوة . وقد شعر حكام ( ملقا ) ان الاسلام يمنحهم حلفاء اقوياء في هذا الصراع ، خاصة وان الاسلام كان ينتشر ويمتد نفوذه بسرعة في ارجاء اندونيسيا . والحق ان تاريخ اندونيسيا في تلك العهود كان شديد الارتباط بتاريخ الهند ، وان الديانة الهندوكية كانت ذات قواعد وركائز في تلك البلاد . الا ان نظام الحكم البراهمي لم يعد ذا اغراء لشعوب تلك المنطقة بسبب قيامه على اسس طبقية وراثية ، وبسبب ضعفه السياسي والعقائدي ، مما ادى الى تدهور سلطة البراهمة في كل منطقة جنوب شرقي اسيا . وقد سارع في اضمحلال سلطة البراهمة وقوتهم السياسية قيام الحكم المغولي عام ١٥٢٦ م ، مما ادى الى منح الاسلام فرصة عظيمة للانتشار في اندونسيا .

في هذا العصر ، وفي مجتمع بكر تصطخب فيه التيارات الحضارية والثقافية ، وتمتزج الديانات الشرقية ، كالهندوكية والبوذية ببعضها ، جاء الاسلام كنفحة جديدة تحمل في طياتها دوافع وحوافز فردية واجتماعية وسياسية لاءمت الاوضاع السائدة كل الملاءمة . وسرعان ما سرى تيار الدعوة في المناطق المجاورة ، وبخاصة في سواحل جاوة الشمالية والشرقية . وقد ساعد الاستقراطية الجاوية ــ التي لم تلبث ان اعتنقت الاسلام ــ ان تغدو محتكرة للتجارة من والى شرقي اندونيسيا وملقا ، خاصة وقد كانت تمتلك السفن والامكانات المادية ، وتستند الى جيش عرمرم من العبيد ، وتستخدم الفنون الحربية الحديثة . . اعني الاسلحة النارية . ان الصراع بين الاسر الاستقراطية والسلطة المركزية في مملكة ( ماجاباهيت ) حول الاسلام الى قوة سياسية نفعت كل النفع في هذا الصراع ، ومن ثم فان الارستقراطية الجاوية التي ارادت ان ترفع من شانها ، اعتنقت الاسلام باعتباره المعارض للسلطة المركزية التي كانت تعتنق الديانة الهندوكية القائمة على سلطة البراهمة .

لقد استقر التجار المسلمون القادمون من الهند وملقا في جاوة ، وبدأ التزاوج بين هؤلاء القادمين الجدد وبين الفتيات الجاويات ، مما ادى الى آثار ابعد مدى مما حصل نتيجة الامتزاج بين الهندوك واهل البلاد الاصليين ، باعتبار ان زوجة المسلم كان يتحتم عليها ان تعتنق الاسلام هي نفسها ، ويجب ان نضع في بالنا ان الدوافع السياسية لم تكن هي العامل الوحيد في انتشار الاسلام في اندونيسيا كما يرى المؤرخون الغربيون ، بل ان الاسلام حمل الى اهل تلك البلاد قيما لاءمت مرحلة الصراع الاجتماعي السائد هناك يومذاك ، ذلك لان الاسلام لم يعرف طبقة الكهنوت شأن الهندوكية والبوذية والمسيحية ، بل كان كل مسلم يعتبر نفسه داعية متطوعا لنشر الاسلام . ولما كان الاسلام قد اعتمد على دعاة بسطاء ضد نظام ارستقراطي كهنوتي هو النظام البرهمي ــ الهندوكي ، فان الاسرة النافذة وجدت في الاسلام خير سلاح لازالة الهندوك واستلام السلطة ، هذا من جهة . ومن جهة اخرى اقبلت جماهير الشعب على الدين الجديد ، باعتباره يدعو الى رفع شأن الفرد والى المساواة الاجتماعية .

وبالنسبة لتجار المدن الصغار والصناع فى الموانيء الاندونيسية ، فانهم وجدوا أن الاسلام يمنح الفرد البسيط شعورا بشخصة كواحد ضمن الجماعة الاسلامية على عكس العقائد الهندوكية التي اعتبرت الفرد كائنا وضيعا بالنسبة للطبقات الاعلى . وهكذا ، ففي ظل الاسلام شعر الفقراء الذين اسلموا بانهم متساوون ، بل واعلى رتبة من غير المسلمين ، وان كان هؤلاء من طبقة اجتماعية ارفع ، وبهذا المعنى اصبح الاسلام عاملا فى العملية الاجتماعية الثورية فى اندونيسيا منذ نهاية القرن الثاني عشر الميلادي . لقد تحول جميع المسلمين هناك ضد التدخل الاوروبي ، وهكذا صار الاسلام عاملا قوميا بالاضافة الى كونه عاملا اجتماعيا . وبمعنى آخر استطاع الاسلام ان يحطم السلطة الكهنوتية الارستقراطية للبراهمة الهندوك من جهة ، وان يوحد المسلمين الاندونيسيين ضد الغزاة الاوروبيين من جهة ثانية ( ١٥ ) .

ان وصول البرتغاليين اقنع كثيرا من الامراء الاندونيسيين باعتناق الاسلام لمقاومة التغلغل الاوروبي . وقد قام الدعاة والفقهاء المسلمون الذين عاشوا فى المدن الساحلية بدور كبير فى تحويل هؤلاء الامراء الى الاسلام . وكان مما سهل على الاسلام الانتشار والذيوع انه تكيف مع البيئة المحلية ، وكان بسيطا غير معقد ، بساطة الناس هناك . وقد شجع الامراء على اعتناق الاسلام ايام التغلغل البرتغالي ( ١٦ ) رغبة هؤلاء الامراء فى ايجاد حلفاء اقوياء من المسلمين كالمغول فى الهند وغيرهم من جهة ، ولتجهيز جيوش من المسلمين تساعدهم في صد الغزو الاجنبي من جهة اخرى .

ان البرتغاليين لم يخفقوا فى جلب الهندوك ضد المسلمين الجاويين فحسب ، بل قووا مركز الاسلام دون أن يريدوا ذلك . فان الامراء الاندونيسيين الذين كان عليهم أن يختاروا بين التحالف مع البرتغاليين او التعاون مع جهور وديماك ( DEMAK, JOHORE ) ( المملكتين الاسلاميتين ) ، جوبهوا كذلك بان يختاروا بين الاسلام والمسيحية . وحين ارادوا اتخاذ قرار ، فانهم لم يتأثروا كثيرا بالجدل العقائدى ، وانما وجدوا الاسلام أكثر نفعا وفائدة لهم فى خوض الصراع ضد النفوذ الاجنبي . ومع ذلك فان كثيرا من الحكام الاندونيسيين الذين اعتنقوا الاسلام اصبحوا على مر الايام مسلمين مؤمنين . ومن الطريف انه بمجرد ان تعتنق اية بقعة فى الارخبيل الاسلام ، يبدأ سيل متصل من الفقهاء والعلماء المسلمين فى الوصول اليها من بلاد العرب او من ساحل الهند الغربي ، فيرحب بهم الامراء الاندونيسيون ليحصلوا منهم على الوعظ والارشاد فى الامور الدينية . ان اسماء بعض هؤلاء العلماء معروفة ، وقد جاءوا الى الجبة

---

( ١٥ ) راجع عن بدايات التغلغل الغربي ودور المسلمين :
VLEKKE, A HISTORY OF INDONESIA DE GRAAF, HISTORY OF INDONESIA.

(١٦) بدا البرتغاليون والاسبان بالتغلغل البحرى والتجارى فى جزر الهند الشرقية منذ القرن السادس عشر ، حيث اقاموا لهم مستعمرات متناثرة هنا وهناك فى جنوبى شرقى آسيا . والحق ان البرتغاليين لم يستطيعوا اقامة دولة موحدة او امبراطورية منظمة ، كما انهم لم يستطيعوا ان يستاثروا بالتجارة الشرقية ، بل انهم عمدوا الى فرض الاتاوات والضرائب وجمع الارباح عن طريق الغنائم .

واواسط سومطرة وغرب جاوة منذ اواخر القرن السادس عشر ، وكان لتعليمهم اثر عميق ودائم فى نفوس الامراء فى المجتمع الاندونيسي عموما (١٧) والحق فقد برهن القادة المحاربون المسلمون فى جيوش هؤلاء الامراء على شجاعة واقدام نادرين (١٨) ، وقد دفع اعتناق الامراء الاسلام اتباعهم على الدخول فى هذا الدين ، وهنا يجب ان نؤكد ان حركة التعليم الدينية لعبت دورا حيويا فى هذا المجال ، ذلك ان الامراء المسلمين خصصوا بعض القرى لاقامة المدارس الدينية واعفوها من الضرائب ، وبهذه الطريقة تمكن الاسلام من الانتشار حتى فى الريف . وهنا يجب ان نشير الى ان لقب ( الاولياء ) أو ( السادة الاشراف ) ـ وهي الالقاب التي اضفيت على الدعاة المسلمين ـ كانت تجذب الجماهير للاسلام ، خاصة وقد اعتبروا هؤلاء الاولياء من ذرية الرسول ( ص ) .

ونحن لا نريد أن ندخل فى تفاصيل سير هؤلاء ( الاولياء ) أو ( السادة الاشراف ) الذين ذكرت أسماء كثير منهم فى المراجع ، والذين تركوا شواهد قبورهم المبثوثة فى انحاء جزر الهند الشرقية كسند تاريخي على وجودهم لا يرقى اليه الشك . غير انه يجدر بنا ان نشير الى ان هؤلاء هم الذين جذبوا الامراء في جاوة وسومطرة الى الاسلام عن طريق الدعوة وعن طريق المصاهرة . وقد دل شاهد قبر الملك الكامل ( المتوفي سنة ٦٠٧ هـ = ١٢١٠ م ) فى اتجية بسومطرة ، وغيره من شواهد القبور الاسلامية على ان هؤلاء استطاعوا ان يقيموا امارات اسلامية كان لها امراء وسلاطين ( ١٩ ) .

ظل الاسلام ينتشر ويمتد نفوذه مدة قرون ، وحين اخذت شركة الهند الشرقية الهولندية تبسط سيطرتها على جزر الارخبيل الاندونيسي ، اصبح الوضع السياسي فى هذه البلاد تحت تأثير ثلاث قوى _ الاسر المالكة الاندونيسية ، والقادمين الهولنديين ، والفقهاء والعلماء المسلمين . وبالرغم من التغلغل الهولندى الذى لم يقف عند حد ، استمرت عملية التحول الى الاسلام فى اندونيسيا تسير قدما .

وكان الحج الى مكة المكرمة وزيارة قبر الرسول ( ص ) فى المدينة ، رابطة وطدت الوشائج بين تلك البلاد وبين العرب ، وادت الى جلب جماعات عربية تلو جماعات الى اندونيسيا ، كما ادت الى هجرة المسلمين الاندونيسيين الى الديار المقدسة والاستقرار فيها . وحين اهل القرن التاسع عشر كانت اندونيسيا قد اصبحت برمتها مسلمة تقريبا . وعلى الرغم من الصراع المرير بين

---

( ١٧ ) SCHRIEKE, RULER AND BEALM IN EARLY JAVA, PP. 241-244.

( ١٨ ) يروى المؤرخ (GRAAF) فى كتابه « تاريخ اندونيسيا » مثالا على ذلك الحروب التي جرت بين الميناء الاسلامى الجاوى ( ريماد ) ودويلة ( باياتغ ) فى الداخل ، حيث هرب العبيد وبقي المسلمون الديماكيون باستبسال حتى النهاية .

GRAAF, A HISTORY OF INDONESIA, p. 102.

( ١٩ ) توجد كثير ـ من القبور الاسلامية فى سومطرة وجاوة ، وقد عكف جماعة من الدارسين على دراسة شواهدها وتوصلوا بذلك الى ضبط تواريخ الدعوة الاسلامية هناك .

الهولنديين والمسلمين الذى اتخذ طابعا دينيا وقوميا ، وبالرغم من تأليب شيوخ « العادات » ( ٢٠ ) والحكام غير المسلمين ضد المسلمين ، فان الاسلام استمر فى الانتشار ، ومؤثرا اجتماعيا وفكريا على السكان . ويعترف المستشرقون الهولنديون انفسهم بان الاسلام منح حتى الفلاحين البسطاء شعورا بقيمة الفرد واحساسا بالتضامن الاجتماعي عن طريق الوحدة الاسلامية التي قواها واكدها الحج الى الديار المقدسة .

وقد شن العلماء المسلمون حربا لا هوادة فيها على ( قانون العادات ) ورؤساء « العادات » واتهموهم بالخرافة والزندقة . وقد ساعد على نجاح هذه الحملة أن هؤلاء عاشوا فى بذخ وترف حرم ملايين الناس من حق العيش الكريم ، بل وجعلهم يعيشون على حافة الجوع . ذلك ان « قانون العادات » اعتبر الثروة والاملاك حقا مشاعا ، على حين نزع الاسلام الى تبني منح الحقوق الفردية فى الملكية وتوزيع الارث وفق الشريعة الاسلامية مما لاءم كل الملاءمة مطامح ومصالح الطبقات العامة . ومن هنا يمكن القول بان الاسلام كان ذا تأثير ثوري وداعية للتجديد ، بحيث شعر الاندونيسيون وهم يتحولون الى الاسلام بمزيد من الاستقلال الفردى . ومن جهة اخرى غدى الاسلام حركة المقاومة ضد الهولنديين ، واصبح رمزا لمقاومة النفوذ الاجنبي وعاملا موحدا للشعب الاندونيسي ، علاوة على كونه معارضا صلبا لنظام الطبقات الهندوكي .

وحين حل الاسلام محل الامبراطورية الهندوكية المسماة ( ماجاباهيت ) ، اختلط العرب بالسكان المحليين واصبحوا حكاما على المقاطعات وتصاهروا مع الاسر النبيلة . ولعل من اسباب نجاح العرب فى اندونيسيا ، انهم جلبوا معهم افكارا ثورية من النواحي الاجتماعية والسياسية صادفت هوى في قلوب الجموع المضطهدة المغلوبة على امرها بسبب صلابة التقسيم الاجتماعي الطبقي وسيطرة الكهنة البراهمة و« شيوخ العادات » . وكذلك استطاع العرب المسلمون ان يدخلوا افكار المعارضة والاهتمام بالامور اليومية فى مجتمع دمغته الهندوكية والبوذية بالصوفية السلبية . اضف الى ذلك ان الاسلام لعب دوره كقوة قومية وحدت الاندونيسيين ضد التدخل الهولندى ، وقد ظل الاسلام يلعب دوره ضد السيطرة الهولندية حتى استقلال اندونيسيا فى اعقاب الحرب العالمية الثانية .

---

( ٢٠ ) « العادات » أو « قانون العادات » ( واصل المصطلح عربي ) هو القانون الديني والعادات والتطبيقات الشائعة فى المجتمع الاندونيسي القديم قبل وصول الاسلام ، وهو قانون بدائي يشمل الاعراف التي نبعت من القبائل التي عاشت على صيد الحيوانات وصيد الاسماك فى سومطرة وبورنيو والسليبيس وغينيا الجديدة ( ايريان ) ، وكذلك نتاج الاعراف والعادات لغالبية القرى التي تكيفت على مر القرون . وكان لهذا القانون البدائي مكان بارز فى الحياة الاندونيسية وحين وصل الهولنديون فى بداية القرن السابع عشر واستعمروا البلاد ، تبنوا ثنائية فى النظام التشريعي وطبقوا القوانين الاوربية على الاوربيين وقانون العادات على المجتمعات الاندونيسية الاصلية . وشجعوا الرؤساء القبليين والدينيين الذين اطلق عليهم اسم « شيوخ العادات » كبديل ومعارض للاسلام والشريعة الاسلامية .

راجع عن قانون العادات :
TER HAAR, ADAT LAW IN INDONESIA (DJAKARTA, 1962).

## اثر الاسلام والثقافة العربية في اندونيسيا :

أود ان اتعرض هنا الى الأثر الثقافي والحضارى للعرب وللمسلمين في اندونيسيا ، وهو أثر انكره بعض المؤرخين الهولنديين والغربيين عموما ، حتى صرح فان لير : «ان الاسلام لم يجلب الى اندونيسيا حضارة أرقى ، ولم يؤد الى تطور اقتصادى » ،ثم يستطرد موضحا رأيه « ان انماط التجارة والمواصلات بقيت على وضعها التقليدى ،وانه من المتعذر ان نلمس اى جديد ادخله الاسلام الى اندونيسيا فى الحياة الاقتصادية والمسائل القانونية ، مما يمكن اعتبار ظاهرة جديدة واكثر تطورا . فالشريعة الاسلامية ظلت محدودة الاثر، وغير ذات تأثير فى القضايا الاساسية » .

ثم يقول : « ان الكثير من تقاليد الحضارة الهندوكية ـ الاندونيسية ظلت قائمة تلعب دورها فى المجتمع الارستقراطي الجاوى المسلم ، وهي الفئة ذات النفوذ التى جاء منها الحكام والموظفون فى الحكومة الاسلامية المركزية ، وكذلك حفظ التراث الهندوكي ـ الاندونيسى الحضارى فى النظام الادارى » .

وبعد ان يعرض ليير رأيه المتحيز هذا يصل الى هذا الاستنتاج : « ان الاسلام اصبح مسألة سياسية فحسب ، ومسألة تعنى الاستقراطية، اى الفئة ذات النفوذ السياسي فحسب » .

ان اراء فان ليير هذه يرددها المؤرخون الهولنديون الاخرون ، ولادامى هنا لايراد نماذج اخرى منها لانها تدور عموما حول المحور نفسه لتصل الى هدف نفى التأثير العميق للاسلام والثقافة العربية فى المجتمع الاندونيسى ، وهي آراء تنطوى على التحيز كما سنرى عند عرض الآثار التي تركها العرب والمسلمون فى شتى مجالات الحياة فى اندونيسيا . ويبدو لي ان من المفيد ايجاز الأسس الحضارية والثقافية لتلك الجزائر قبل دخول .. الاسلام ، مما سيتيح للقارىء فهما اكثر وضوحا وشمولا للموضوع .

### ا ـ اندونيسيا القديمة :

يعرف مؤرخو الحضارات القديمة وعلماء الاجناس البشرية جيدا ان « انسان جاوة » هو اقدم نماذج الجنس البشرى ، وانه ينحدر من تاريخ يقدر بالآلاف القرون ، بل ويعرفون ايضا ان الفؤوس اليدوية المسطحة عرفت فى اواسط جاوة منذ تاريخ سحيق جدا فى القدم .

---

( ٢١ ) VAN LEUR INDONESIAN TRADE, PP. 94-95 (BANDUNG 1960).

( ٢٢ ) يعنى انسان جاوة علميا PITHECANTHROPUS] ERECTUS

حسبما اقترح تسميته مكتشفة دكتور دوبوا فى سنة ١٨٩٠ فى ماديون شرق جاوة .

انظر :

A CHRONOLOGY OF INDONESIAN HISTORY (DEP. OF INFORMATION, DJAKARTA 1960 ) P. 15.

ان التكوين البشرى للشعب الاندونيسي يرجع اساسا الى الجنسين الملايوى والمنغولى ، وهما اللذان ادخلا الحضارتين الحجرية الحديثة والبرونزية الى تلك الجزر عبر الملايو والفلبين نحو الجنوب ، كما ادخلا اللغات ( الاوسترونيسية ) الى هذه البلاد ايضا .

ومع ذلك فان الحركة البشرية اتجهت من الجنوب الى الشمال كذلك ، فقد اختلط سكان اندونيسيا وتزاوجوا مع شعوب اقدم منهم تاريخا هم ( الدرافيديون ) والزنوج الذين عاشوا فى الارخبيل ، وكانوا زراعا استوطنوا القرى وعرفوا صناعة الفخار والنسيج . وقد دلت التواريخ الصينية القديمة على ان الملاحة والفعاليات التجارية بين جنوبى الصين واندونيسيا كانت نشطة منذ وقت مبكر ، وان البضائع الرائجة كانت اللآلىء والاحجار الكريمة والتوابل والاخشاب ( ٢٤ ) .

ان الهجرة الهندوكية الاولى وصلت من الهند الى اندونيسيا فى النصف الثاني من القرن الاول الميلادى . وقد جلب هؤلاء الهنود معهم الخط السنسكريتي الذى تحول فيما بعد الى الخط الجاوى القديم ( Kawi ) والى الخط السنسكريتي والى الخط الجاوى الحديث وحروف الابجدية الاندونيسية الاخرى . وبتاثير التجار الهندوك انتشرت الهندوكية تدريجيا بين الطبقات العليا من الاندونيسيين ومن ثم بين الطبقات العامة فى ارجاء البلاد . والحق ان الهندوكية عاشت وازدهرت فى المجتمع الاندونيسي قرونا عدة وادت الى قيام حضارة اندونيسية ـ هندوكية خاصة فى جاوة الشرقية وجزيرة بالي (٢٥) . ويمكن لمس اثار الهنود فى فن العمارة والنحت والادب والموسيقى والرقص ومسرح الظل (الوايانغ) (٢٦) . لقد انشأ الهنود دولا وتنظيمات اجتماعية وادارية وادخلوا اساليبهم فى زراعة الرز والري وفى تقاليد البلاط والادارة . الا اننا يجب ان نؤكد حقيقة مهمة هى ان التاثير الهندوكي الثقافى كان بالدرجة الاولى دينيا ـ سحريا ـ ، وان جميع الفعاليات الادبية الفنية والاعمال العمرانية كانت ذات علاقة بالدين والسحر ولاغراض دينية ( ٢٧ ) .

---

( ٢٣ ) يرى لفيف من المؤرخين ان الزنوج جاءوا من افريقيا اصلا عن طريق جنوبى آسيا .

( ٢٤ ) انظر : W. P. GROENEVELDT, HISTORICAL NOTES ON INDONESIA AND MALAYA COMPILED FROM CHINESE DOURCES.

عن العلاقات التاريخية والتجارية والحضارية بين اندونيسيا والصين .

( ٢٥ ) بالي ( BALI ) جزيرة صغيرة شرقى جاوة وهي من بين نحو ثلاثة الاف جزيرة اندونيسية تعتبر اليوم موطن الحضارة الهندوكية والبوذية . وهذه الجزيرة شهيرة بحياتها الفطرية وبفنونها العريقة من نحت ورسم وموسيقى وغناء ورقص ، وهي معقل الديانتين الهندوكية والبوذية وآثارهما من معابد وتماثيل وطقوس .

( ٢٦ ) تقام فى بالي وجاوة حفلات ( الوايانغ ) حيث يلبس الممثلون اقنعة تمثل كائنات اسطورية ، وهذا فن قديم يعود الى الحضارة الهندوكية .

( ٢٧ ) يعرف دارسو الفنون البدائية انها كانت قد نشأت فى احضان المعابد ، وكانت جزءا من الطقوس الدينية فى المجتمعات القديمة .

ومن الهند نفسها ثم من الصين وصلت البوذية بين سنتى ١٠٠ ـ ٢٠٠م بنوعيها الهينايانا ( Hinayana ) و ( الماهايانا ) ( Mahayana ) ،وهذا النمط الاخير انتعش فى اندونيسيا فى وقت متاخر وبخاصة منذ القرن الثامن الميلادى . وقد لعبت البوذية ـ شانها شان الهندوكية ـ دورا مهما فى الحياة الحضارية والثقافية للمجتمع الاندونيسى ، كما تدلل المعابد والاثار المبثوثة فى جاوة وبالي بصورة أخص ، والتي ما زالت قائمة حتى اليوم . وقد اقام البوذيون الصينيون ممالك فى جاوة وانشأوا جامعة فى ( بالمبانغ ) .. بسومطرة جذبت انظار العالم الوسيط .

لقد اسلفنا القول ان الاسلام هو دين الاغلبية الاندونيسية الساحقة اليوم اما الاقلية فهي تدين بالهندوكية او البوذية او المسيحية ،وان الاسلام الذى وصلت طلائعه فى القرون الاولى بعد الهجرة الى سومطرة ، ما لبث ان جذب الى صفوفه الامراء ومن ثم تغلغل بين جماهير الشعب وسار قدما من الساحل الى الداخل حتى بلغ اعماق الريف الاندونيسى . وابتداء من نهاية القرن الثاني عشر ، وخلال القرون التي تلت غدا الاسلام والثقافة العربية قوة مؤثرة ، طبعت المجتمع الاندونيسى المعاصر بطابعها الاتاق والحضارى الى حد كبير . واذا قلنا الى حد كبير ، فاننا ملزمون ـ بدافع الموضوعية التاريخية ـ ان نعترف بان بعض المجتمعات في الارخبيل الاندونيسي ، الذى تنتشر على صفحته الواسعة مئات الجزر الكبيرة والصغيرة ، ما زالت مجتمعات اما بدائية معزولة ، او بوذية او هندوكية ، تعيش حتى اليوم على ما ورثته من حضارة وثقافة قديمتين .

من الواضح ان من اقدم اقوى وسائل الاتصال بين الجماعات البشرية المختلفة هو التبادل التجارى فعن طريق التجارة انتقلت ـ منذ اقدم العصور ـ العناصر الحضارية والثقافية من شعب الى اخر ، وبصورة خاصة العناصر المادية كالادوات والبضائع والملابس والاطعمة وادوات القتال والمواصلات وغير ذلك من الجدير بالذكر ان انتقال العناصر غير المادية ـ اى الثقافة ـ يكون اصعب واكثر تعقيدا ، وانما ببطء شديد ويحتاج الى فترة زمنية طويلة . وبالنسبة للعالم القديم كمن الاغراء فى افاويه وتوابل جزر الهند الشرقية ، هذه الافاوية والتوابل التي اولع بها كل سكان الشرق واوربا يومذاك ودفعت التجار والبحارة الى القيام برحلات طويلة شاقة فى سبيل الحصول عليها ، مقابل بضائع اخرى يجلبونها معهم . هذه كانت البداية ،غير ان التبادل التجارى مع الارخبيل ادى بمرور الزمن الى تغير فى الاوضاع السائدة من النواحي الاجتماعية والثقافية . ونهضة الاسلام والحضارة العربية فى تلك الجهات انما بدات عن طريق التجارة التي كانت وسيلة اتصال بين العرب والاندونيسيين ادت الى تغير فى ذهنية الشعب الاندونيسي وتصوره للحياة ونظرته للدين والدنيا .

---

( ٢٨ ) البوذية نسبة الى ( سيد هارتا غوتاما ) ابن الراجا هرب من بلاط ابيه ليبحث عن الحقيقة عن طريق الزهد وتجرد الروح من قيودها المادية . وقد رفض ( بوذا ) هذا طقوس الكهنة وظل ينشد الحقيقة حتى عثر عليها تحت ظلال شجرة مقدسة ( شجرة الـ Ficus ) التى مالبثت ان دعيت شجرة بوذا . وقد تجول فى الهند ينشر دعوته حتى توفى عام ٤٨٠ ق . م . وأروع آثار البوذية فى اواسط جاوة هو معبد ( بوروبدور ) الذى يرجع الى حوالي سنة ٨٠٠ م . والمعبد يقوم على الحجر ويتكون من طبقتين ، وهو يحتوى على اربعة ابهاء تتصاعد الى الاعلى متضائلة فى الحجم ويعتبر هذا المعبد بفنه المعمارى ودقة صنعته ومنحوتاته الجميلة وتماثيله نموذجا للفن البوذى . انظر عن البوذية :
TAKAKSU, A RECORD OF THE BUDDHIST RELIGION AS PRACTISED IN THE MALAY ARCHIPELAGO, OXFORD 1896.

٢ ــ أثر اللغة العربية :

واذا شئنا ان نقوم باستعراض للاثار الحضارية والثقافية التي تركها العرب والمسلمون في اندونيسيا ، نجد ان أول ما يجابهنا ــ بعد ان تحدثنا عن الاثر الديني ــ هي الاثار اللغوية والادبية . ان الذي يطلع على اللغة الاندونيسية المكتوبة والمنطوقة ليذهل من سعة وعمق تأثير اللغة العربية فيها . ولا بد ان نؤكد هنا ان آثار لغة ما في لغة ثانية انما يقوم دليلا علميا واضحا على تفوق اللغة الاولى بحيث تحتل مكانها في نسيج اللغة الاخرى وتصبح جزءا لا يتجزأ منها . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فان وجود اثار للغة ما في لغة اخرى انما يقوم ايضا دليلا على وجود تأثير ثقافي وحضاري . ويتمثل التعريب الذي يعبر عن تحول متكلمي العربية الى الاسلام بصورة اخص في بعض لغات سومطرة مثل الاتشهنيزية . وقد استعملت هذه اللغات الابجدية العربية ، واقتبست مفردات عربية كثيرة وبخاصة في نطاق الفقه والفلسفة والدين ، والمفردات التي تعبر عن مفاهيم مجردة . وكانت اللغة الملاوية ــ وهي اللغة المشتركة العامة ــ اكثر اللغات الاندونيسية تأثرا بالعربية . ولا اغالي اذا قلت ان الباحث في اللغة الاندونيسية يستطيع ان يستقصي مجاميع من الكلمات والمصطلحات تكون نسبة كبيرة من مجموع مفردات اللغة الاندونيسية ومصطلحاتها اننا لا نريد هنا ان نورد قاموسا كاملا لهذه الالفاظ العربية الاصل ، لكننا سنكتفي بايراد طائفة فحسب من المفردات العربية التي احتلت مكانها في اللغة الاندونيسية العصرية (٢٩) .

اولا . ــ المفردت الدينية :

| | | | |
|---|---|---|---|
| ابدى | ABADI | ابليس | IBLIS |
| بركة | BERKAH | حاج | HADJI |
| اذان | AZAN | الروحانية ( ٣٠ ) | Ke-ROHANIAN |
| فناء | FANA | قدرة الله | KODRAT |
| غيب | GAEB | الهام | ILHAM |
| جهاد | DJIHAD | ايمان | IMAN |
| عبادة | IBADAT | قاضى | KADI |
| عيد الفطر | IDUL FITRI | معصية | MAKSIAT |
| حلال | HALAL | المرحوم | MARHUM |
| القيامة | KIAMAT | لعنة | LANAT |

( ٢٩ ) اللغة الاندونيسية السائدة وهي الملاوية لغة تكتب اليوم بالحروف اللاتينية ، وهي متأثرة في طريقة الكتابة والنطق باللغة الهولندية .

( ٣٠ ) ( KE ) تدلل على المصدر

| | | | |
|---|---|---|---|
| عيد الاضحى | IDUL ADHA | مجاهد | MUDJAHID |
| امام | IMAM | مسجد | MASDJID |
| استغفار | ISTIGHFAR | مؤذ ن | MUDIN |
| مقام | MAKAM | صــلاة | SALAT |
| مقدر ( مكتوب ) | MAKTUB | معجزة | MUDJIZAT |
| لحد | LAHAD | معصية | MASIAT |
| الاخرة | ACHERAT | اعتقاد | TEKAD |
| خلائق | CHALAYAK | عاشوراء | SURA |
| بــلاء | BALA | مرتد | MURTAD |
| فتوى | FATWA | منبر | MIMBAR |
| دنيــا | DUNIA | روح | ROH |
| جزء ( من القرآن ) | DJUZ | | |

ثانيا : ــ المفردات الفكرية والثقافية والعلمية والفنية :

| | | | |
|---|---|---|---|
| علامة ( عنوان ) | ALAMAT | بيت الشعر | BAIT |
| الخلاصة ( الحاصل ) | HASIL | حكمة | HIKMAT |
| عالم ( الطبيعة ) | ALAM | علم الطبيعة | ILMUALAM |
| اخبار | ACHBAR | حــق | HAK |
| باب ( فى الكتاب ) | BAB | طقس ( هواء ) | HAWA |
| حكاية | HIKAYAT | المقصود | MAKSUD |
| حكم | HUKUM | نغــم | LAGAM |
| عبارة | IBARAT | محاضرة علمية | KULLIAH |
| خطأ ( خلاف ) (٣١) | CHALAP | علــم | ILMU |
| العــوام | AWAM | فلك | FALAK |
| فكــر | FIKIR | اصطلاح | ISTILAH |
| دليل | DALIL | فهــم | FAHAM |
| سلطة ( دولة ) | DAULAT | فصــل | FASAL |

( ٣١ ) تلاحظ ان الفاء حولت الى ( ب ) ، وهناك بعض الحروف لا ينطقها الاندونيسيون مثل الفاء والصــاد والضاد والظاء والقاف والحاء ... الخ .

| | | | |
|---|---|---|---|
| جلد الكتاب | DJILID | دعوى | DAWA |
| مخلوق | MACHLUK | مجلس ( ديوان ) | DEWAN |
| آلـة | ALAT | مفهوم | MAFHUM |
| عالم | ALIM | مذهب | MAZHAB |
| عنصر ( عناصر ) | ANASIR | حاكم | HAKIM |
| آداب | ADAB | جيش ( عسكر ) | LASKAR |
| تسجيل ( دفتر ) | DAFTAR | معنى | MANA |
| قاضي | KADI | عبارة عبارة | KALIMAT |
| شفويا | LISAN | خبـر | KABAR |
| قاعدة | KAEDAH | فلسفة | FILSAFAT |
| مطلـق | MUTLAK | فصيح | FESEH |
| حبر ( دواة ) | DAWAT | رتبة ( درجة ) | DARAJAH |
| حـال | HAL | جدول | DJADWAL |
| فائدة | FAEDA | معلوم | MAKLUM |
| معلـم | MUALIM | مؤكد ( يقين ) | YAKIN |
| هيئة ( مجلس ) | MADJLIS | مقدمة | MUKADIMAH |
| لفظ | LAFAZ | شهادة ( اجازة ) | IDJAZAH |
| | | مثلا | TAMSILAN |

ثالثا : ـ المفردات الاجتماعية :

| | | | |
|---|---|---|---|
| محبـة | MUHABAT | عادل | ADIL |
| | | قـوم | KAUM |
| منافق | MUNAFIK | باطل | BATIL |
| مناسبة | MUNASABAT | ابـن | BIN |
| موافقة | MUAFAKAT | بنت | BINTI |
| مبذر | MUBAZIR | صداقة ( صحبة ) | SAHBAT |
| رزق | REDJEKI | بطـل | BATAL |
| سـلام | SALAM | هجـرة | HIDJRAH |
| سلامة ( تهنئة ) | SELAMAT | هبـة | HIBAT |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ICHLAS | اخلاص | MUSAFIR | متشرد ( مسافر ) |
| KUBAH | قبـــة | MUSJKIL | مشكل |
| CHADAM | خادم | MUSTAID | استعداد ( مستعد ) |
| CHAS | خاص | MASHUK | عشق ( معشوق ) |
| CHITAN | ختان | MASLAHAT | مصلحة |
| CHIANAT | خيانة | MAUT | مــوت |
| CHIDMAT | احترام ( خدمة ) | KUPIAH | كوفية |
| ASLI | اصيــل | AIB | عيب |
| ASJIK | عاشق | AKAD | وعد ( عقد ) |
| AURAT | عورة | AKRAB | صداقة قوية |
| AWAM | العوام | AMIN | امين |
| KUBA | كوخ ( قبة ) | ABDI | عبــد |
| KEMAH | خيمة | AHLI | أهلي ( خصوصي ) |

**هذه مجرد طائفة مختارة من مئات المفردات والمصطلحات العربية التي دخلت الى اللغـــــة الاندونيسية** . ويتضح للقارىء أنها في الغـالبدينية أو تمت للثقافة الدينية والتشريع الاسلامي بصلة . وواضح كذلك ان السبب في تسرب هذهالمفردات ، انما يرجع الى انتشار الاسلام وحاجـة الناس الىمعرفة مابلغة القرآن الكريم لتعينهمعلىاداء واجباتهم الدينية من جهة ، وتنظيم المعاملات والأحوال الشخصية من جهة اخرى . أما اذا شئنانشدان سبب اجتماعي لتسرب هذه المفردات ، فنحن نجده في الفكرة القائلة بان أى عنصر حضاريمادي أو غير مادي غريب عن مجتمع ما ويجد مكانا له في حضارة وثقافة ذلك المجتمع ، انما يعني قوةتاثير هذا العنصر واستعداد المجتمع لتقبله .

ان رواج اللغة العربية يمكن تتبعه في مختلفالعصور ، فشـــواهـــد القبور الكثيرة المبثوثة في سومطرة وجاوة تعطينا نموذجا من الابيات العربيةشعرا ونثرا . وقـد درست البعثات العلميـة والاثرية الهولندية العديد من هـــذه الشواهـــدونشرت عنها بعض البحوث . ان العدد الهائل من المقابر الاسلامية ــ بغض النظر عن التي دوستاو خرجت أو نقلت احجارها ــ يدل على قيام مجتمع عربي اســـلامي كبير في شمال ســـومطرةبصـــورة أخص . وتمتاز شواهـــد القبور التي صنعت من الرخام او الحجر بكتابات عربية بالخطالكوفـــي أو النســـخي أو غيرهمـــا وبالزخــارف والنقوش الاسلامية الجميلة على شـــكل نباتاتوازهار مكونة من تداخل الكلمات ، وهي صنعة فنية برع فيها العرب والمسلمون وتعتبر من أبرزمقومات تراثهم الفني .

ويبدو من الطريف ان نذكر بأن التواريخ على هذه الشواهد قد كتبت بالتاريخ الهجرى ، ودون على بعضها أبيات من الشعر العربي ، مما يدل على قوة اللغة العربية وثبوتها فى البلاد ، ورغبة سكان تلك البلاد فى تقليد مسلمي البلاد العربية فى تزيين قبورهم بالاشعار التقليدية المعروفة . مثال ذلك ما كتب على قبر ابن عم الملك الكامل ، والذى كان داعية اسلم على يده كثير من اهل سومطرة الغربية ( توفى سنة ٦٣٠ هـ ) :

| | |
|---|---|
| ولو كـانت الدنيـا تـدوم لاهلهـا | لكان رسـول اللـه حيا وباقيا |

او ما نقش على قبر الملك الصالح ( المتوفي سنة ٦٩٦ هـ ) :

| | |
|---|---|
| انما الدنيـا فنـاء ليس للدنيـا ثبوت | انما الدنيا كبيت نسجته العنكبوت |
| ولقد يكفيك منها ايها الطالب قـوت | ليس الا مـن قليل كل من فيها يموت(٣٢) |

والحق ان اللغـة العربيـة ثبتت كيانها فى مجتمع له لغته العريقة ، ذلك ان الاندونيسيين كانت لهم اللغة الجاوية ، ثم حلت محلها في العصر الاسلامي الملاوية التي ما لبثت ان اصبحت لغة البلاد القومية رغم وجـود تبـاين فى اللهجـات المنطوقة . ولقد لعب لفيف من المثقفين والكتاب دورا بارزا فى تاريخ اندونيسيا الحديث فى تثبيت اللغة الملاوية كلغة قومية ، وذلك عن طريق نشر آثارهم بها ، ومن هؤلاء جماعة جريدة « البوصلة الاجتماعية » وجماعة جريدة « علم الاسلام » ، وهؤلاء اتجهوا نحو مصر فى تأثرهم الثقافي .

### ٣ ـ اثر الاسلام فى الفنون والاداب :

يجب ان نعترف بأن اندونيسيا ـ عندما تحولت الـى الاسلام كانت بلدا مزدهـرا بفنون الرسم والحفر على الخشب والموسيقى والرقص والتمثيل ، وهي فنون عريقة استمدت جذورها واصولها مـن عدة ينابيع هـي : أولا الينبوع الاندونيسي البدائي ، وثانيا الفنون الهندية ، وثالثا : الفنون الصينية . واكثر هـذه الفنون قامت لاغراض دينية سحرية ، ومارسها الفنانون فى المعابد الهنـدوكية والبوذية ، ثـم انتشرت فى المجتمع فاصبحت جزءا مـن حيـاة البلاطـات والقصور وجزءا من طقوس العبادة عند الناس كذلك ، كما هو الحال فى الموسـيقى والرقص والتمثيل . ان موقف الاسلام واضح من بعض الفنون كالنحت وتصوير الاشخاص ، لذلك فان الامراء المسلمين فى اندونيسيا اعرضوا عن مثل هذه الفنون وابتعدوا عنها . الا ان هؤلاء الامراء ـ من جهة اخرى ـ احاطوا الفنون الاخرى بالرعاية والعناية ، حتى ازدهـرت فى بلاطاتهـم وراجت بفضل رعايتهم وتشجيعهم .

---

( ٣٢ ) نلاحظ ان الشعر ليس فى مستوى فنى عال ، وانما هو انموذج لما اعتاد العرب فى بلادهم كتابته على القبور ، وقد اهتم بعض الباحثين الاندونيسيين من العرب بقـراءة هذه الشواهد وجمعوا منها نماذج عديدة بغرض تحـديد تواريخ انتشار الدعوة الاسلامية فى تلك البلاد ودراسة الدعاة المسلمين .

قامت في سومطرة عدة دويلات اسلامية اهمها ( سمدرة ) على الساحل الشمالي الشرقي ، وقد عظم نفوذها عام ١٣٠٠ م . وتحت زخم هذه الدويلات الاسلامية انكمشت مملكة الملايو الواقعة تحت تأثير الحضارة الهندية وتراجعت الى داخل سومطرة الوسطى ، وفي النصف الثاني من القرن الرابع عشر تمتعت امارة بايسي ( Pasei ) الاسلامية التي قامت على ساحل سومطرة الشمالي الشرقي ايضا بنفوذ واسع حتى بداية القرن الخامس عشر حين انتقلت السلطة الى مملكة ملقا ( Malacca ) الاسلامية التي انتشرت سطوتها وامتدت في سومطرة باكملها خاصة بعد انحلال مملكة ( ماجاباهيت ) الهندوكية . وقد ظلت مملكة ملقا تزدهر حتى بداية القرن السادس عشر ، حين بدات مرحلة الغزو الاوربي التجاري ـ العسكري على يد البرتغاليين الذين غزوا ميناء ملقا عام ١٥١١ م . لكن امارة اسلامية اخرى نهضت عام ١٥٢٠ في شمال سومطرة في « اتجية » التي قيض لها ان تمد سلطانها على اجزاء واسعة من تلك الجزيرة في النصف الاول من القرن السابع عشر ، وفي عهد سلطانها القوي اسكندر مودا ، خضعت لها مقاطعة جهور سنة ١٦١٥ م .

ان سقوط ملقا عجل في انتشار الاسلام على طول سواحل ( برونيو ) ، لان تجار ملقا المسلمين استقروا في سواحل هذه الجزيرة ( بورنيو ـ أوكالمتنان ) بعد سيطرة البرتغال على تجارة سومطرة . ان وصول البرتغاليين والقوى الاوروبية الاخرى كالانجليز والهولنديين ادى الى تغييرات حاسمة في تاريخ اندونيسيا السياسي والحضاري . ونحن لا نريد أن نخوض في تفاصيل التاريخ السياسي ، غير اننا يجب أن نؤكد هنا بأن تاريخ اندونيسيا دخل مرحلة جديدة هي مرحلة السيطرة الاجنبية التي تمت للهولنديين وحدهم فيما بعد . وقد ساعد الهولنديين في نجاحهم عدم وجود سلطة مركزية توحد الامارات الاسلامية ، مما جعل الهولنديين يقضون على هذه الامارات واحدة اثر الاخرى في جاوة التي توزعت فيها السلطة ثلاث امارات اسلامية بعد انهيار امارة ( ديماك ) هي : ماتارام وبانتام وبالامبانغان . وبعد أن استطاع الهولنديون هزيمة البرتغاليين والانجليز ، تفرغوا لهذه الامارات الاسلامية وقضوا عليها فتمت لهم السيطرة في نهاية القرن السابع عشر بفضل جهود شركة الهند الشرقية الهولندية ( ٣٣ ) .

يعتبر اغونغ ( ٣٤ ) ( Agung ) ( ١٦١٣ ـ ١٦٤٥ م ) حاكم ماتارام اعظم الامراء المسلمين في اندونيسيا ، فقد بسط نفوذه على جاوة وسواحل برونيو ، ودخل في صراع مرير مع الهولنديين انتهى بتفوقهم واستيلائهم على التجارة البحرية وايقاعهم الهزائم بهذا الامير الطموح . واهمية

---

( ٣٣ ) راجع حول هذا الموضوع :

VLEKKE, NUSANTARA - A HISTORY OF INDONESIA.

( ٣٤ ) اغونغ : اعظم سلاطين دولة ماتارام وقد اعتبر نفسه الوريث الشرعي لملوك ( ماجاباهيت ) . ويعتقد بعض المؤرخين انه ربما قامت علاقات زواج بين اول ملوك ماتارام المسلمين وآخر ملوك ماجاباهيت الهندوك ، اسهمت في تحويل السلطة من اسرة الى اخرى .

(افونغ) هذا تكمن فى قيمته الحضارية والثقافية ،وقد كان من قوة الشخصية بحيث باركه رجال الدين المسلمون ونصبوه سلطانا (٣٥)،وقدتلاه عدة سلاطين من ذريته تلقبوا بالقاب دينية ودنيوية (٣٦) ، حتى استطاع الهولنديون أن يستولوا على اغلب اجزاء المملكة ، فى حين توزع باقي اجزائها بين امارات صغيرة وقعت تحت النفوذ الاجنبي .

لقد تركت مملكة ما تارام اثرا قويا فى الحضارة ، وكان بلاطها يزخر بالنشاطات والفعاليات الثقافية . لقد شكل الاسلام الحياة الدينية للجاويين وامتد أثره الى جميع نواحي الحياة العامة . لكن الاعمال العمرانية واعمال النحت اخذت منحى جديدا ، فان امراء ( ماتارام ) حرموا اعمال التصوير للبشر والحيوانات ، ومن ثم خلت الابنية التي شيدت فى عهدهم من التماثيل والصور . وجدير بالذكر ان المسلمين انتفعوا بالابنية المشيدة قبل عصرهم ، لكنهم اجروا عليها بعض التغييرات التي تتسق مع العقيدة والتقاليد الاسلامية . وحين شيدوا مساجد جديدة فانهم راعوا ما هو معروف عن المساجد الاسلامية عادة . ومع ذلك فنحن نرى فى مسجد مدينة ( قدس ) ( Kudus ) أن مدخله متأثر بالفنون المعمارية الجاوية القديمة .

لقد اشتهرت المناطق الجاوية التي خضعت لمملكة ( ماتارام ) الاسلامية وبالاخص المناطق الشمالية مثل ( شريبون وجابارا وقدس ) قبل مجيء الاسلام باعمال الحفر على الخشب ، فظل هذا الفن قائما على الرغم من النزاعات والحروب الكثيرة ،وجدير بالذكر ان فن الحفر على الخشب الذى نالت فيه ( شريبون ) شهرة فائقة كان عريقا ومتأثرا بالخصائص الصينية .

شهد عصر السلطان ( افونغ ) نهضة فى الفنون الزخرفية . ولما كان هذا السلطان طموحا ومحبا لان يظهر عظمة حكمه ، فانه اظهر اهتماما كبيرا بالفنون الزخرفية وباعمال الحفر والنقش على الخشب والصياغة الفضية الدقيقة وصناعة المجوهرات . ومع ذلك فان مجد جاوة الفني انما يقوم بالدرجة الاولى على حرفتين تقليديتين هما صناعة نسيج ( الباتيك ) وصناعة الخناجر والسيوف . ومـا زالت جاوة حتى اليوم ذات تقاليد فنية راسخة فى هذا الميدان . والنسيج المعروف ( بالباتيك ) عبارة عن قماش منقوش بزخارف جميلة ذات الوان زاهية ثابتة مستخرجة من النباتات .

لقد ازدهرت صناعة السيوف والخناجر فى اندونيسيا منذ تلك العصور . وهذه الاسلحة لا تكمن قيمتها فى كونها أدوات للقتال ، بل فى دقة صنعتها وجمال زخرفتها ، وفى العناية الموجهة للمقابض ذات الاشكال الجميلة والمرصعة بالحلي والنقوش ، وكذلك تلك الاغلفة المزخرفة والمموهة . وقد اشتهرت جاوة بهذه الحرفة الفنية التي وصلت فعلا الى قمتها فى العصور الاسلامية . ان صناعة

---

( ٣٥ ) كانت موافقة القضاة ( والعلماء ) امرا مهما فى اقرار سلطة السلاطين المسلمين ، وهو امر معروف ومألوف فى التراث الاسلامي .

( ٣٦ ) من هذه الالقاب ( SUNAN ) ، ويبدو انه لقب ديني له علاقة بالسن ، او لقب سلطان وهو دنيوى .

السيوف والخناجر الجاوية هذه مرتبطة بتقاليددينية وطقوس قديمة ، وقد راجت حول هذه الصناعة قصص وأساطير معروفة فى تاريخ الادب الجاوى . وقد اعتبرت بعض انواع الخناجر ذات المقابض الجميلة والاغلفة المزخرفة والمطعمة والمموهة ذات اثر سحرى فى توطيد سلطة الحكام . ومن هذه ما اعتبر من علامات السلطنة فى اسرحاكمة معينة ( ٣٧ ) .

بقي ان نوضح موقف الاسلام من الفنون الاندونيسية القديمة التي ورثوها من المجتمعات الوثنية والمتاثرة بالحضارتين الهندية والصينية . وفى مقدمة هذه الفنون الموسيقى والمسرح . تدعى الفرقة الموسيقية الجاوية ( الجاميلان Gamelan ) . وهي مكونة من الات تخرج أصواتا بالطرق وذات ايقاع صاخب ، وهي تعرف عادة فى حفلات الرقص وفى التمثيل الجاوى التقليدى ( الوايانغ ) . لقد لقد تبنى السلطان ( اغونغ ) هذه الموسيقى ، حيث وجدت فى عهده اروع فرق ( الجاميلان ) فى أواسط جاوه . وجدير بالذكر ان الفرق المرتبطة بالبلاط لم يكن يسمح لها بالعزف الا في المناسبات الدينية كالمولد النبوى والاعياد الاسلامية . ومن هنا دخل على الموسيقى الجاوية تطور جديد ، فأصبحت موسيقى ذات طابع ديني واقرب الى البساطة والصوفية . وفى عهد ( اغونغ ) اخترعت آلات موسيقية جديدة واصوات موسيقية جديدة كذلك .

وفى حفلات البلاط فى جاوة الوسطى ازدهرت فنون الرقص الجاوى التقليدى والقديم والمرتبط بطقوس دينية سحرية كانت سائدة قبل دخول الاسلام . وكانت فرقة الموسيقى الرسمية ترافق مجموعة الرجال والنساء الراقصين . وفى العهد الاسلامي كانت حفلات الرقص هذه تقــام فى الاعياد ، وتمارس الرقص فى حركات ايقاعية تعبيرية ـ نبيلة . وكانت العادة أن تشترك فتيات من اسر عريقة ( عدا اسرة السلطان ) فى اداء هذا الرقص الجماعي المصحوب بالغنــاء والموسيقى الايقاعية الرتيبة . وتقوم بالرقصة الاولى التي تدعى باللغة الاندونيسية « بداية » ( وهو لفظ عربي ) تسع فتيات فى وقت واحد يمثلن حوريات بحر جاوة ، ثم تأتي رقصة اخرى تقوم بها أربع فتيات يمثلن بطلات قصة معروفة أثرت من الفترة الاسلامية تدعى « قصة ميناك » (٣٩) . لقد اصطبغت هذه الرقصات الدينية بصيغة صوفية ووصلت الى الكمال فى عهد امارة ( ماتارام ) الاسلامية . أما المسرح المسمى ( وايانغ ) والذي يقوم على اصول واسس دينية هندوكية واندونيسية بدائية ، فقد مثل اساطير البلاد وبخاصة الصراع بين الخير والشر ، ويقوم ـ حتى الان ـ بتمثيله نساء ورجال ذوو اقنعة تمثل شخوصا اسطورية . ومن الواضح ان الاسلام لم يقر هذه الفنون السحرية ولم يبد الامراء والمسلمون كبير حماس نحو هذه التمثيليات المقنعة . (٤٠)

---

( ٣٧ ) هذا شبيه بالشعارات التي اتخذتها الاسر الحاكمة والنبيلة فى أوربا وفى الشرق على حد سواء .

( ٣٨ ) كلمة ( جاميلان ) مشتقة من (GAMEL) بمعنى المطرقة دلالة على ان الالات الموسيقية المستعملة تعتمد على الطرق فتخرج اصواتا مختلفة .

( ٣٩ ) وهو اسم شعبى اطلق على قصة الأمير حمزة.

( ٤٠ ) لعل هذا الرفض لكون هذه الفنون احياء للطقوس الوثنية .

وقبل أن نصل الى ختام هذه الملاحظات الموجزة عن اثر الاسلام الثقافي والحضاري ، لا بد أن نكرس بعض السطور للاداب . والحق ان تراث اندونيسيا الادبي القديم انما يقوم على الاساطير والحكايات البطولية ، مثل حكاية ( هانغ توان ) التي تروى قصة بطل قومي من الملايو عانى الاسفار في البحار وشهد عجائبها ( وهنا تجد شبها بقصص السندباد البحري ) ، و « حكاية شجرة الملايو » ( Hikayat Sadjerah Malayo ) التي ترتبط بتواريخ وسير الامراء الملاويين . وهذه الاثار الادبية كانت مرتبطة بالبلاط وبالخاصة ، وكتبت بلغة ملاوية نقية نموذجية . وفي الفترة ( الكلاسيكية ) المتأخرة انتج كثير من الاعمال الادبية ذات الطابع الوصفي شعرا ونثرا ( الشعر : Sjair ، وهي لفظة عربية ) . ان اسلوب ومحتوى هذه الاعمال الادبية متأثرة باللغة العربية . والحكايات تذكرنا بحكايات ( الف ليلة وليلة ) والقصص العربية المأثورة ، من ناحية الفن الوصفي والخيال المغرق والشخوص الواقعية والاسطورية ( كالخيول الطائرة والمصابيح السحرية .. الخ ) . وقد اشتهرت قصص ( الامير حمزة ) وراجت في جميع الاوساط الشعبية ، وهي تروى قصص فارس عربي مسلم يدعى حمزة . ان قصة ( الامير حمزة ) تمثل شعر الملاحم الجاوية ، وهي تعرف كذلك بـ « قصة ميناك » . ان الباحث في القصص العربية المعروفة بالف ليلة وليلة ، ليجد أن هناك كثيرا من الحكايات وبخاصة ما يرتبط بالبحر واهواله وما فيه او في جزره من مخلوقات وظواهر اسطورية ، يشبه الى حد كبير التراث الادبي الشعبي المعروف في اندونيسيا والفلبين وبلاد الملايو . وربما جاء هذا الشبه عن طريق ما ادخله السواح والرحالة والبحارة الذين قصدوا تلك الجهات النائية وعادوا الى بلاد العرب من رحلاتهم البحرية التجارية الطويلة . (٤١)

## الاسلام وحركة التجديد :

اخذت الفئات العليا في المجتمع الاندونيسي تتأثر منذ بدايات هذا القرن بتيارات المدنية الغربية . وقد جاء هذا التأثير الفكري والوجداني بطريق الاحتكاك الفردي والتعليم وبالاطلاع على الاداب الاوروبية . وقد انجذب شباب الطبقة العليا الاندونيسية الى العناصر الثقافية المستمدة من الفكر الغربي مثل العقلانية والفلسفة الطبيعية والنزعة الفردية والاخلاقيات « البرجوازية » الاوروبية عموما .

---

( ٤١ ) مثال ذلك الحكايات المأثورة عن جزر ( واق واق ) التي يظن انها الفلبين او ... بورنيو ( كلمنتان ) والتي تروى قصة ما شاهده هؤلاء البحارة من شجر يحمل ثمرا كانه النساء اذا رأين نور الشمس وهي بين الهواء تقطعت شعورهن ووقعن على الارض وقضين نحبهن . وانا اظن ان هذا خيال مفرط في وصف ثمرة جوز الهند التي تبدو من البعد وكانها معلقة بشعر الى اعلى الشجرة ، او ما روى عن قصص الرخ او العنقاء ... الخ

ملاحظة : تتمة للمراجع التي ذكرت ، انصح القارىء والذي يرغب في الاستزادة في موضوع الفنون بمراجعة هذه الكتب :

ADAM, R PRIMITIVE ART (LONDON 1949;

C. K. COOARASWAMY. A HISTORY OF INDIAN AND INDONESIAN ART (LONDON 1927).

WAGNER, ART OF THE WORLD, INDONESIA, HOLLAND 1959.

وقد تمت عملية التأثير هذه بعيدا من تأثرالاسلام . حتى ان نبلاء جاوة الوسطىوقفوا موقفا متحفظا تجاه التزمت الديني ، بل راحوا يدعونالى « الجاوية » وهي مزيج من العناصر الدينية والمعتقدات التي سبقتها . كانت الارستقراطيةالجاوية أقل حرصا على التمسك بالدين ، على عكس الطبقة الوسطى من التجار والحرفيين الذينتمسكو اشد التمسكبالاسلام وحافظوا علىالقيام بشعائره . وقد عمل الاستعمار الهولندى بحميةعلى تنمية نزعة الانصراف من الاسلام فىصفوف النبلاء وتقويتها . (٤٢)

لقد كانت الافكار الاوربية الجديدة تؤثـرفى الجيل الجديد من أبناء جـاوة ، بحيث لـم يستشعروا اية حاجة داخلية لمواجهة هذه الافكاربالاسلام كدين ، وخير مثل على ذلك الرسائـل التي كتبتها كارتيني ( Raden Kartini )وهي اميرة مسلمة شابة ( ١٨٧٩ ـ ١٩٠٤ )عالجت الدين بحرية تفكير مغالى فيها ، واظهـرت فىرسائلها هذه تسامحا مطلقا تجاه الاديان الاخرى ، بل واعتقدت ان مبادئها الاخلاقية والدينيــة ــكمسلمة ــ يمكن ان نعثر عليها فى اية عقيــدة اخرى . (٤٣)

بل ان مواقف بعض الشبان الاندونيسيينالمتعلمين فى السنوات الاولى من هذا القرن كانت اكثر سلبية فيما يتعلق بالاسلام ، حتى انبعضهمنظر الى الاسلام التقليدى على انه معرقل للتقدم بل ومدمر للحضارة الهندو ـ جاوية العريقة ،وقد قادت هذه الاراء الى تأليف أول جمعيــة قومية فى جاوة هي ( Budi Utomo ) ضمتالشبان الاندونيسيين ذوى التعليم الغربى والذين اتخذوا موقفا غير مبال من الدين . (٤٤)

وحين بدات الافكار الغربية تتسرب الـىشباب الطبقة الوسطى كذلك ، اصبح موقــف اللامبالاة موقفا لا يمكن استمراره ، لان الاســلامكان فى نظر عموم افراد هذه الطبقة ارثا ثمينا وثروة غالية لا يمكن التفريط بها . وقد وجدهؤلاء الغيورون على الاسلام انه اذا استمر اعجاب الشباب المطلق بالفكر الغربي ، فان ذلك سيقودهم الى اعتبار الاسلام تراثا من الماضي لا يصلـح للعصر الحديث ، بدليل ان بعــــض هــؤلاء« المتفرنجين » اخذوا فعلا يهجرون الاســـلام ويتجهون الى عقائد اخرى تحت تأثير حركـاتالتبشير .

---

(٤٢) C. H. BOUSUET, INTRODUCTION L- ETUDE DE I'ISLAM INDONESIAN (REVUE DES ETUDES ISLAMIQUES, 1938, P. 259.

P. HONIG, F. UERDOORN, SCIENCE AND SCIENTISTS IN THE NETHERLANDS N. Y. 1945

(٤٣) LETTERS OF A JAVANESE PRINCESS, LONDON. 1921.

(٤٤) W. F. WERTHEIM, INDONESIAN SOCIETY IN TRANSPITION, BANDUNG, 1956 P. 180.

ومن ثم نشأت فى اندونيسيا الحديثة حركة يمكن أن نطلق عليها اسم حركة ( الاحياء الديني ) ، فقد وجدت الاوساط الاسلامية المستنيرة (٤٥) نفسها ملزمة بمراجعة محتويات التراث والتطبيقات الدينية الشائعة . وقد عمدت هذه الاوساط المستنيرة فى أوائل هذا القرن الى بذل جهود ترمي الى جعل التطبيقات الدينية منسجمة مع روح العصر ، وقادرة على أن تقف فى وجه الحضارة الاوربية وتياراتها المدنية والثقافية التى بدأت تغزو المجتمع الاندونيسي وتجلب الى صفوفها الشباب بصورة أخص . ولم تكن حركة ( الاحياء الديني ) كاتجاه عصرى وحدها فى الميدان ، فقد ظهرت حركات اخرى يمكن وضعها جميعها فى اطار ما يمكن أن ندعوه بالنهضة القومية .

ويدخل في تيار حركة ( الاحياء الديني ) هذه ، المحاولات الرامية الى تلمس اتجاهات اقتصادية جديدة وعصرية تستند الى الاسلام ، وذلك لكي يستطيع المسلمون خوض الصراع ضد « قانون العادات » ــ وهو مجموعة الاعراف البدائية التي شيعها الهولنديون ــ وبخاصة فيما يتعلق بملكية الاسرة وتنظيمها وفق قواعد الارث فى الشريعة الاسلامية . وقد انبثقت ــ على هذا الاساس ــ جماعة سمت نفسها « KAUM MUDA » أى « الجماعة المجددة » التي وجدت لافكارها الاسلامية ــ التجديدية تربة خصبة . وكانت هذه الجماعة تهدف الى ايقاظ الروح الذاتية واحترام الذات ، والكفاح ضد الخرافات التي صوغت الاسلام وبث فيه روح الجمود . وقد ــ رفضت هذه الجماعة عبادة الاولياء ، وطالبت بحرية البحث فى مصادر الشريعة بعيدا عن التفاسير التقليدية ، واكدت العقلانية والمساواة بين الناس ، ونظرت نظرة متفائلة للحياة بعيدا عن التشاؤم الذى ساد الحياة ، ورغبت فى أن تكيف نفسها لاسلوب الحياة العصرية ، واعلنت معاداتها للطرق الصوفية وممارستها وطقوسها التي راجت فى عديد من المدن الاندونيسية تحت ضغط روح العصر المادية .

أما جمعية « الارشاد الديني » ــ وهي جمعية عربية ــ فقد ناضلت ضد سطوة « السادة » الاشراف وقالت بالمساواة بين المسلمين امام الله .

وفى سومطرة قامت « جمعية الطوالب » وكان الدافع لتأسيسها انعدام التعليم الديني فى المدارس الحكومية من جهة ، ولان الحصيلة التعليمية لخريجي المدارس الهولندية ــ الاندونيسية لم تكن لتؤهلهم للحصول على الوظائف والاعمال ، وانهم يبدون ضعفاء علميا تجاه خريجي المدارس واقامة التعليم على أسلوب عصرى .

وتعتبر جمعية ( PADRIS ) جماعة دينية اسلامية ثورية ، ناضلت من أجل الغاء « قانون العادات » وكل ما يتنافى مع الاسلام الاصيل ، وقالت : ان القانون الوحيد الذى يجب أن يسود هو الشريعة الاسلامية التي يجب أن تفرض ولو بالقوة . وقد كون هذه الجمعية الحجاج الذين

---

(٤٥) C. SNOUCK HURGRONJE, MOHAMMEDANISM, LECTURES ON ITS ORIGIN, ITS RELIGIOUS AND POLITICAL GROWTH AND ITS PRESENT STATE, NEW YORK LONDON 1916, P. 138.

عادوا من مكة المكرمة متأثرين بالحركة الوهابية ،لكنها قمعت من قبل شيوخ العادات ( وهم رؤساء المجتمعات الاندونيسية البدائية وشيوخ القبائل ) وبمعونة الهولنديين بين سنتي ١٨٢١ ــ ١٨٣٩ .

لقد بدأ الاستعمار الهولندي الذي دام في اندونيسيا نحو ثلاثة قرون ، يتصدع امام الافكار العصرية المتحررة التي تسربت الى المجتمع الاندونيسي من اوربا . فافكار ثورتي فرنسا ( ١٧٨٩ و ١٨٤٨ ) ونمو فكرة الاستقلال والحكم الذاتي بعد الحرب العالمية الاولى ، كل ذلك ساعد على نهوض الوعي لدى الشعب الاندونيسي . وسرع في هذا النهوض ما كان يجري بعد عام ١٩٠٠ في اليابان من حركات اصلاحية تجديدية ، مما اثار اعجاب المستنيرين الاندونيسيين . يضاف الى ذلك هجرة عدد كبير من الصينيين المتعلمين والتجار الذين استقروا في جاوة وسومطرة وغيرهما من الجزر ، الذين زادت اعدادهم في أواخر القرن التاسع واوائل القرن العشرين حتى بلغوا مئات الالوف (٤٦) . وقد لعبت جمعية ( الصين الفتاة ) في اندونيسيا دورا حيويا واساسيا في نشر الافكار الثورية في الصين واندونيسيا معا . هذه التغييرات الدولية وانعاسها الفكري في المجتمع الاندونيسي المستنير دفعت حكومة ( بتافيا )الهولندية ( ٤٧ ) الى مراجعة سياساتها القديمة القائمة على اساس احتكار حاصلات أندونيسيا الوفيرة ، فاجبرت على انشاء المدارس الهولندية والاندونيسية العصرية لاول مرة ، لكن الجهات الرسمية الهولندية ظلت مع ذلك تتجاهل الحركة القومية في اندونيسيا وتعتبرها مقصورة على فئة صغيرة من الثوريين .

في عام ١٩٠٦ ظهر طبيب جاوي يدعى ماس وحيد الدين سوديرو هوسودو ( Sudiro Husodo ) ، أخذ يتجول في جاوة ليجمع التبرعات لانشاء صندوق يتولى مساعدة الطلاب على الدراسة . وخلال عامين اخذ وحيد الدين يصدر نشرة دورية تحث على اثارة الاهتمام بالثقافة في اوساط الجاويين . وقد تحمس لحركته ثلاثة من طلاب كلية الطب في جاوة فانشأوا جمعية جاوية سموها ( المسعى العالي ) ( BUDI UTOMO ) ، وقد اصبح احد هؤلاء الثلاثة فيما بعد ــ وهو رادين سوتومو ــ أحد القادة البارزين في الحركة الوطنية والقومية الاندونيسية . والحق ان هذه الجمعية ما لبثت أن جذبت الى صفوفها خلال عام بعد تاسيسها ( ١٩٠٨ م ) أكثر من عشرة الاف عضو . كانت هذه الجمعية غير سياسية ، وكانت تؤكد طابع اندونيسيا القومي معتقدة بأن الاسلام لم يغير فلسفة الجاويين ونظرتهم الى الحياة ، وان المثل الاسلامية العليا لم تبدل جذريا الموقف الروحي لاهل اندونيسيا .(٤٨) .

---

( ٤٦ ) VLEKKE, BERNARD H. M. NUSANTARA-A HISTORY OF INDONESIA, DJAKARTA 1961, PP. 338-344.

( ٤٧ ) بتافيا هي جاكارتا الحالية عاصمة اندونيسيا

( ٤٨ ) VLEKKE, OP. CIT., P. 348.

والحق ان جمعية ( المسعى العالى ) هذه لقيت رواجا بين صفوف الاستقراطية الجاوية وبين الموظفين والمثقفين. ويتضح من دراسة نشاة هذه الجمعية وتطورها وبرامجها انها تأثرت بالهند ، فقد اعتبر زعماؤها غاندى وطاغور مثلا أعلى لهم ، واستعانوا بمدرسين هنود فى مدارسهم . هذا فى حين ظل باقى الشعب الاندونيسي يطمح الى احداث حركة احياء الاسلام نفسه الذى اعتبره الملايين ممثلا لمثلهم العليا ، رغم ان الكثيرين منهم لم يغيروا عاداتهم وموقفهم الاجتماعى بما ينسجم وتعاليم الاسلام . وكان أهل جاوة الوسطى متحمسين لهذا الاتجاه الاخير . والواقع ان فكرة ( الجامعة الاسلامية ) التي انبثقت فى اسطنبول ومكة لم تجد حماسا كبيرا فى العقود الاولى من القرن العشرين لدى الاندونيسيين ، وانما وجد هؤلاء فى الاسلام منطلقا عظيما لمقاومة النفوذ الاجنبي ، وحين نشطت البعثات التبشيرية انتظم اهل سومطرة وجاوة تحت راية الاسلام وقاوموا البعثات التبشيرية المسيحية مقاومة عنيفة ، وحاولوا تنظيم انفسهم فى جمعيات ومنظمات ، لكنهم كانوا فى عوز واضح للتوجيه وحسن القيادة (٤٩) .

ويمكن القول ان المنظمات الاسلامية قامت كرد فعل ضد مختلف أشكال النفوذ الاجنبي ، سواء كان تدخلا سياسيا ام اقتصاديا . وكان نشاط الصينيين الاقتصادى وتهديدهم لمصالح الطبقة الوسطى الاندونيسية عاملا مهما في دفع ابناء هذه الطبقة من الجاويين بصورة أخص ـ وهم مسلمون ـ الى تنظيم أنفسهم ناشدين فى التضامن حماية لكيانهم ومصالحهم . ومن الطريف ان هؤلاء التفوا حول الحاج سمنهودى من مدينة سور اكارتا لانشاء جمعيات تعاونية ذات طابع اسلامي .

ان من ابرز هذه الجمعيات ، جمعية ( الشراكة الاسلامية ) التي تأسست بين عامي ١٩١١ ـ ١٩١٢ وهدفت الى تشجيع المشاريع التجارية بين الاندونيسيين وتعاونهم الاقتصادى وتشجيع النهوض بالمستوى الثقافى والمعيشي لهم والدعوة للدين الاسلامي . وفى اول مؤتمر عقدته هذه الجمعية أشار زعيمها عمر سيد كوكرو امينوتو الى ان ( الشراكة الاسلامية ) ليست ضد الحكومة أو ضد الاديان الاخرى . (٥٠)

وقد دعت ( الشراكة الاسلامية ) فى مؤتمرها العام الثاني فى سنة ١٩١٧ الى أن يمارس رجال الدين المهن مثل الزراعة والتجارة والحرف ودعت الى مقاومة البطالة والكسل ، وقاومت الارتزاق عن طريق الاحسان . ويمكن القول ان ( ايديولوجية ) هذه الجمعية كانت صادقة التعبير عن مصالح ومشاعر الطبقة الوسطى ومطامحها ، خاصة وقد قاومت نفوذ الاقطاعيين والموظفين الكبار . (٥١)

---

(٤٩) IBID, P. 349.

(٥٠) IBID, P. 350, B. SCHRIEKE, INDONESIAN SOCIOLOGICAL SUDUNG 1960. PP. 85, 90,91.

(٥١) SAREKAT ISLAM CONGRESS (2ND NATIONAL CONGRESS, 1917), PP. 43, 120.

وخلال بضع سنوات غدت ( الشراكة الاسلامية ) اقوى المنظمات في جزر الهند الشرقية ، حتى لقد بلغ عدد اعضائها ثمانمائة الف ، وقد ادهش الجميع ، بما في ذلك زعماء هذه الحركة ، من اقبال الناس على الانضمام اليها بمثل هذه الاعداد الضخمة . وخلال ربع قرن من تأسيس هذه الجمعية بلغ عدد اعضائها حوالي المليونين . ومع ذلك فمن الجدير بالذكر ان كثيرين من هؤلاء لم يكونوا على بينة من امر اهداف هذه الجمعية ، فتصورها بعضهم على انها تهدف الى اعلان حرب دينية ضد الاجانب ، وتصورها البعض الاخر على انها تريد اصلاح الوضع الديني ، في حين تصورها اخرون على انها تنشد الاصلاح الاجتماعي والاقتصادي .

وقامت في الوقت نفسه حركة اخرى دينية بحتة هي ( المحمدية ) بزعامة الحاج احمد دحلان التي تأسست في مدينة جوكجا كارتا في سنة ١٩٤١ . وكانت هذه الحركة تهدف الى الاصلاح الديني على نفس الخطوط والاتجاهات التي ظهرت في مصر على يد الشيخ محمد عبده ثم راجت في انحاء العالم الاسلامي . وهذه الاتجاهات يمكن اجمالها في النزوع نحو التجديد الاجتماعي ، والعودة الى تعاليم القران الاصلية بحيث تفسر وفق روح العصر . وقد دعت « الحركة المحمدية » ، من ثم الى طرح كل البدع جانبا والعودة الى ينبوع الدين النقي المتمثل في القران الكريم ، ومقاومة كل ما طرأ على الاسلام من افكار وعادات ليست منه في الاصل ، وكذلك دعت الى ارخاء قبضة الجمود الذي اوقف الابداع في الحياة الثقافية وعرقل التقدم . وكانت مهمة ( المحمدية ) الاصلاحية التجديدية هذه مهمة عسيرة وشاقة في مجتمع اثقلته الخرافات القديمة المنحدرة من ديانات وثنية لها عروق وجذور في المجتمع الاندونيسي . ومع ذلك نمت هذه الجمعية نموا مطردا ، وان كان بطيئا ، وجذبت اليها انظار الاوساط الدينية ، وبخاصة حين تحولت ( الشراكة الاسلامية ) الى حركة سياسية . (٥٢)

لقد مارست « المحمدية » مهمة القيام بحملة لتجديد الدين . مثال ذلك ان خطبة الجمعة كانت تلقى بالعربية فلا يفهمها الا القليل ، فعمد اصحاب هذه الحركة الى ترجمتها والقائها باللغة الاندونيسية وجعلوها منسجمة ومتطلبات المجتمع العصري . وقام انصار هذه الحركة بالقاء دروس على الناشئة في تعريف الاسلام ومبادئه الحقيقية . ومن ثم انشأت « المحمدية » مدارس تطابق المناهج الرسمية وتتبع الاسس التربوية العصرية ، لكن هذه المناهج اكدت جعل درس الدين درسا مستقلا . وكذلك مارست هذه الجمعية نشاطا اجتماعيا ، فاقامت المستشفيات والمكتبات ودور العميان ومدارس تعليم البنات . وخلاصة الامر ان الحركة المحمدية اعتقدت بامكان تقويم سلوك البشر بالتطبيق القائم على العلم والنظرة المستنيرة الى الدين .

---

(٥٢) WERTHEIM, PP. 180-182, VLEKKE, p. 351.

وبجانب « المحمدية » قامت « الحركةالاحمدية » وهي حركة ذات طابع حر ومستنير ، وقد انشئت في لاهور بالهند ومارست تأثيراواضحاعلىالمثقفينمن الشبابفىأندونيسيا . (٥٣)

وفى الثلث الاول من هذا القرن ، ظهرتالحركات الاشتراكية فىاندونيسيا، وكان مركزها مدينة ( سمارانغ ) على ساحل جاوة الشمالي . وقد راجت الافكار الاشتراكية أول الامر بين الهندوك والعناصر الاوربية الهجينة المولدة ، وكان قائد هذه الحركة ( دوس ديكر ) ( Dekker ) ينحدر من اب الماني وام جاوية . وقد هدف ( ديكر ) الى انشاء حزب أممي يتبنى ضم كل الاجناس التي تعيش فى اندونيسيابناضلمن أجل نيل الاستقلال . وكان طبيعيا أن يسيطر الاندونيسيون الانقياء ( الذين يكونون ٩٠ بالمائة منمجموع السكان ) (٥٤) على هذا الحزب الذى تحول قائده فيما بعد الى اقصى اليسار .

والى جانب هذه الحركة ، قامت حركةاشتراكية اخرى تحت زعامة هولندى حل فى اندونيسيا يدعى ( هنويك سنيفليت )( [Sneevliet ) متاثرة بالحركة الفابية الانجليزية ، واتخذ لها اسم « الجمعية الاشتراكيةالديمقراطية الهندية » والتي سرعان ما تحولت الىحركةماركسيةمعجبةبالثورة الروسية وقادتها، وكان هدف (سنيفليت) التعاون مع الشيوعيين لتحقيق الثورة . ولكن الصعوبة التي جابهها كانتتكمن فى ان اغلب الماركسيين كانوا هولنديين وهم غير محبوبين من الاندونيسيين ، وفى ان الحركةكان عليها أن تخاطب جموع الاندونيسيين الذين يعتنقون الاسلام ويتحمسون له . وقد انبرىلتادية هذا الدور شاب جاوى كان عضوا فى « الشراكة الاسلامية » ، فى الوقت نفسه مؤمناباالماركسية يدعى ( سيمون ) ( Semaun ) ، فاخذ يؤثر في بعض أوساط هذه الجمعية الدينيةمحاولا اقناع بعض العناصر يتبني المبادىء الماركسية . (٥٥)

اما ( الشراكة الاسلامية ) فقد كان موقفهاالسياسي والفكرى مغايرا . فان لجنتها التنفيذية برعامة ( جوكر وامنيوتو ) و ( عبد المعز )( Abdul Muis ) و ( اغوس سالم ) ( Agus Salim ) بقيت تتبع اسلوب الاعتدالالمفرط فى مطالبها السياسية حتى سنة ١٩١٧ ، وفى المؤتمر الاول الذىعقده الجمعية عام ١٩١٣رفض قادتها كل رأى يدعو لمعارضة الهولنديين ، وفى المؤتمر الاول الذى عقده الجامعية عام ١٩١٣تحقيق الحكم الذاتي ، لكن قرارا صدر تحت ضغط القادة ينص على التعاون مع الحكومة ـاى مع الهولنديين ـ « لتحقيق رخاء جزر الهند

---

( ٥٣ ) درس المؤرخ الهولندى G, F. PIPER الاحمدية دراسة مستفيضة فى بحثه :
DE AHMADYAH IN INDONESIE, LIEDEN 1950.

( ٥٤ ) VLEKKE, P. 352.

( ٥٥ ) IBID, PP. 352-3.

الشرقية » . وقد جرت بعض المحاولات من جانب الحزب الهندي الذي يقوده ( ديكر ) لاقامة نوع من التعاون ، لكن الخلافات الدينية وقفت في سبيل هذا المجهود . غير ان موقف « الشركة الاسلامية » تغير عام ١٩١٧ ( بعد ثورة اكتوبر الاشتراكية ) ، فقد تبنت مبدأ الاستقلال على ان يكون عن طريق « التطور وليس عن طريق العنف » وقد حولت جميع الفئات منذ هذا التاريخ جذب الجماهير بطريق الدعوة للافكار الاشتراكية ، بل ان ( الشراكة الاسلامية ) نفسها تحولت من سياستها السلمية الى المعارضة العنيفة السافرة ضد السلطات ، وقد دعت الى مساندة العمال ودعت الى الاضرابات في مدن جاوة ، ورفضت التعاون البرلماني مع الحكومة . (٥٦)

والحق ان الحرب العالمية الاولى شهدت ظهور اتجاه الجماهير الاندونيسية نحو اليسار بتأثير ثورة اكتوبر الاشتراكية في روسيا . ومن جهة اخرى كانت الراسمالية الغربية توسع فعالياتها الاقتصادية وتزيد من استثمار رؤوس اموالها في البلاد ، مما قلص فرص الطبقة الوسطى الوطنية في تحسين اوضاعها الاقتصادية .

وقد ادى كل ذلك بالحركات الاسلامية الى أن تتحول الى موقف دفاعي وتتسم بنوع من الصرامة والمحافظة . ففي داخل « الشراكة الاسلامية » ساد التوتر ، وظهر جناح ( راديكالي ) وقع تحت نفوذ الشيوعيين في معركتهم ضد الراسمالية ، مما دفع بقادة الحركة المتشددين الى ان يعلنوا بانهم ضد « الراسمالية الشريرة » اى الاستعمارية التي تستغل اندونيسيا لمصلحة الاجنبي ، لكنهم يرفضون وضع اية عراقيل في وجه نمو طبقة راسمالية وطنية . (٥٧)

اخذت الاحداث تجرى بسرعة ، فقد تحولت « الجمعية الاشتراكية الديمقراطية » في سمارانغ عام ١٩٢٠ الى « الحزب الشيوعي الاندونيسي » ، ولم يلبث هذا الحزب ان اخذ ينسف قيادات « الشراكة الاسلامية » عن طريق الاتصال بجماهيرها . ثم لم تلبث « الشراكة الاسلامية » ان تبنت شعار « الجامعة الاسلامية » كشعار جذاب يقابل الشعارات الماركسية . وظلت الصراعات تجرى حتى بلغ التناقض اقصاه داخل هذه الجمعية وانسحب من عضويتها الاعضاء الماركسيون . وفي السنوات التالية انفجر العداء بين الاسلاميين في « الشراكة الاسلامية » وبين الشيوعيين الاندونيسيين حتى بلغ حد العنف المتبادل بحيث لجأ انصار « الشراكة الاسلامية » وانصار « المحمدية » الى مهاجمة الاجتماعات الشيوعية في جاوة الوسطى . وفي عام ١٩٢٢ لجأت « الشراكة الاسلامية » الى شعار « الجامعة الاسلامية » من جديد ورفعته بحمية زائدة لكي تكسب الانصار ، (٥٨) ومن الطريف ان هذه الجماعة عقدت مؤتمرات دينية موسعة للدفاع عن الخلافة ضد اجراءات مصطفى كمال اتاتورك . وحين ابدى الملك عبد العزيز ال سعود نيته في

---

(٥٦) BIDI, PP. 353-54.

(٥٧) WERTHEIM, P. 187.

(٥٨) VLEKKE, P. 356.

احياء الخلافة في مكة ، ارسلت الجماعة تالدهاجوكر وامينوتو لحضور مؤتمر عقد لهذا الغرض في مكة . والى جانب هذا الاتجاه ظهر اتجاه اخرمناقض جدا لدى زعماء المسلمين هو الدعوة الى تجمع وطني عام يضم جميع الاندونيسيين بغض النظر عن دينهم ، ويبدو ان هذا الاتجاه متأثر بحزب المؤتمر الهندى ، واخيرا لجأت « الشراكة الاسلامية » الى التعليم ونشره بين الجيل الجديد لكسبه الى جانبها في المستقبل .

غير ان « شراكة اسلام » او « الشراكةالاسلامية » اضطرت في سنة ١٩٢٩ امام نهضة الفكرة القومية وقيام «الحزب الوطني الاندونيسي» بزعامة سوكارنو الى نبذ فكرة الجامعة الاسلامية فغيرت اسمها الى « حزب الشراكة الاسلاميةالاندونيسي » ( ٥٩ ) .

وجاءت فترة الثلاثينات ـ وبصورة اخص بين سنتي ١٩٣١ ـ ١٩٣٦ ـ التي تميزت بشدة الرقابةالبوليسية على العناصر الوطنية والمعارضين السياسيين ومنع الاجتماعات العامة ونفي النشطين من القادة الى الجزر النائية . في هذه الفترةبالذات برز الدكتور سوكارنو مؤسس « النوادى الدراسية الاندونيسية » التي اهتمت بمكافحة الامية وانشاء المدارس . ولم يلبث هذا النادى أن تحول باقتراح من سوكارنو الى حزب يدعى« حزب الشعب الاندونيسي » عام ١٩٣١ ، الذى لعب دورا حاسما في الحركةالوطنية الاندونيسية .غير أن سوكارنو وحتا وشحرير وغيرهم من الزعماء الوطنيين ذهبوا الى سجون الهولنديين كثيرا مماجعلهم في انظار الشعب ابطالا وطنيين . وفي منتصف الثلاثينات اثمرت سياسة الاضطهاد ،وبدأ الوضع هادئا بالنسبة للهولنديين ، خاصة وان « حزب الشراكة الاسلامية الاندونيسي » فقدنفوذه وتاثيره على الاندونيسيين ، وان « الجمعية المحمدية» تحولت الى النشاط الديني والاجتماعي الصرف . وظل الامر على هذا الحال حتى قامت الحرب العالمية الثانية ، وانهار النظام الهولندى باحتلال المانيا الهتلرية لهولندا عام ١٩٤٠ ، واحتل اليابانيون جزر الهند الشرقية عام ١٩٤٢ وظلوا فيها نحو ثلاثة اعوام .

وفي فترة الاحتلال الياباني ـ وتحت ضغط اليابانيين ـ اندمجت المنظمات المحمدية و « الشراكة الاسلامية » لتشكلا « حزب الماشومي »( Masjumi ) الذى تحول الى حزب سياسي بعد قيام الجمهورية الاندونيسية في ١٧ آب ١٩٤٥ ( ٦٠ ) .

---

( ٥٩ ) Wertheim, p. 190.

( ٦٠ ) Ibid, P. 191.

وانظر كذلك :

George Mc. T. Kahin, Nationalism and Revolution in Indonesia, Ithaca, N.Y., 1952. pp. 78-88 P. 122.

ويعتبر من احسن ما كتب في هذا الموضوع ، وهو بحث مزود بقائمة مصادر قيمة .

## المراجع

Begatyrev (P.) **Les signes du théâtre,** in **Poétique,** n° 8, 1971

Demarcy (R). **Eléments d'une seciologie du spectacle.** Paris, Union Générale

Derrida (J.) **L'écriture et la différence.** Paris, Seuil, 1967

Ducrot (O.)et Todorov(T.)**Dictionnaire encyclopédique des sciences du language.** Paris, Seuil,1972

Helbot (A.) **Sémiologie de la représentation.** Bruxelles, Editions Complexes, 1975

Honzl (J.) **La mobilité du signe thétralin Travail Théatral,** n°4, 1971 .

Ingarden (R.) **Les fonctions du langage au théatre,** in **Poétique,** n°8, 1971.

Kouzan (T.) **Le signe au théatre,** in **Diogene,**n° 61, 1968

Mounin (G.) **Introduction à la sémilogie,** Paris, Ed. de Munit, 1970.

* * *

محمد توفيق حسين

# الاسلام في الكتابات الغربية

## مقدمة

الموضوع واسع ، متعدد الجوانب ، سعة الاسلام نفسه . وكتابات الغربيين فيه كثيرة واسعة ، ما تزال تتواصل وتزداد ، فلا بد اذن من تحديد لابعاد عنوان المقال الذى جاء مطلقا عاما . وابدأ بتحديد الاسلام كما تتناوله الكتابات الغربية ، وتحديد الانواع العامة للكتابات الغربية ، فاستعرض منها بايجاز واختصار ، ما يقدم لغير المتخصصين بالدراسات الاسلامية ، كالصحف والمجلات الثقافية العامة ، والموسوعات المعرفية العامة ، وكتب التاريخ العام ، وكتب التاريخ المدرسية . واشير الى المقالات التي تكتب فى المجلات المتخصصة بالدراسات والبحوث الاسلامية والعربية ، والدراسات المقدمة للمؤتمرات الاستشراقية . واقف قليلا عند الكتب والدراسات التي يكتبها المتخصصون فى الدراسات الاسلامية والعربية ، واركز بخاصة على « دائرة المعارف الاسلامية » ، و « تاريخ الاسلام لجامعة كمبردج » ، و « تراث الاسلام » وما ينهج نهجها من كتب ودراسات باللغتين الانكليزية والفرنسية . ولن اعرض لادب الرحلات ، والوثائق ، وما ورد عن الاسلام فى الاداب الغربية من شعر ونثر وقصص .

واذكر الكتب والمراجع على سبيل المثال ،فلا يمكن حصر ما كتب في الموضوع في مقال ، واخذ النماذج من الكتب والمراجع التي لها ترجمات باللغة العربية ، ما امكن ، ولن اذكر ما الفه غير الغربيين في الموضوع ، فلذلك مجال آخر ودراسة اخرى . وسوف أؤكد على الجوانب العامة المشتركة في منهج المستشرقين الذين سأتعرض لهم ، ولا اعمد الى تحليل منهج واحد منهم على انفراد ، فذلك يقتضي دراسة متانية ، مستفيضة، لايتسع لها هذا المقال ، ولا يكفيها الوقت الذي اعطيته لاعداده ، فلكل واحد من المستشرقين نشأته الخاصة ، وتكوينه الثقافي الخاص ، المستمد من تراث موطنه ، ولغته ، ودراسته ،ودينه ، وايديولوجيته عامة ، ومجال تخصصه . وسأركز على منهج المستشرقين في دراسة التاريخ الاسلامي ، ولا أتعرض لتفاسيرهم لاحداث هذا التاريخ الا قليلا ، فذلك وان كانت له علاقة وثيقة بالمنهج ، فهو احق ان يدرس في مقال خاص يتناول فلسفة التاريخ عندهم ، أو عند كل واحد منهم ،وما تستند اليه من ايديولوجية . وساحاول أن اترك المستشرقين ، ما امكن ، يتحدثون عن مناهجهم واهدافهم ، واورد آراءهم بالفاظهم مترجمة نصا او ملخصة .

**هدف المقال بيان موجز لجهود الغربيين في دراسة الاسلام ، ومنهجهم في هذه الدراسة ، وتهذيبهم وتطويرهم لهذا المنهج ، ووصف سريع للصورة التي يقدمونها للاسلام واهله . وبهذا فالمقال لا يطمح الى اكثر من ان يكون تعريفا موجزا بهذا الموضوع الواسع ، ونظرة استطلاعية عامة ، لا دراسة متقصية مستوفاة ، فمثل هذه الدراسة ينهض باعبائها الاجماعة من العلماء المتخصصين .**

تعني كلمة « اسلام » ، اذا اخذت مطلقة ،الدين : عقائد وعبادات وشعائر وتشريعا وفقها ، والتاريخ والمجتمع والحضارة ، وكل ما ابدعته الحضارة الاسلامية من آداب وعلوم وفلسفة وكلام وتصوف ، وفنون جميلة من موسيقى وتصوير وزخرفة وعمارة ، وكل ما اسهم فيه المسلمون من ضروب الصناعة والزراعة والتجارة .

وتعني كلمة اسلام ، من الناحية البشرية ،كل الشعوب والامم التي اعتنقت الاسلام دينا ، وساهمت فيه فكرا وحضارة . وتعني كلمة اسلام ، من الناحية الجغرافية ، كل البلاد والاقطار التي دخلت في حوزة المسلمين ، او اعتنق اهلها الاسلام وتأثروا بحضارته ، وهي ، على وجه التقريب ، المنطقة الممتدة من جنوب فرنسا غربا الى الصين شرقا ، وتضم كذلك اقطارا عديدة في افريقيا واسيا الجنوبية الشرقية ، وجزرا عديدة في المحيطين الهندي والهادي .

ويمتد الاسلام في التاريخ منذ ظهور الرسول محمد ( عليه السلام ) الى يومنا هذا بل ويرجع الباحثون الى ماقبل هذا التاريخ، فيتناولون بالبحث والدراسة تاريخ العرب قبل الاسلام ،من مختلف وجوهه ، تمهيدا ضروريا لتناول الاسلام فاذا قلنا تاريخ الاسلام فانما نقول تاريخ العالم ، لارتباط هذا التاريخ بالعديد من الروابط السلمية والحربية والاقتصادية والحضارية باقطار العالم غير الاسلامية على مدى العصور .

تناولت الكتابات الغربية الاسلام بكل ابعاده،التي المحنا الى جوانب منها فيما تقدم ، جملة وتفصيلا . ويظهر هذا المفهوم للاسلام على هـذاالشكل المطلق فى المراجع الغربية المهمة (١) .

والكتابات الغربية عن الاسلام ، بمفهومـهالمطلق الذى تقدم التنويه به ، لاتعد ولا تحصى ولايمكن حصرها . وسوف اشير الى انواعها العامهمجرد اشارة ، واوجزها بقدر المستطاع .

• • •

**الصحف والمجلات الثقافية :**

تتناول الصحف السياسية اليومية ،والمجلات الثقافية العامة الاسبوعية والشهرية ، الاسلام واهله . يتناول بعضها النواحيالسياسيةوالاقتصادية والاجتماعية المعاصرة ، ويتناول بعضها الاخر النواحي الدينية والحضارية والتاريخية وتبحث فيما يستجد فيالاقطار الاسلاميةمن ادب وفن ، وما تضطرب به مجتمعاتها من حركاتاجتماعية وسياسية وفكرية . وكلها تدعي انها تقدم صورة امينة ، موضوعية ، لواقع هذهالاقطارولما يجرى فيها من احداث . ومما لاشك فيه ان بين هذه الكتابات التى تنشر فى الصحف والمجلاتالغربية دراسات موضوعية رصينة ، كتبها علماء متخصصون ، او صحفيون خبيرون بشؤون قطراو اكثر من الاقطار الاسلامية . على ان كثيرا مما يكتب عن العرب والمسلمين في الصحف الغربيةلايخلو من اغراض سياسية ودوافع اقتصادية ، بعضها سافرة تعلن عن نفسهاصراحة ، وبعضهامستورة بحجب متقنة من الموضوعية العلمية ، تصور الحال على غير حقيقتها ، وتشوه حقيقة مايطمح اليه العرب والمسلمون ، ومايبتغون تحقيقه، وما يحققونه فعلا . فاذا اضفنا الى ذلك نفوذالصهيونية العالمية على وسائل الاعلام الغربية ، وعلى موسسات المعرفة والتعليم فى الاقطارالغربيةادركنا خطورة هذا النوع من الكتابات التى هي الزاد اليومي لجماهير القراء الغربيين .

وكان الصهيونية العالمية لم تكتف بكلاعوانهاومؤازريها واشياعها فى الغرب ، فقررت ان تكون « اسرائيل » هى مصدر المعلومات عن الاقطارالعربية والبلاد الاسلامية المجاورةلها ، والموجه لما يصدر من تحليل وتعليق على اوضاع هذه الاقطار،وعلى مايجرى فيها من احداث وعلى تطور الامور بينها وبين « اسرائيل » . فقد قرر « مركز شيلواحللدراسات الشرقالاوسط وافريقيا « التابعلجامعة تل ابيب اصدار مجلة سنوية ، بالتعاون مـع دارنشر هرلمز وميئير فىنيويورك ، بعنوان « مسح شؤون الشرق الاوسط المعاصر ( ٢ ) . وهدفهاان تكون سـجلا سـنويا ، وتحليـلا ، للنواحي السياسية والاقتصادية والعسكرية وللتطوراتالدولية فى الاقطار العربية والدولالمجاورة كايران

(1) Encyclopaedia Universalis, Paris 1968-1976.

(2) The Middle East Contemporary Survey, Holmes & Meier Publishers, New York.

وتركيا وغيرها . ويحرر المجلة اعضاء مركز « شيلواح » يعاونهم اساتذة وكتاب من انجلترا والولايات المتحدة . ولا حاجة للقول بان المجلة تهدف الى تقديم وجهة النظر الصهيونية الاسرائيلية الى العلماء والاساتذة والطلبة والصحفيين والدبلوماسيين ، وجمهور القراء عامة ، في انجلترا واميركا . وبعد فدراسة ما ينشر عن العرب والاسلام في الصحف الغربية مهمة ومن الاجدر ان تضطلع بها الدوائر المتخصصة ووسائل الاعلام في الدول العربية والاسلامية .

## الموسوعات المعرفية العامة :

تهدف الموسوعات العلمية الجادة الى تقديم مادة متوازنة ، من كل نواحي المعرفة الضرورية التي يحتاجها المثقف العادي والعالم المتخصص في غير مجال تخصصه . وفي عصرنا هذا ازداد عدد ما ينشر من دوائر المعارف ، أو الموسوعات العامة والمتخصصة ، فاصبحت من الكتب التي يقتنيها الافراد ، بعد ان كان اقتناؤها مقتصرا على المكتبات العامة واغنياء القراء . ومن هنا تاتي اهمية الموسوعات المعرفية العامة كمصدر من مصادر ثقافية جمهورية المثقفين الغربيين ، في عصرنا هذا الذي تتقدم فيه المعرفة بسرعة مذهلة ، وتتوزع في العديد من الكتب والمجلات والدوريات العلمية المتخصصة ، مما لاطاقة لكثير من الناس بملاحقته وتتبعه . ويشغل الاسلام حيزا واسعا في كل دائرة معارف تصدر في الغرب . وساقتصر في الحديث عن اثنتين منها لمجرد التمثيل .

تتناول الطبعة الاخيرة ، الخامسة عشرة ، من دائرة المعارف البريطانية ، الصادرة سنة ١٩٧٤ (٣) ، الاسلام في مبحث طويل يحمل عنوان « اسلام » ، يملأ اكثر من مائة صفحة من المجلد التاسع ، وينقسم الى الفصول التالية :

### الخصائص العامة والامتداد الجغرافي ــ العرقي :

العقائد والاراء الاجتماعية . المصادر .

### اشكال الاسلام :

التوترات والانقسامات . الخوارج . المعتزلة . السنة . الشيعة وفرقها . الصوفية . اشكال اخرى .

### العبادات والمؤسسات :

اركان الاسلام الخمسة . الاماكن والايام المقدسة . الاسرة . الشريعة والفقه . الدولة . التربية والتعليم . الطرق الصوفية والاسلام الشعبي . التنوع الحضاري .

### الرمزية الدينية والفن :

الفنون البصرية . الموسيقى . الاداب . العمارة .

---

(3) The New Encyclopaedia Britannica, 15th Edition, 1974.

**الحركات الاصلاحية والتحديث :**

علاقة الاسلام بالاديان والمجتمعات الاخرى .

وفى هذا المجلد مقال آخر يحمل عنوان« تاريخ الاسلام » مقسم الى الفصول التالية : العصور الرئيسية في التاريخ الاسلامي . العصرالكلاسيكي . الخلفية التاريخية . ولادة المجتمع الاسلامي : الامة . التكيف والتوسع ( القرنانالهجريان الاول والثاني ) . العباسيون الاول . القرن الرابع الهجرى ( ١٠ – ١١ م ) العصورالوسيطة للاسلام . القرن الخامس الهجرى ( ١١ – ١٢ ميلادى ) الخلافة الفاطمية فى مصرا ٩٦٩ – ١١٧١م ) . توسع الاسلام فى مناطق اخرى . العصور الوسطى المتأخرة (القرن ٧ – ١١هجرية ، ١٣ – ١٧ ميلادية ) القرنان الثاني عشر والثالث عشر الهجريان ( ١٨ – ١٩ميلادى ) القرن الرابع عشر الهجرى ( العشرون ميلادى ) .

**الاسلام اليوم : خصائصه الديموغرافية والاجتماعية .**

ومن المقالات الاخرى : الشريعة الاسلامية .التصوف الاسلامي . فنون الشعوب الاسلامية . علم الكلام والفلسفة الاسلامية . ومقال عن الاساطير والخرافات ، ومن الملائكة والشياطين ، والمدن الاسطورية ، والمهدى عند السنة والشيعة ،والدجال ، وهاروت وماروت ، الجور ، وابليس ، واسرافيل ، وعزرائيل ، وجبريل ، وميكائيل ،ومنكر ونكير ، وجن ، وغول ، وعفريت ، وشيطان، وبراق، وذو الفقار، وهاتف، وبلقيس، وادريس، والخضر ، وياجوج وماجوج ، وغير ذلك . وفىهذه الطبعة من دائرة المعارف البريطانية مقالات اخرىكثيرة ، غير ماذكرت ، مخصصة للاقطار الاسلامية قطرا فقطرا، ولمشاهير العرب والمسلمين واعلامهممن خلفاء وملوك وامراء وقادة وفقهاء وعلماء وفلاسفة وادباء غيرهم .

كتب المواد الخاصة بالاسلام كتاب عديدونمن المستشرقين واساتذة الجامعات فى الولايات المتحدة وبريطانيا ، وبينهم عدد من الاساتذةالعرب والمسلمين ومن الاساتذة اليهود فى فلسطين المحتلة . وعلى الرغم مما بين هذه المقالات العديدةمن تفاوت ، فهي تتبع الخطوط العامة لمنهج واحد فى التحرير . والتأكيد على الوقائع ، والابتعاد عنالتدقيق فى الامور الخلافية وعن الاساءة لمشاعر المسلمين ، والبساطة فى التعبير ، والايجاز في تقديمالمادة ، هي النهج الغالب على معظم هذه المقالات . والمراجع التي تعتمدها هذه المقالات هي كتاباتالتخصصين من المستشرقين القدامى والمحدثين التي سنتكلم عنها فيما بعد . وقد خلصالمستشرقون الى جملة من الآراء والتعميمات فيما يختص بالاسلام اصبحت فى منهجهم بحكمالمسلمات الراسخة ، وكتاب دائرة المعارف البريطانية يأخذون بها ، ولكنهم يعرضونها بتلطف،مع التذكير بما يقابلها ويعارضها من اراء المسلمين. ففي مقال « القرآن » نجد فقرة عن منهجالمستشرقين فى دراسة القرآن ، والى جانبها فقرة مستقلة بمنهج المسلمين فى هذه الدراسة . وفىالفقرة التي ساخصصها للقرآن والسيرة النبوية ساشير الىالفرق الظاهر فى تناول هذينالموضوعينفى هذه الطبعة من دائرة المعارفالبريطانيةوالطبعة الحادية عشرة الصادرة سنة ١٩١٠ ، واذكر بعضأسباب هذا التغير .

واورد مثالا واحدا كنموذج لمنهج دائرة المعارف البريطانية في بحث الشخصيات الاسلامية، وان كان هذا المثال وحده لا ينهض شاهدا علىالمنهج كله بطبيعة الحال ، ولا يدل على ان سائر المقالات تحذو حذوه بتفاصيله . واهم قواعد هذاالمنهج الاعتماد على الوقائع التاريخية الثابتة والمتفق عليها ، والاحتياط من تأليف التعميمات ،واصدار الاحكام ، استنادا الى اقوال تروى ، ويتناقلها الخلف عن السلف . وقد اخترت المقالعن « **معاوية** » لانه شخصية كبيرة ، كانت ومازالت موضع جدل وخلاف بين المؤرخينالمسلمين وغيرهم . ولان منهج الكاتب في الموضوع قد يساعدنا في تطوير مناهج بحثنا . وسنجدتأكيدا لهذا المنهج عند الاستاذ **مونتغمري واط** في دراسته لمنهج البحث في السيرة الذى سأشير اليه فيما بعد. كتب المقالةعن « معاوية الاول »الاستاذ دونالد ليتيل من مركز الدراسات الاسلامية فيجامعة ماكيل بمونتريال بكندا ، دائرة المعارف البريطانية ، الطبعة الخامسة عشرة ( المجلد ١٢ ،ص ٦٠٤ ـ ٦٠٥ ) ، وفيما يلي خلاصة بالخطوط العامة للمقال :

معاوية بن ابي سفيان من القادة المسلمينالاوائل ، مؤسس الدولة الاموية . تعتبره المصادر القديمة ، والابحاث العلمية الحديثة ، واحدا منالخلفاء القلائل الذين كانوا قوة حاسمة . احد عوامل شهرته كونه شخصا مختلفا فيه . فالاتقياءمن اهل السنة والشيعة يهيلون عليه الملامة والنقد دائما . ينتقده السنة لانه خالف سنة الخلفاءالراشدين ، والشيعة لانه اغتصب الخلافة من علي . ومع ذلك فقد كان ، ومازال ، موضع مدحفي الآداب العربية بوصفه مثال الحاكم المقتدر . ولكن تحت الصورة المغرضة التي تقدمها كتبالتاريخ الاسلامية التقليدية هنالك شخص كانت انجازاته الحقيقية ضخمة بعيدة المدى ، لا تنالمنها الاحكام الخلقية التي اصدرتها عليها الاحزاب ولا التفسيرات التي قدموها لها . وهذه الانجازاتتقع ، بصورة رئيسية ، في الادارة السياسية والعسكرية التي بواسطتها تمكن معاوية من انيعيد بناء الدولة الاسلامية التي سقطت في الفوضى ، وان يجدد الهجوم العسكرى العربيالاسلامي ضد الكفار . ويستعرض الكاتب سيرة معاوية بايجاز ، ليخلص الى القول بان ما قدمهللتاريخ الاسلامي مرتبط بعمله في بلاد الشام كل الارتباط . ويذكر مشاركته ابنه يزيد في قيادةالجيش الذى فتح الشام ، ثم تعيينه واليا على الشام . وفي سنوات قليلة انشأ معاوية جيشا منالقبائل البدوية في بلاد الشام رد هجوم البيزنطيين، ومن ثم قام بالهجوم عليهم . وفتح قبرص سنة٦٤٩م،ورودس سنة ٦٤٩م ايضا وهزم الاسطول البيزنطي هزيمة ساحقة خارج سواحل كليكيا فيالاناضول سنة ٦٥٥ ( يقصد الكاتب معركة ذات الصوارى ) . ويستعرض مقتل عثمان والخطوطالعامة لوقائع الخلاف بين علي ومعاوية ، ثم خلافة معاوية ( ٦٦١ ـ ٦٨٠ م ) . ولما كان معاوية قدانشأ جيشا كبيرا من ابناء القبائل العربية في الشام كان عظيم الولاء له ، فمن الطبيعي ان يبقيخلافته في الشام ويتخذ دمشق عاصمة للاسلام . واذا كانت القبائل العربية في الشام هي سندمعاوية وعماد قوته ، فان الخطر عليه كان يأتي من القبائل العربية في المناطق الاخرى . فلاعجب ،اذن ، أن يتبع بعض المبادىء القبلية كوسيلة

للاحتفاظ بالسلطة ولكسب ولاء العرب . واوضح الامثلة على هذه السياسة تبني معاوية لمؤسستين قبيليتين : مجلس اشراف القبائل وسادتها ( الشورى ) الذي كان معاوية يجمعه للتشاور ، والوفود التي كانت القبائل ترسلها للخليفة لتخبره من حاجاتها ، وتعلمه بامورها ، وتطلعه على احوالها . وضمن هذا السياق حكم معاوية كزعيم عربي تقليدي . ومع انه قد لا يكون شجع صراحة تجديد الحرب ضد الاقاليم غير الاسلامية كوسيلة لتوحيد ميول البدو الحربية في اقنية تؤدي الى توسيع رقعة الاسلام ، فمما لاشك فيه ان تلك الحروب خدمت هذه الاغراض في عهده . واستخدم معاوية الجيش الشامي للحماية المحلية وللحملات السنوية ضد البيزنطيين ، الذين هددوا حدود الشام في اثناء الحرب الاهلية . وقد ادت هذه الحملات الى القيام بواجب الجهاد ، والى ابقاء الجند على استعداد للحرب ، والى استمرار روحهم القتالية .

وقد وصلت حملتان منهما الى مشارف القسطنطينية نفسها . ووصلت الفتوحات في شمال افريقيا الى تلمسان في الجزائر . ولكن فتح طرابلس وافريقيا كان اكثر دواما ، حيث تأسست مدينة القيروان سنة ٦٧٠ م ، التي ستكون قاعدة الفتوحات بعد ذلك . وفي الوقت نفسه نشطت الفتوحات في المشرق ، فامتدت الحدود الاسلامية الى نهر جيحون ، واصبحت خراسان اقليما عربيا .

وبعد ان لخص الكاتب اعمال معاوية العسكرية التي قدمنا اهمها ، تناول اعماله الادارية فقال : اصبح من الواضح ، خلال حكم الخلفاء الاولين ، ان التقاليد القبلية وسنة محمد في المدينة ، هي مصادر لاتفي بادارة امبراطورية واسعة . ولحل هذه المشكلة لجا معاوية الى حل كان متوافرا في الشام ، الا وهو تقليد الاجراءات الادارية التي كانت قد نمت وتطورت خلال قرون من حكم الرومان والبيزنطيين . ومع ان الطريقة التي حدث فيها الاقتباس غير واضحة ، فمن المؤكد ان معاوية قام باجراءات علاقتها بالتقاليد السابقة واضحة . كان معاوية يهدف ، اساسا ، الى زيادة التنظيم ، وتركيز السلطة في عاصمة الخلافة ، حتى يفرض الرقابة على المناطق المتوسعة باستمرار . وحقق ذلك بانشاء الدواوين في دمشق . وتنسب المصادر القديمة الى معاوية ، انه انشأ ديوان البريد وديوان الخاتم . وقد شغل النصارى مناصب عالية في الادارة الحكومية الناشئة ، وكان بعضهم ينتمي الى اسر ذات ماض عريق في الادارة البيزنطية . وكان استخدام النصارى جزءا من سياسة اوسع في التسامح الديني اقتضاها وجود اعداد كبيرة من النصارى في البلاد المفتوحة وخاصة في بلاد الشام نفسها .

ان التجديد والابتداع في الادارة ، ومراعاة التقاليد البدوية ، جعلت المؤرخين في العهود اللاحقة ينكرون على معاوية لقب الخليفة الديني ، ويصفونه بانه ملك .

وكعلامة ورمز لتزايد الطبيعة العلمانية للخلافة ، المستمدة جزئيا من تقاليد غير اسلامية ، فان هذا اللقب ، اي لقب الملك ، يلائم معاوية ومعظم الامويين من بعده ، وهو يصدق على معاوية خاصة لما قام به من اخذ البيعة لابنه يزيد ، حيث وضع بذلك تقليد الحكم الوراثي في الاسلام وكبديل للسوابق المتعددة غير المضمونة في اختيار الخليفه فان هذا الاجراء كان بالتأكيد

متمشيا مع سياسة معاوية وانجازاته كخليفة التي تتكون ، بعبارة موجزة ، من تنشيط الاصول الثيوقراطية للحكم الاسلامي بالاقتباس من التقاليد الاخرى التي تلائم ، بصورة احسن ، مطاليب رجال القبائل وحاجات الامبراطورية ». هذه خلاصة الخطوط العامة للمقال . **والنقطة التي تستحق الاهتمام هي تركيز الكاتب على الوقائع الثابتة المتفق عليها ، وعدم الخوض في مناقشة الاحكام الخلقية المستمدة ، اساسا ، من التشيعات المذهبية والحزبية والعرقية .**

وتتناول دائرة المعارف الفرنسية « اونيفيرساليس » الاسلام بمثل الاحاطة والشمول التي تناولته به دائرة المعارف البريطانية ، وتنهج النهج نفسه ، على وجه العموم ، وسوف اعرض لمقالتي « القرآن » و « محمد » في فقرة تالية .

## كتب التاريخ العام :

تتناول كتب التاريخ العام الاسلام، وتسلكه في السياق الزمني لتاريخ البشرية ، فتظهر علاقاته وارتباطاته بتواريخ وحضارات الامم الاخرى . وتختلف هذه التواريخ ، بطبيعة الحال ، فيما بينها من حيث الاسلوب الادبي ، ودرجة الموضوعية العلمية ، والتفصيل والايجاز والعمق والتبسيط ، ومن حيث التاكيد على الجوانب السياسية او الحضارية او الدينية او الفكرية عامة . ولكنها تهدف جميعا ، في الاعم الاغلب ، الى تقديم صورة متكاملة دينا وحضارة وتاريخا ، وتؤكد على الحقائق والوقائع ولا تتعرض للامور التفصيلية والخلافية الابمقدار . والمادة المخصصة للاسلام في هذه الكتب تعتمد ، في الغالب ، على الدراسات الغربية المنجزة في الموضوع ، والتي اصبحت المصدر الاساس الذي يستقي منه المؤلفون غير المتخصصين في الاسلام، او الذين يؤلفون الكتب العامة لجمهور القراء . وبين كتب التاريخ العام كتب ذات مستوى علمي رصين تؤكد على الانجازات الذاتية الأصيلة التي قدمها المسلمون للحضارة الانسانية . على ان الصورة العامة التي تقدمها بعض هذه الكتب للاسلام صورة مبسطة ، سطحية موجزة وبعضها ، وخاصة القديمة منها ، لا تخلو من تشويه وعداء سافر للاسلام واهله . وينظر الى الاسلام ، في هذه الكتب ، عادة من منظور التاريخ الاوربي ، ويعالج ضمن موضوعات العصور الوسطى الاوربية ، فيؤكد على الحروب الصليبية وحركات الاسترداد في اسبانيا وصقلية ، او ضمن الحركة الاستعمارية الاوربية التي تدفقت امواجها على اسيا وافريقيا منذ القرن السادس عشر . ويحكم على الاسلام ، غالبا ، بمعايير مستمدة من قيم الحضارة الاوربية والخلقية المسيحية .

وكتب التاريخ العام ، في اللغات الاوربية كثيرة ، وتتوجه ، بصورة عامة لجمهور المثقفين او للعلماء غير المتخصصين ، وكثرتها ، ورواجها ، دليل على مافي الانسان من توق لدراسة تاريخ البشرية ، ومعرفة مسيرة الانسان الطويلة ، وما اعتورها من صعود وهبوط ، وتقدم وتخلف ، وما رافقها من مآس وافراح . وقد كانت هذه الكتب على علاتها ، وخاصة الجيدة منها ، من العوامل الثقافية التي وسعت افاق القارىء الغربي ، ولطفت من تقوقعه في تاريخه المحلي ، وما يترتب

على ذلك من تعصب وغرور واحتقار لكل ما هو غريب عنه ، واشعرت المثقفين الغربيين بنسبية الاشياء ، وان الحضارة الانسانية عمل مشترك ،متواصل ، طويل ، ساهمت فيه كل الامم بمقادير مختلفة ، وان الحضارة الغربية التي سادت العالم فى العصور الحديثة ليست ابتكارا ذاتيا اصيلا لشعوب بعينها ، لخصائص تفردت بها ، وانما هى نتاج حضارات سبقتها ، فاستمدت منها عناصر نشوئها ونشاطها وتقدمها ، ومن تلك الحضارات التى كانت الينبوع الذى استقت منه الحضارة الغربية الحضارات الشرقية عامة ،والحضارة العربية الاسلامية خاصة . وكتب التاريخ العام مهمة ، عند استعراض الاسلام في الكتابات الغربية ، كاهمية الموسوعات المعرفية العامة او اكثر ، لانها المصدر الثقافى الذى يستمدمنه العدد الكبير من المثقفين الغربيين صورة الاسلام دينا وتاريخا وحضارة. واذكر عناوين عدد محدودمن هذه الكتب ، ومادة بعضها ومصادرها ، على سبيل التمثيل فحسب ، وقد ترجم بعض كتب التاريخ العام الى اللغة العربية فلقيت رواجا كبيرا واعيد طبع بعضها اكثر من مرة ، ولهذا اؤكد على اهمية هذا النوع من الكتب ،وارجو ان يلتفت المؤرخون والنقاد العرب اليها ، فيولونها ما تقتضيه الدراسة العلمية من نقد وتفحص وتمحيص فعن طريق هذه الكتب اكثر مما عن طريق كتب المتخصصين والمستشرقين ، يطلع جمهور المثقفين العرب على التفكير الغربي بالاسلام ، ويرون صورة الاسلام كما يتصورها الغربيون .

اشير الى بعض الكتب فى التاريخ العام وابدا بكتاب **« تاريخ العالم للمؤرخين »** (٤) لانه من اوائل الكتب التي الفها حشد كبير من العلماء المتخصصين ولان الكتاب مطبوع فى اوائل القرن العشرين . فهو يعكس افكار القرن التاسع عشر من جهة ،وتبدو فيه بعض افكار واساليب القرن العشرين، والكتاب كبير يقع فى خمسة وعشرين مجلدا كبيرا. وقد راج فى وقته رواجا عظيما فى الاقطار الناطقة باللغة الانكليزية ، وقد تجاوزه الزمن الان ، فلا يعثر عليه الا فى زوايا المكتبات الكبيرة . وتقع المادة عن تاريخ الاسلام فى المجلد الثامن ، الصادر سنة ١٩٠٤. تتصدر هذا المجلد صورة المستشرق تيودور نولدكه ، وقد ساهم معه في تحريره ومراجعته المستشرقان يوليوس فلهاوزن واجناس جولدتسيهر . وتنقسم المادة عن المسلمين الى الفصول التالية :

الفصل الثالث : تاريخ العرب القديم ( ٢٥٠٠ق م — ٦٢٢م ) .

الفصل الرابع : محمد ( ٥٧٠ — ٦٢٢م ) .

الفصل الخامس : انتشار الاسلام ( ٦٣٢—٦٦١ م )

الفصل السادس :الامويون ( ٦٦١ — ٧٥٠م )

الفصل السابع : العرب فى اوربا ( ٧١١ —٩٦١ م )

غزو فرنسا

الفصل الثامن ( ٧٥٠ — ١٢٥٨ م )

الفصل التاسع :انحطاط المسلمين فى اسبانيا ( ٩٦١ — ١٦٠٩م )

---

(4) Henry Smith Williams, The Historian's History of the Worlds, New York , 1904.

الفصل العاشر : الحضارة العربية . وتشمل الموضوعات التالية :

القرآن ، عقائد الاسلام ، الحج الى مكه ، الجهاد ، الثقافة العربية ، التجارة والصناعة ، الورق والبوصلة والبارود ، اثر العرب في الحضارة الاوربية ، الفلسفة وعلم الكلام ، العلوم الرياضية ، الطب ، العمارة ، الموسيقى .

نجد في هذا المخطط التأكيد على تاريخ العرب وعلى البلاد العربية وشمال افريقيا والاندلس والوقوف بمسيرة التاريخ الاسلامي عند سقوط الخلافة العباسية ، وخروج المسلمين من الاندلس ويتم كل ذلك هذا الفصل المركز عن الحضارة العربية بمختلف جوانبها . ويشبه هذا المخطط ، الى حد كبير ، ما اصبح تقليدا متبعا في كتب التاريخ العربية المؤلفة لطلبة المدارس الثانوية والجامعية ، ولجمهور القراء العرب ، في جميع الاقطار العربية . وقد تحول الغربيون عن هذا النهج ، فصاروا يؤكدون على الشعوب الاسلامية غير العربية ، ويفصلون في تاريخها ، ويبرزون اسهاماتها في الحضارة الاسلامية وسنرى ذلك بوضوح وتفصيل عند كلامنا على تاريخ الاسلام لجامعة كمبردج وتاريخ الشعوب الاسلامية لكلودكاهن في اخر هذا المقال .

ونلاحظ ان المجال الذي اعطى للتاريخ الاسلامي ضئيل بالقياس الى تواريخ الامم الاخرى وخاصة الامم الاوربية ، فهذا الكتاب ، ككثير من امثاله ، مؤلف من وجهة نظر اوربية ، وعلى اساس ان اوربا وحضارتها هي مركز التاريخ الانساني وقمة تطوره . تشغل الفصول عن التاريخ الاسلامي من هذا المجلد الثامن من ص ١٠٠ الى ص ٢٨٣ ، بينما تشغل الحروب الصليبية وحدها المقدار نفسه من الصفحات تقريبا من ص ٣١١ الى ٤٨٠ . والفصل عن الرسول (ص) يعكس الكثير من روحية العداء ، والنزعات التبشيرية اللاعلمية ، التي تهدف الى هدم اسس الرسالة ومقوماتها . ولعل الكتابات الغربية لا تعرف نقدا عنيفا مسرفا في العنف مثل الفصل عن القرآن بقلم المستشرق دوزي والذي الحقه المحرر بفصول التاريخ الاسلامي تحت عنوان « تقييم دوزي للقرآن » ( المجلد الثامن ص ٢٦٣ ــ ٢٦٥ ) . ومجرد نشر هذا الفصل والحاقه بالفصول المخصصة للتاريخ الاسلامي تعكس ما كان يختلج في نفوس محرري الكتاب من روح نقدية للاسلام وللقرآن ، ولا غرابة في هذا ، فالفصول عن الاسلام في الكتاب الفت في عنفوان موجة النقد التاريخي للاديان ، وفي ابان تصاعد الهجمة الاستعمارية الغربية على الديار الاسلامية في جميع اقطار الارض .

ب ــ ومن الكتب الكبيرة التي لاقت في وقتها ، في العقد الثاني والثالث من القرن العشرين رواجا كبيرا في الغرب « تاريخ العالم » الذي نشره بالانكليزية السيرجون . ا . هامرتن واشرفت على ترجمته الى اللغة العربية ادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم في مصر ، وقام بترجمة فصوله عدد كبير من المؤرخين والادباء المصريين ، ونشرت منه ستة مجلدات كبيرة مكتبة النهضة المصرية . وفي المجلد الرابع عدة فصول مخصصة للاسلام : قرن الفتوح الاسلامية الاعظم من ٦٣٢ ــ ٧٣٢ ومحمد ورسالته ( وقد حذف المترجمون الفصل الاصلي واستعاضوا عنه بفصل كتبه يحيى الخشاب من محاضرات الاستاذ عبد الحميد العبادي ) .

والعصر الذهبي لحضارة العرب . والحروب الصليبية ١٠٧٢ ــ ١١٥٢ م وفى الجزء الخامس : دولة الاتراك السلاجقة . والحروب الصليبيــة تروحها واثرها . والمغول وبلاط قوبلاى خــان . والاتراك والمجريــون . والهنــد وامبراطوريتهــا الاسلامية . والمسلمون فى اسبانيا .

جـ ــ وفى هذه الفترة نشر الكاتب الانكليزى الشهير هـ . ج . ويلز كتابيه من تاريخ العالم(٥) واتبعه بكتاب موجز صغير(٦) ، وقد لقى الكتابان رواجا منقطع النظير فى الغرب ، ومازالا من الكتب التــى يقبل عليها جمهور القراء . ومن ذلــك اسلــوب الكاتب الفذ فى عرض وقائع التاريخ ، وتحليــل عوامله ، وتصوير مسيرة البشرية فى صعودهــا الدائب الجاهد من اغوار الحيوانية والهمجية الى ذرى الحضارة والانسانية .

ترجم الكتاب الاول الاستــاذ عبد العزيــز توفيق جاويد بعنوان « **معالم تاريخ الانسانية** » ، ونشرته فى اربعة مجلدات لجنة التاليف والترجمة والنشر فى القاهرة ، واعيد طبعه مرات عديدة .

وترجم الكتاب الثاني الاستاذ جاويد ايضا بعنوان « **موجز تاريخ العالم** » .

نظر ويلز بمنظار كوني فراى الارض كــرة صغيرة تسكنها مجموعــة من الناس ، فسجــل مسيرتهم منذ البدايات الاولــى ، مــؤكدا علــى النشاطات المبدعة للحضــارة ، غير متوقف عند التواريــخ السياسية والملوك والحكام الا بمقدار ماكان للسياسة مــن اثر سلبي او ايجابي علــى مسيرة الحضارة . والى اين تسير الانسانية فى جهودها الدائبة لتطوير الحضارة ، أو الى اين يجب ان تسير ، واية غاية يجب ان تستهدف ؟ كتب ويلز كتابه فى اعقاب الحرب العالمية الاولى وكرد فعل على تلك الحرب الهمجية المدمرة التي اوقدت نيرانها الامم الغربية المتحضرة فاصطدمت بجحيمها . يرى ويلز ان الانسانية تسير ، اذا لم توضع امامها العقبات الشريرة ، نحو الاستغلال الرشيد لخيرات الارض ، والمشاركة العادلة بهذه الخيرات ، ومساهمة الجمهور فى الحكم ، والاستنارة العقلية بالعلوم والفنون والاداب ، والحرية : حرية الضمير والتفكير والتعبير والاجتماع . كان ويلز من اواخر الحالمين العظام الذين حلموا بهذه الاحلام الكبيرة ، وجاهدوا فى سبل تحقيق هذه المثل العليا لمسيرة الانسانية . وقد افرد ويلز فصولا عديدة للتاريخ العربي الاسلامي ، وابرز معالم الحضارة الاسلامية ، واكد على مساهمتها الفاعلة الخلاقة فى الحضارة الانسانية . وآراؤه فى السيرة النبوية مستمدة ، فى الغالب ، مــن الكتابات الغربية فى القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين ، وهي فى الاعم الاغلب معادية ، مغرضة ، لاتقدر الرسول العربي الكريم حق قدره . ولعل المترجم العربي قدر عدم تقبل القراء لهذه الآراء فاغفــل ترجمة بعض ما كتبه ويلز فى فصل السيــرة ، فى كتاب موجز تاريخ العالم ، واضــاف كلمات من عنده ، ولكنه اثبت ما كتبه ويلز بحذافيره فى « معالم تاريخ

---

(5) H.G. Wells, The Outline of History, New York, 1920.

(6) H.G. Wells, A Short History of the World, London, 1929.

الانسانية » وعقب عليها نقدا وتفنيدا ، وايضاحا .على ان ويلز قدر الدين الاسلامي وما جاء به من مثل اخلاقية وانسانية ، كما وقدر الحضارة التي قامت على اسسه ، ارفع تقدير : « كان الاسلام دينا مليئا بروح الرفق والسماحة والاخوة ، وكان عقيدة سهلة يسيرة الفهم » . ( معالم تاريخ الانسانية ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، ج ، ٣ ص ٨٠٣ ) .

المؤلف الاميركي ول ديورانت من القلائل الذين تصدوا ، افرادا ، لكتابة تاريخ شامل للحضارات البشرية . وقد حقق كتابة ، باسلوبه الادبي الرائع وبساطة عرضه لموضوعاته ووحدة نظرته لمسيرة التاريخ ، نجاحا كبيرا في الاقطار الناطقة بالانكليزية والفرنسية وفي الاقطار العربية حيث أعيد ترجمته مرات . والجزء الثاني من المجلد الرابع من «قصة الحضارة » مخصص للحضارة الاسلامية ( ترجمة محمد بدران ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ) . يعرض ديورانت مختلف جوانب الحضارة الاسلامية بايجاز ، وبساطة ، ووضوح ، ويركز على جوانب الابداع والابتكار فيها ، ويؤكد ما قدمته لاوربا خاصة ، وللعالم عامة ، من الشيء الكثير في العلوم والفنون والاداب والتشريع والصناعة والزراعة وسائر متطلبات الحياة . لا تطلب في كتب التاريخ العام الاصالة والابتكار والعمق والاحاطة بالتفاصيل ، واستخراج نتائج جديدة من المصادر الاولية ، وانما يطلب منها الامانة في النقل عن الاصول والدراسات المعتمدة والصدق في عرض الموضوع ، والوضوح في رسم الصورة . وهذا المؤرخ الاديب الذى امضى حياته في دراسة الحضارات البشرية ، وتتبع نشوءها وازدهارها وانحلالها احب الحضارة الاسلامية فادرك عظمتها، وحاول أن يضعها في موضعها الحق بين الحضارات الانسانية الكبرى . وقد رجع الى اهم الدراسات الغربية المعتمدة عن الحضارة الاسلامية ، وافاد منها مادة كتابه ، وعرضها عرضا امينا ، سائغا ، دون تعقيد ولا تقعر او تنطس . يقول ديورانت :« ان قيام الحضارة الاسلامية واضمحلالها لمن الظواهر الكبرى في التاريخ . لقد ظل الاسلام خمسة قرون من عام ٧٠٠ الى عام ١٢٠٠ يتزعم العالم كله في القوة ، والنظام ، وبسطة الملك ،وجميل الطباع والاخلاق وفي ارتفاع مستوى الحياة ، وفي التشريع الانساني الرحيم، والتسامح الديني والاداب والبحث العلمي ، والعلوم ، والطب ، والفلسفة » . ( م ٤ حـ ٢ ، ص ٣٨٢ من الترجمة العربية ) .

وهذا الجزء الذى كتبه ول ديورانت عن الحضارة الاسلامية من جيد ماكتب لجمهوره القراء الغربيين عن الحضارة الاسلامية ، ولئن فاته ، احيانا ، التعمق ، والاحاطة والتحليل للمؤثرات والنتائج ، فلم يفته الصدق ، ووضوح الاسلوب . وقد احس هو نفسه بما ينقص كتابه فقال معتذرا : وبعد فان القارىء العادي ستعتريه الدهشة من طول هذه الالمامة بحضارة المسلمين ، وسيأسف العالم الباحث لما يجده فيها من انجازغير خليق بها . م٢ ، جـ٤ ، ص٣٨٧ من الترجمة العربية

وفي الجزء الخامس من المجلد السادس يتناول ديورانت ، المغول ، والمماليك والصفويين والاتراك العثمانيين وحضارتهم ، بما تشتمل عليه من حكومة واداب وفنون واخلاق .

وهو في هذه الفصول ، مثله فى الفصول الاخرى التي تناول فيها التاريخ الاسلامي ، يذكر الوقائع بموضوعية ،ويحلل اسباب التقدم والتخلف والانحلال ،دون ان يتعمق هذه الاسباب أو يتوسع فى بحثها ، وينسب الى كل قوم القسط الذى ساهموا فيه فى الحضارة الاسلامية خاصة ، ومن ثم فى الحضارة الانسانية . وفى فصل عنوانه عبقرية الاسلام يتكلم ديورانت عن الهجمة الصليبية التى اضعفت الدول الاسلامية فى بلاد الشام والعراق والاندلس وصقلية ، واستنزفت مواردها ويصف الهجمة المغولية بتأثر وانفعال ، ثم يعاود وصف مسيرة الحضارة الاسلامية فيقول :

«ان المغول والتتار والاتراك اتوا بدمهم الجديد ليحل محل انهار الدماء البشرية التي كانوا قد سفكوها ، وان الحضارة الاسلامية الرائعة كانت غنية الى حد القدرة على تمدين غزاتها (م ٦ جـ٥ ، ص ٢٩ ) .

هـ ـ وفى الجزء الثالث من « تاريخ الحضارات العام » ( ترجمة يوسف اسعد داغر وفريدا ، داغر ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٦٥ ) عدة فصول عن الاسلام كتبها الاستاذ فى السوربون المستشرق كلود كاهن ، تتناول تاريخ وحضارة الاسلام منذ ظهوره حتى سقوط الامبراطورية العثمانية ، مع بيان علاقاته بالتاريخ البيزنطى ، وتفصيل تواريخ الشعوب الاسلامية غير العربية كالبربر والفرس والايرانيين والمغول فى الهند والترك وبخاصة الاتراك العثمانيين . وقد كتب كلود كاهن تاريخا مفصلا للاسلام ، يتناول الموضوعات نفسها ، نشر الجزء الاول منه سنة ١٩٦٨ بعنوان : الاسلام : منذ ظهوره حتى بداية الامبراطورية العثمانية (٧) والمفروض ان يتناول الجزء الثاني بقية التاريخ الاسلامي حتى سقوط الامبراطورية العثمانية ، وفى علمي انه لم يصدر حتى الان . وقد ترجم هذا الجزء الاول ، الدكتور بدر الدين القاسم بعنوان : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية : منذ ظهور الاسلام حتى بداية الامبراطورية العثمانية » ( دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٢ ) .

وقراءة هذه الفصول التي كتبها **الاستاذ كلود كاهن** ممتعة بايجازها المركز ، مثيرة للتفكير بتعميماتها واستنتاجاتها الذكية ، ولكنها الى ذلك ، او بسبب ذلك ، تستلزم الحذر ، والوقفة الطويلة المتحصة . فاذا كان ول ديورانت ، فى قصة الحضارة منبسط الاسلوب ، يعرض وقائع التاريخ الاسلامي المهمة ، ويعلل ما يرى ضرورة لتعليله ذاكرا الوقائع والحجج ، ومشيرا الى المراجع فى اكثر الاحيان ، فان الاستاذ كاهن مركز الاسلوب ، منصرف الذهن الى التعميم والتراكيب اكثر من اهتمامه بايراد الوقائع والشواهد وتحليلها . فقد يذكر فى العبارة الواحدة الموجزة التعميم الخطير ، وكأنه واقعة تاريخية ثابتة . واكتفى بمثال واحد ، للتنبية فقط على ما عسى ان يكون فى مثل هذا الاسلوب من مجازفة فى معالجة قضايا التاريخ . يتكلم الكاتب من النهضة الادبية فى ايران فى العهد السلجوقي ( القرن الحادى عشر ـ الثاني عشر الميلادى ) فيقول : واستطاع الادب الايراني من جهته ، بعد ان تخلص من قيود كل ارستقراطية مستعربة ، ان يتفتح بحرية كاملة . واذ بقيت خوارزم مركزا لتدريس الثقافة العربية واشتهر فيها اللغوى الزمخشرى وكثيرون غيره ، فان اللغة

(7) Claude Cahen, L'Islam des origines au debut de L'empire Ottoman, Bordas, Paris, 1968

الفارسية قد تفوقت ، منذئذ ، على اللغة العربية،كوسيلة للتعبير الادبي ، تاريخ الحظرات العام ، جـ٣ ، ص ٣٤٥ ، الترجمة العربية ) .

ونسال : ما هي الارستقراطية المستعربة ؟ومن هم ممثلوها ؟ وما هي القيود التي فرضتها على الادب الايراني فلم يتفتح بحرية كاملة ؟ ومامعنى تفوق اللغة الفارسية كوسيلة للتعبير الادبي، مع اقرار الكاتب ببقاء خوارزم مركزا لتدريس الثقافة العربية حيث اشتهر فيها الزمخشري وكثيرون غيره ؟ فلا تقدم لنا عبارة كلود كاهن الوجيزة جوابا . ان نهوض الادب الايراني ، منذ هذه الفترة ، وتقدم استعمال اللغة الفارسية كوسيلة للتعبير الادبي ، امر لا شك في وقوعه. ولكن اليس من الحق ان نبحث عن سبب ذلك فيما قدمته اللغة العربية والادب العربي والثقافة العربية عموما لهذه النهضة من مادة ونموذج في التفكير والتعبير واساليب البيان ؟ بل او ليس من الحق ان الادباء الايرانيين لم يستطيعوا ان ينهضوا بلغتهم وادبهم الا بعد ان فقهوا اللغة العربية وتغذوا بآدابها فنشطوا لمباراتها ؟ وهل كانت الرباعيات الفارسيات الجميلات لولا اللزوميات العربيات الاصيلات ؟ وحتى يتم جرد وتحليل الادب الفارسي الجديد والادب العربي الذى ظل يكتب فى الاقاليم ، يبقى الاقرب الى الحقيقة التاريخية ان نقول بوجود تيارين ، في تلك الفترة، عبر احدهما باللغة الفارسية ، واستمر الاخر على التعبير باللغة العربية .

كتب التاريخ العام التي تعرض للاسلام كثيرة ، اكتفى بما ذكرته منها للتدليل على اهميتها فى تقديم صورة الاسلام لجمهور القراء فى الغرب . ويمكن ان يندرج معها كتب التاريخ العام التي تدرس فى المدارس الثانوية والمعاهد والجامعات . ومعظم هذه الكتب تلخص تاريخ الاسلام بفصل صغير لا يتجاوز ، فى العادة ، بضع صفحات ، ولا تتناول هذا التاريخ كجزء اساسي فاعل من تاريخ العالم ، وانما كحاشية لابد منها لتوضيح جوانب من التاريخ الاوربي فى العصور الوسطى ، او من خلال عرضها لحركة الاستكشافات الجغرافية والغزوات الاستعمارية فى العصور الحديثة .

## الكتب والمقالات المخصصة للاسلام :

المنبع الذى تستقى منه المولفات والكتابات عن الاسلام التي اشرنا الى جوانب منها فيما تقدم هو مؤلفات وكتابات العلماء المختصين بالدراسات الاسلامية والعربية ، او من يطلق عليهم اسم المستشرقين والمستعربين . وهم اجيال من العلماء والباحثين يعد المشهورون المعروفون منهم بالمئات . ترجم العدد كبير منهم الاستاذ نجيب عقيقي فى كتابة المعنون «المستشرقون» صدر عن دار المعارف بمصر فى ثلاثة اجزاء . وترجم للمشاهير من اعلامهم الاستاذ خير الدين الزركلي فى قاموس الاعلام . واذا اريد دراسة وتقييم كتابات الغربيين عن الاسلام فيجب ان تكون كتابات المستشرقين هى المقصودة بالدراسة والتقييم ، فهم اهل الاختصاص بين الغربيين ، ومن كتاباتهم يستمد الكتاب غير المختصين . وينشر المستشرقون ابحاثهم مقالات في المجلات المتخصصة ، وفى كتب وفى وقائع مؤتمرات المستشرقين الخاصة والدولية وعدد المجلات المتخصصة بالدراسات الاسلامية الصادرة عن المجامع العلمية والجامعات ومراكز البحوث الكبيرة ، واما عدد ما نشر فيها وما ينشر وما ينشر الان ، من مقالات وابحاث فيكاد لا يحصى عددا .

وقد وضع الاستاذ جي. د. بيرسن ، مديرمكتبة كلية الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن ، فهرسا عاما للمقالات المنشورة عن الاسلام في المجلات الصادرة منذ مطلع القرن الحالي بعنوان: « الفرس الاسلامي » (٨) نشر سنة ١٩٥٨ واتبعه بملحقين نشرا سنة ١٩٦٢ و١٩٦٧ . ويقول بيرسن انه راجع من اجل اعداد هذا الفهرس ٠٠٠ر١٢مجلد ل ٥١٠ من المجلات ، بالاضافة الى ١٢٠ مجموعة مقالات ، و٧٠ مجلدا من وقائع المؤتمرات العلمية . يتضمن « الفهرس الاسلامي » عناوين المقالات المنشورة من سنة ١٩٠٦ الى ١٩٥٥ وعددها ٠٠٠ر٢٦ مقالة . ويتضمن الملحق الاول عناوين المقالات المنشورة من سنة ١٩٥٦ الى ١٩٦٠ ،وعددها ٢٣٥ر٧ مقالة ، ويتضمن الملحق الثاني المقالات المنشورة بين سنة ١٩٦١ و١٩٦٥ ،وعددها ١٢٥ر٨ . **فيكون مجموع ما يشتمل عليه الفهرس وملحقا واحدا واربعين الفا واربعمائة وسبعين مقالة . هذا ما استطاع بيرسون وحده أن يفهرسه ولم يزعم هذا الباحث المجد انه قد احاط علمـا بكل ما نشر في اللغات الغربية من الدراسات الاسلامية . وتدل الارقام المذكورة اعلاه على تزايدما يكتب عن الاسلام من ابحاث ، وخاصة في السنوات الاخيرة ، بوتائر عالية مطردة .**

المرجع الاساس لفكر المستشرقين هو **دائرةالمعارف الاسلامية (١٩)** التي يحررها عددها من كبار العلماء،وتصدر تحت رعاية عدة مجامع علمية غربية . وتحوى مقالاتها خلاصة ما توصل اليه الدارسون الغربيون من نتائج في مختلف الموضوعات الاسلامية ، فهي مستودع علمهم ، وخزانة معارفهم والتجسيد الحي لمناهجهم في البحث والدراسة .صدرت الطبعة الاولى في اربعة مجلدات وملحق ، باللغات الانكليزية والفرنسية والمانية ، بين سنتي١٩١٣ و ١٩٣٤ وجمعت المقالات الخاصة بالموضوعات الدينية والفقهية والتاريخية في مجلد واحد صدرباللغة الانكليزية بعنوان : دائرة المعارف الاسلامية المختصرة(١٠) وبدات تظهر طبعة ثانية من دائرةالمعارف الاسلامية باللغتين الانكليزية والفرنسية منذ سنة ١٩٥٠ وبلغت الان نحو نهاية المجلد الرابع وقام ثلاثة من الادباء المصريين وهم الاساتذة الافاضل ابراهيم زكي خورشيد واحمد الشنتناوي ود . عبد الحميد يونس . بترجمة الدائرة الى اللغة العربية منذ سنة ١٩٤٣ ، فاتموا نشر ستةعشر مجلدا ، وتوقفوا فترة طويلة . وقد استنت اللجنة منهجا جيدا في النشر ، فكانت تترجم موادالدائرة بنصها ، **فاذا وجدت ما يستحق التعليق والتصويب** والنقد كلفت احد العلماء المصريين **بذلك من امثال المرحومين الاستاذين امين الخولي واحمد محمد شاكر وغيرهما**،وبذلك حافظت لجنة الترجمة على الامانة العلمية في النقل ، وافسحت المجال لبيان وجهة النظر الاسلامية . والموضوعات التي يعلق عليها عادة هي الموضوعات التي تتصل بالعقيدة والشريعة والسيرة والحديث . وعادت لجنة الترجمة في اواسط الستينات الى العمل ، فاعادت طبع ما كان قد تم نشره في الطبعة الاولى مضيفة اليه بعضا من المقالات والمواد الجديدة من الطبعة الثانية . ونشرت ثلاثة عشر مجلدا ، ثم توقفت عن العمل .

---

(8) J.D. Pearson, Index Islamicus, Cambridge, England 1958.

(9) Encyclopaedia of Islam Leiden 1913-1934. New Edition, 1960.

(10) Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1953.

ودائرة المعارف الاسلامية هي معوّل كل الباحثين الغربيين في الدراسات الاسلامية من مختصين وغير مختصين ، اليها يرجعون ، ومن معينها يستقون . وتفرد الدائرة لكل موضوع من موضوعات الاسلام مقالا ، يركز على جوهر الموضوع الواحد ان وجدت . ويلحق بكل مقال المصادر الاولية الاسلامية والعربية والمراجع الثانوية المعتمدة من كتب ومقالات في مختلف اللغات الاوربية .

وقد اصدر جان سوفاجيه كتابا ببليوغرافيا يضم عناوين عدد كبير من الكتب المراجع عن الدراسات الاسلامية ، وقدم له بمقدمة منهجية (١١) . وقد صدر الكتاب لاول مرة سنة ١٩٤٢ وصدرت عن هذه الطبعة طبعة منقحة ومزيدة باللغة الانكليزية ، في الولايات المتحدة سنة ١٩٦٥ . ويجد القارىء عناوين الكتب الجديدة في المجلات المتخصصة ، وفي ثبت المراجع في اسفل كل مقالة من مقالات دائرة المعارف الاسلامية ، وفي الطبعة الاولى والثانية من تراث الاسلام وتاريخ الاسلام لكمبردج (١٢) .

**وسأقتصر على عرض بعض النقاط الرئيسية في منهج المستشرقين ، مع ذكر عدد محدود من الشواهد والامثلة .** ومنهج المستشرقين في دراسة الاسلام هو منهج الاوربيين في دراسة التاريخ ، مع بعض الاضافات التي اقتضتها طبيعة الدراسات الاسلامية . وهذا المنهج ، كمنهج الدراسات التاريخية الاوربية عموما ، لم يولد كاملا ، وانما نما ، وتطور واحكمت اسسه ، واستقام اسلوبه ، بالممارسة ، والنقد المستمر ، والتمحيص الدائم ، وخاصة منذ اوائل القرن التاسع عشر . وما زال هذا المنهج ينقد ويمحص ويطور على ايدي المشتغلين بالدراسات الاسلامية انفسهم . وقد افاد هذا المنهج في الدراسات الاسلامية من مناهج البحث في العلوم الاجتماعية ، وتأثر بالتيارات السياسية والمذاهب الدينية والفلسفة والايديولوجية التي اضطرب بها الفكر الاوربي منذ القرن الخامس عشر حتى يومنا هذا . وقد كتب عن تطور منهج الاوروبيين في الدراسات الاسلامية ، وعن تطور موقف الغربيين عموما من الاسلام ، عدد من المستشرقين منهم جب Gibb في كتابة «المحمدية» ، وهولت في مقدمة تاريخ الاسلام لكمبردج . وعرض المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون ، في الفصل الاول من الطبعة الثانية من تراث الاسلام ، مواقف الغربيين من العرب والمسلمين منذ زمن الولة الرومانية والبيزنطية حتى الوقت الحاضر ودرس نشأة الدراسات الغربية العلمية عن الاسلام والعرب ، وتتبع تطور مناهجها وغاياتها ومسائلها ، وحلل العوامل والظروف المؤثرة في كل ذلك . وكان الاستاذ رودنسون قد القى محاضرات في الموضوع نفسه في القاهرة بعنوان صورة العالم الاسلامي في اوربا منذ العصور الوسطى حتى اليوم . وقد دارت حول المحاضرات مناقشات طويلة نشرتها جميعها مجلة الطليعة المصرية ( السنة السادسة ، العدد ٢ فبراير ١٩٧٠ ، ص ٥٠ ـ ٨٣ ) .

---

(11) Jean Sauvaget Introduction a L'istoire de L'orient Musulman, Paris, 1942, 1946.

(12) The Cambridge History of Islam, Edited by Holt, Lambton, Lewis, Cambridge, England 1970.

(13) The Legacy of Islam, Second Edition, Edited by Schacht and Bosworth, Oxford, 1974.

تبلورت الخطوط الكبرى لمنهج المستشرق الفرنسي انطوان سلفستر دوساسي ( ١٧٥٨ ـ ١٨٣٨ ) ، الذى يقول عنه رودنسون : كان عالما ضليعا ومدققا في فقه اللغة، وكان حذرا في الوصول الى النتائج ، وحريصا على الا يطرح شيئا لا تؤيده النصوص بوضوح ... وفرض على العالم الاوربي بما فيه من اختصاصيين ، الصرامة والدقة الفكرية ... وبقى اسلوبه في العمل حتى يومنا هذا هو الاسلوب نفسه الذى يتبعه عدد كبير من المستشرقين . كما ان الانتقادات التى توجه الآن الى هذا المنهج المدقق الصارم قد استبانت في ايامه ... وكانت الصرامة العلمية تميل الى ان تبقى مشاكل الماضى في معزل عن مشاكل العالم الراهن ، الامر الذى كان يعيق احيانا فهم تلك المشاكل الماضية . كذلك كانت تؤدى في احيان كثيرة الى القبول اللاشعورى بالاراء التي كانت شائعة في بيئتها . والواقع ان رفض الاستنتاجات المتسرعة عند تكوين مركب علمي قد يؤدى الى لا طرق عميقة او الى قبول ايديولوجيات ضمنية على علاتها تحت تأثير سمعة احد الباحثين البارزين لكن هذا لم يكن الا الوجه الاخر للصفات والميزات الخارقة التى لابد منها من اجل التقدم العلمي . والحق ان الشك الذى كان دوساسي وتلاميذه يقابلون به التركيبات والتعميمات البراقة والسهلة بغض النظر عما كان يؤدى اليه احيانا من عدم انصاف لبعض النظريات السليمة والهامة ، كان شرطا ضروريا لبناء تركيبات علوية جديدة على اساس سليم . والشرط الثاني كان الانفصال عن اللاهوت . ( تراث الاسلام ، الطبعة الثانية ،الانكليزية ) القسم الاول ، ترجمة الدكتور محمد زهير السمهورى ، الكويت ١٩٧٨ ، ص ٧٥ ـ ٧٦ ولم يتم انفصال المنهج العلمي عن اللاهوت في اوربا الا بعد معارك فكرية عنيفة متطاولة استمرت قرونا ، ودارت في الدراسات التاريخية ، على وجه الخصوص ، حول منهج النقد التاريخي للكتب المقدسة عند اليهود والمسيحيين ، اى العهد القديم والعهد الجديد . وقد طبق المستشرقون في القرن التاسع عشر خصيصا ، منهج النقد التاريخي هذا على الدراسات الاسلامية . ولما كان معظم اعتراضات المشتغلين بالدراسات الاسلامية من المسلمين والعرب تنصب اساسا على طريقة تناول المستشرقين للاسلام ، وخاصة في الدراسات القرآنية والحديثة والفقهية والسير فاجد من الضرورى ان اذكر القراء ببعض خطوط هذا المنهج والمراحل التي مر بها . وينقسم النقد التاريخي للكتب المقدسة عند اليهود والنصارى الى قسمين : نقد النص ، ويتناول النصوص ونسخها المتعددة ، وتحقيقها وتصحيحها ، وتوضيحها . والنقد العالي ويتناول مادة النصوص ذاتها .

كانت التقاليد الكنسية تحول دون تقدم النقد . ولكن النقاد كانوا يزدادون عددا ، داخل الكنيسة وخارجها ، وخاصة منذ عهد الاصلاح الديني في مطلع القرن السادس عشر . ومن هؤلاء النقاد الفيلسوف الانكليزى **توماس هوبز** في كتابه « **اللوياثان** » المنشور سنة ١٦٥١ يقول هوبز ، في الفصل الثالث والثلاثين ، : « ليس لدينا من التواريخ المؤكدة من خارج العهد القديم ما يعيننا على تعيين زمن صدور اسفار الكتاب المقدس . والاستدلال العقلي لا يحسم مثل هذه القضية ، لان الاستدلال العقلي لا يثبت الحقائق الواقعة ، وانما يقتصر عمله على اثبات صحة ، أو عدم

صحة ، النتائج المستخلصة من الحقائق الواقعة» . ومن الامور التي ناقشها هوبز خبر موت موسى ودفنه كما ورد في الآية السادسة من الاصحاح الرابع والثلاثين من سفر تثنية الاشتراع : « فمات هناك موسى عبد الرب في ارض موآب حسب قول الرب . ودفنه في الجواء في ارض موآب مقابل بيت فغور . ولم يعرف قبره الى هذا اليوم » . يعتقد اليهود والمسيحيون ان سفر تثنية الاشتراع هو احد الاسفار الخمسة الموحاة الى موسى والتي يتكون منها ما يعرف بالتوارة . ويتساءل هوبز قائلا : الى هذا اليوم اى الى يوم كتابة هذه الكلمات . وواضح كل الوضوح ان هذه الكلمات قد كتبت بعد وفاة موسى ودفنه . فلا يقبل عقلا ان يكون هو قائلها . فمن المستغرب والمستبعد ان يخبر موسى ، حتى ولو كان يتكلم نبوءة عن الغيب ، بأن قبره لم يعرف الى هذا اليوم بينما هو لا يزال على قيد الحياة . وبعدان يفحص هوبز عددا من الاشارات في اسفار موسى الخمسة قد كتبت بعد عصر موسى ، وان لم يستطع تحديد تواريخها على وجه الدقة . ويقول : ان فحص اسفار يشوع ، والقضاة ، وراعوث ، وصموئيل ، يثبت بانها قد كتبت في تاريخ متاخر عن الزمن الذى كان مقررا لها . وقد اثبت النقد المتاخر صحة كثير من النتائج النقدية التي توصل اليها هوبز .

ويؤيد الفيلسوف اليهودى **سبينوزا** في كتابه « الرسائل اللاهوتية » المطبوع سنة ١٦٧٨ كثيرا من النتائج التي توصل اليها هوبز ، واهمها : ان اسفار موسى الخمسة قد كتبها اكثر من مؤلف واحد . وبرهن **الأب سيمون** في كتابه « التاريخ النقدى للعهد القديم » المطبوع سنة ١٦٨٢ ، على ان اسفار موسى الخمسة قد كتبها اكثر من مؤلف واحد ، وتقدم خطوة جديدة فاستنتج من تحليل الاسفار المختلفة ، بل وحتى السفر الواحد نفسه ، بأن الاساليب مختلفة ، مع ان الموضوع ، او مادة الموضوع ، لا يستدعي تغيرا في الاسلوب لو كانت القطعة صادرة عن مؤلف واحد . واقترح الطبيب والكاتب الفرنسي جان استروك في كتاب نشره سنة ١٧٥٣ بأن موسى ، او كاتب الاسفار المنسوبة الى موسى ، قد اعتمد على مؤلفات سابقة في كتابة سفر التكوين . ومن هذه المؤلفات اثنان يستخدم كل منهما اسما خاصا للرب ، فيسميه الاول « الوهيم » ، ويسميه الثاني « يهوه » . وهذا الاستنتاج مهد الطريق للبحث عن المصادر الاصلية والاقدم التي استقى منها كتاب اسفار العهد القديم .

والمرحلة التالية من مراحل تطور التاريخ النقدى للعهد القديم هي مرحلة النظريات النقدية ، او الاستنتاجات النقدية ، ورائدها فاتكر في كتاب نشره سنة ١٨٣٥ . ويتناول هذا الكتاب أهم جانب من التراث اليهودى وهو دينهم . وقد وضع الاساس العلمي لتقييم الدين اليهودى تقييما تاريخيا . وجوهر هذه النظرية ، التي اصبحت معتمد الدراسات اللاحقة ، ان الديانة اليهودية ، ككل نظام فكرى وعقيدى وعملي حي ، خاضعة لعوامل النشوء والتفتح والتطور نتيجة لتغير شروط الحياة وتطورها وتقلبها .

ومن اعلام المشتغلين بنقد العهد القديم **يوليوس فيلهاوزن** الذى جمع في مؤلفاته العديدة عن تاريخ اليهود وديانتهم بين الاحاطة بالتفاصيل وبين القدرة على التركيب التاريخي ، بحيث

اصبح نادر المثال فى هـذا المجـال . وبعد انذاعت شـهرة فيلهاوزن فى مجال الدراسات العبرانية تحول الى دراسة التاريخ الاسلامي والعربي ، وطبق عليه منهجه العلمي الدقيق . ( انظر دائرة المعـارف البريطانية ، الطبعـة الحادية عشرة ، ١٩١٠ ، مادة الكتاب المقدس ) .

وقد استمر النقد التاريخي للكتب اليهودية والمسيحية طوال النصف الاول من هـذا القرن العشرين ، حتى اصبحت نتائجه من الافكار العامة عند جمهور المثقفين . يشهد على هذا الاهتمام الكبير الذى لقيه اكتشاف **وثائق البحر الميت** ومايمكن ان تلقيه من ضوء على انجيل المسيحيين . ولقد طبعت الكتب الخاصـة بهـذه الوثائق فى طبعات جيب للقراءة العامة ، وكانت من اوسع الكتب انتشـارا فى الولايات المتحدة واوروبـا الغربية . وقد تقبل اليهود ، من غير المتشددين ، نتائج الفحص للكتاب المقدس وللدين فى مجموعه ، واخذت مكتشفات نقاد الكتاب المقدس تدرس فى المدارس الزمنية . ويلخص كتاب **تاريخ البشرية** لليونسكو الوضع بالعبارة التالية : « وتغلغلت الروح العلمية تغلغلا متزايدا فى مجال الدين نفسه ، على ما كانت تفعل منذ القرن الثامن عشر ، فادت الى دراسات نقدية ، وبحوث تاريخية للنصوص الدينية عند المسيحيين واليهـود والهندوكيين والبوذيين . وبعد دراسات ضـخمة تاريخيـة أخذ « **العهد القديم** » تدريجيا سـجلا تاريخيا للشعب العبرى بعد وضعه فى السـياق الزمني التقريبي الذى كشفت عنه الحفريات فى العراق ومصر وآسيا الصغرى . كذلك فان الشـواهد الخاصة بحياة المسيح قد فحصت للتحقق من صحتها التاريخية . كما ان الدراسـات الادبية والانثروبولوجية قد درسـت الكتب الشـعرية وكتب النبوءات وتعقبت الاسطورة وما تحويه من رمـوز . وطبـق العلماء السنسكريتيون طـرقا متشابهة على الكتب المقدسة الهندوكية فاكتشاف وتفسـير المهابانا ، وترجمة ونقد **الهينايانا** قـد اعطت تفسيرا جديدا للبوذية » . (تاريخ البشرية ، المجلد السادس . القرن العشرون ، الجزء الثاني ، القسـم الاول ، ترجمة عثمـان نوية ، راشـد البراوى ، محمد علي ابـو درة ، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧ ) .

بين منهج البحث الغربي فى دراسة الاسلام ، ومنهج المسلمين ، نقاط خلاف جوهرية ، تتعلق ، خاصة ، بتاريـخ العقيدة والشريعة والسـيرة ، وسأشير الى بعضها بايجاز على سبيل التذكير بها ، استكمالا لبحث النقاط الاساسية فى منهج المستشرقين .

يعتقد المسلمون ان الاسلام رسالة الهيـة ازلية ، ابدية ، وان القرآن كلام الله الازلي اوحاه الى نبيه ورسوله محمد ( ص ) ، فبلغه بنصـه الكامل ، ومن ثم دون وجمع فى المصحف ، الذى يتلوه المسلمون الى يومنا هذا كما تلاه الرسـول ( عليه السلام ) بنصه ، ولفظه ، ونطقـه ، لم يدخله تبديل ولا تغيير « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » . وان كل مـا اجتـاز الفحص والتمحيص والنقد ، وفقـا لقواعد النقد التـي وضعها علماء المسلمين فى الجرح والتعديل ، من الاحاديث النبوية ، واخبـار السـيرة النبوية ، والصحابة والتابعين ، وكل ما اجمع المسلمون على صحته منها ، صحيح يجب التسـليم بصحته ، والاعتماد عليـه اسـاسا للدين والفقه والتشريع والتاريخ . ومناهج المسلمين فى التفسير والفقه والحديث والتاريخ والسيرة معروفة ، مبسوطة فى العديد من المؤلفات القديمة والحديثة .

**اما المستشرقون فيعتبرون الاسلام ظاهرةبشرية ، تخضع لما تخضع له الظواهر الانسانية من نواميس وقواعد ، على اختلاف بينهم فى تقديرعظمة هذه الظاهرة ، ومدى اصالتها ، واثرها فى تاريخ الانسانية** ، وعلى اختلاف درجاتهم من الاحاطة بمادة الموضوع، وفهمهم لها ، واستيعابهم لمانيها وابعادها ، ودقتهم فى تناولها ، وامانتهم فى استنتاج النتائج منها ، والقيام بالتركيبات والتعميمات على اساس من الحقائق والوقائع الجزئية التي صحت عندهم . وهم بحكم هذه النظرة ، وانطلاقا منها وتاسيسا عليها ، قد بحثوا عن مصادر الرسالة الاسلامية ، وتتبعوا نمو العقيدة وتدرجها ، وحاولوا ان يعللوا تنوع المذاهب ونشوء الفرق بتغير الظروف والبيئات الجنسية والاجتماعية والسياسية التي انتشر فيها الاسلام .

ترجع الدراسات الاساسية فى القرآن عند المستشرقين ، الى منتصف القرن التاسع عشر ، واشهر من قام بها يومئذ **شبرنغر وغريم وثيودور نولدكه** . وقد صدر كتاب نولدكه « تاريخ القرآن » بالالمانية سنة ١٨٦٠ . وقد ظل المؤلف ، وتلامذته واشهرهم **شوالي** ، يتابعون دراسة الموضوع ، وينقحون الكتاب ، مفيدين من تقدم منهج البحث النقدى التاريخي ، ومن التقدم فى نشر المصادر العربية والاسلامية . وقد صدر الكتاب ، بشكله الاخير ، فى ثلاثة اجزاء بين سنتي ١٩١٨ و ١٩٣٩ . وقد لخص نولدكه مادة كتابه فى فصل من كتاب نشر باللغة الانكليزية سنة ١٨٩٣ بعنوان « صور من التاريخ الشرقي» (١٤)، وفى مقال طويل فى دائرة المعارف البريطانية ( الطبعة الحادية عشرة ، ١٩١٠ ، مادة قرآن ) . وكتاب نولدكه وتلامذته هو الاساس لكل الدراسات اللاحقة فى الموضوع ، ويتضمن الخطوط العامة الجوهرية لمنهج المستشرقين فى الدراسات القرآنية . والشخص المهم الثاني فى هذه الدراسات المستشرق الفرنسي **بلاشير** الذي نشر مقدمة كبيرة لترجمته الفرنسية للقرآن . وقد ركز بلاشير دراسته فى كتاب صغير فى سلسلة « ماذا اعرف » الفرنسية (١٥) ، ثم فى مقال « قرآن » فى دائرة المعارف الفرنسية ، انسكلوبيديا اونيفرسالي المجلد الثالث عشر . ونشير الى كتاب واحد فى الموضوع افاد من دراسة نولد وبلاشير هو « مقدمة لدراسة القرآن » للمؤلف ريتشارد بيل . (١٦)

كل ما ينشر من كتب ومقالات عن القرآن يعتمد على الخطوط الجوهرية العامة لمنهج نولدكة وتلامذته ، الذي اصبح يعرف بمدرسة نولدكه للدراسات القرآنية ، ومن ذلك مقالة « قرآن » فى دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة الاولى ، وفى دائرة المعارف البريطانية الطبعة الخامسة عشرة ١٩٧٤ ، ودائرة معارف « بوردا » الفرنسية . واهم نقطة فى دراسة نولدكه هي محاولته تحديد زمن كل سورة وكل آية فى القرآن ، وهو ومن تبعه ، يقرون بجهود علماء المسلمين فى تحديد زمن نزول الآيات ، ولكنهم يقولون ان هذه الجهود قاصرة عن حل المشكلة حلا علميا ، فعلماء

(14) Theodor Noldeke, Sketches From Eastern History, London, 1892.

(15) Regis Blachere, Le Coran, Que sais-je? Paris, 1960.

(16) Richard Bell, Introduction to the Qu'ran, Edimburgh, 1953.

المسلمين استندوا الى احاديث في تحديد زمن نزول الآيات ، والحال اننا اذا فحصنا هذه الاحاديث وجدناها لا تخرج عن نطاق الآيات ، فهي اذن لا يمكن الاعتماد عليها كشاهد خارجي . ولم يبق امام الباحث الا ان يعتمد على القرآن نفسه لمعرفة الفترة التقريبية لكل آية ، او لكل مجموعة آيات ، وذلك بدراسة اسلوب الآيات ، وتتبع الموضوعات التي تتناولها الآيات . وعلى هذين الاساسين قسم القرآن الى اربع مجموعات، ثلاث منها في الفترة المكية ، والرابعة في الفترة المدنية ، والفترة المدنية ، التي هي اسهل تناولا ، قسمت الى مراحل تقريبية كذلك .

والهدف من هذه الدراسة المتطاولة هو تتبع العقيدة الاسلامية ، ونموها ، وتطورها ، والعوامل الفاعلة في كل ذلك . وهذه النقطة بالذات ، وهي هدف كل الدراسة الاستشراقية في القرآن ، هي ما يرفضه المسلمون ، ولا يقرون بمشروعية بحثه والجدل فيه .

وقد اولى المستشرقون اهمية كبيرة لدراسة الحديث باعتباره المصدر الثاني ، بعد القرآن ، للعقيدة والشريعة في الاسلام . وكان على رأس المشتغلين بهذه الدراسة اغناس كولد شيهر ، وشنوك هيروخرونيه . وقد نقل كتاب جولد شيهر في الحديث الى الانكليزية والفرنسية. وما زال منهجه بجوهره وخطوطه العامة ، هو المنهج المعتمد في دراسة الحديث عند الغربيين . الحديث ، بحسب هذا المنهج ، نتاج ظروف اجتماعية معينة ، تطور وفقا لتغير الظروف والاحوال والصراعات السياسية والعقيدية التي مر بها المسلمون . لقد اصبحت السنة النبوية المثل الاعلى الذي يحتذيه المسلمون في جميع احوالهم . وكان الصحابة ، ومن بعدهم التابعون وتابعوهم ، احسن مرجع لمعرفة السنة . على ان الآراء والمعاملات الاصلية التي كانت سائدة في عهد الرسول والصحابة لم تثبت على حالها دون تغيير ، بسبب ما استجد بعد الفتوحات من ظروف اقتضت نظاما مرتبا من الاعمال والعقائد يتواءم معها ، وبسبب ما استعير من الشعوب المغلوبة من آراء ونظم جديدة . وقد نسبت هذه الاقوال والافعال الى الرسول والرعيل الاول من المسلمين لاضفاء السلطة الشرعية عليها . وعلى هذا لا يمكن ان تعد الكثرة الغالبة من الاحاديث وصفا صحيحا مطابقا لسنة النبي . وانما يمثل كل حديث الظرف الذي صدر فيه ، وآراء الشخص او الاشخاص الذين صدر عنهم . ومن هنا كانت للحديث ، ما صح وما لم يصح منه ، اهمية تاريخية في دراسة تطور العقيدة والشريعة، ومن ثم في دراسة تطور المجتمع الاسلامي . وفي القرن الثالث كانت الاحوال ملائمة لجمع الاحاديث، اذ كان لا بد من توافر اجماع معين في جميع المسائل المتعلقة بالعقائد والافعال . وكونت الكثرة الغالبة من علماء المسلمين رأيا معينا في قيمة اغلب الاحاديث ، فاصبح من الممكن البدء عند ذاك في جميع ما اتفق على صحته . فقيمة الصحاح الستة تنهض في الاكثر على انها جمعت كل ما اتفق المؤمنون في عهدهم على انه صحيح ( انظر مادة حديث في دائرة المعارف الاسلامية ) . يتفق المستشرقون مع منهج كولد سيهر في دراسة الحديث ، ولكنهم ، وخاصة منذ دراسة شاخت للتشريع الاسلامي ، اصبحوا يميزون بين نوعين من الاحاديث ، احاديث التشريع ، واحاديث التاريخ ، فيرون ان منهج جولد تسيهر يصلح لمعالجة الطائفة الاولى من الحديث ، وان معالجته للطائفة الثانية يجب ان تؤخذ بشيء من النقد

والتعديل . وعلى اساس من منهجــه النقــديالتطوري درس جولد تسيهر **العقيدة والشريعة** ومذاهب تفسير القرآن فى كتابين ترجما الـىاللغة العربية بعنوان : « العقيــدة والشريعة فى الاسلام » ( ترجمـة محمــد يوســف موســىوعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر ، دار الكاتب المصري ١٩٤٦ ) و « مذاهب المسلمينفى تفسير القرآن » ( ترجمة . عبــد الحميــد النجار ، القاهرة ١٩٥٥ ) وعلى هــذا الاساسايضا درس المستشرقون المؤلفات المعتمدة عنــد المسلمين فى السيرة النبوية .

اهم كتب السيرة واقدمها عهدا ، كمــاوصلتنا بشكلها الكامل ، هي سيرة ابن اسحاق ، كما لخصها وهذبها وحررها ابن هشام ، ومغازيالواقدي،وطبقات ابن سعد والطبري،وشذرات من مؤلفات المؤرخين الاوائل محفوظة فى كتبالتاريخ والطبقات.ويتساءلكاتب مقال«السير»فى الطبعة الاولى من **دائرة المعــارف الاسلاميــــة**« اتشمل روايات السيرة التي وصلتنا على نواة من **الحقائق** التاريخية ؟ » ويجيب قائلا : « اننا لنواجه فى هذا المقام مسألة من مسائل النقــد التاريخي اثارها ائمة الباحثينالاوروبيين للاسلامفى النصف الثاني من القرن الماضي ، ولا نزال ابعد ما نكون عن الحل البات الحاسم . . . ومهمايكن من شيء فان مقال جولد تسيهر الرائع عن طبيعة رواية الحديث يعد بداية مرحلة حاسمةفى دراسة السيرة دراسة نقدية . فقد تبين ان السيرة فى صورتها الادبية التي وصلت بها الينا ،انما هي مجموعة من الاحاديث المروية لا تختلف فى طريقة تكوينها اختلافا جوهريا عن الاحاديثالمسلم بصحتها . ذلك ان الاسناد فى الحالــين لا يحمل ما يثبت حجيته فيمراحل سنده الاولي. وكذلك نجد النص فى الحالين يشــمل تقريرا لقاعدة أو بتا فى مسالة خلافية أكثر من اشتماله على حقيقة تاريخية . »

ولم يثبت منهج جولد تسيهر واتباعه علىحاله ، فقد محص ، وهذب ، واجريت عليــه تعديلات كثيرة ، واهمها ما اوضحه **مونتجومري**واط فى مقدمة كتابه عن السيرة . « محمــد فى مكة » . (١٧) يستعرض واط مصــادر السيرةوموقف المستشرقين منها ، ويوضح هو منهجه فى دراسة مصادرها . وينتقد **هنري لامنس**علىشكه بصحة الاحاديثوالاخبار المروية ،وخاصة عن الفترة المكية ، ويصف دراسته بالتطــرفوالشطط . وهذا هو ايضا رأى نولدكه فى منهج لامنس . ويميز مونتغومرى واط ، كما فعــلشاخت من قبــله ، بين الاحــاديث الفقهيــة والاحاديث التاريخية، ويذكرمنهج جولدتسيهردراسة الحديث ويقول عنه انه ممكن التطبيق، بصورة اساسية ، على الأحاديث الفقهية . فقديحتمل أن بعض الاحاديث الفقهية قد وضــعت وضعا لا يستند على أساس تاريخي ، وامــاالاحاديث التاريخية ، وبقدر ما يمكن التمييز بين هذه الاحاديثوالاحاديثالفقهية ،وباستبعادبعض الحالات الاستثنائية، فان الوضع فيروايات المؤرخين المتقدمين لا يتناول جوهر الخبر نفســهوانما صياغته بشكل متحيز ، أو مغرض ،يخدم مصلحة الفريق الذى ينتمي اليهالمؤرخ أو الحزبأو الطائفة التي يؤيدها ويشايعها . فاذا وعي المؤرخ الحديث هذه القضية ، والتزم الحيــطةوالحذر فى تمحيص الاخبار ، فسيجد امامهمادة

---

(17) W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, Oxford, 1953.

صحيحة بشكل عام ، يمكن قبولها والاعتمـــادعليها . والصياغة المفرضة لمادة الخبر التاريخى تظهر فى عزو دوافع للافعال الخارجية . فالتمييزاذن ، بين الافعال الخارجية والدوافع المزعـومة يجب أن يبقى نصب عين الباحث دائما . فقـــديعزو الفاعل لنفسه انبل الدوافع واشرف المقاصد وقد يفعل ذلك اصحابه واصدقاؤه ، واما اعداؤه فقد يؤكدون بان دوافعه كانت غير شريفة . ولكن لا يوجد خلاف فى صحة وقوع الفعل نفســه ،الذى يتفق على وقوعه الاصدقاء والاعداء ، الا فى مجالات ضيقة كتحديدالتاريخ النسبى لواقعتين لم ينكر أحد ان عائشة غادرت المدينة قبل مقتل الخليفة عثمان بن عفان . ولكن دوافعها فى هذه القضية كانت موضع خلاف حاد . فهل كانت دوافعها شريفة ، او غير شريفة ، او محايدة ؟ فعلى المؤرخ الحديث ، اذن ، ان يطرح الى حـد كبير الدوافع التي تفترضها المصادر ، ويفترض هو دوافع يبنيها على ضوء ما يعرف من النمـط الكلي للافعال الخارجية للشخص المقصود .

ويخلص **واط** الى القول بأن روايات المصادر العربية عن السيرة فى الفترة المكية يجب قبولها بصورة عامة ، ولكن يجب ان تعامل بحيــطة وحذر ، كما ويجب ان تصحح ، بقدر ما يكـون ذلك ممكنا ، عند حصول شك فى وجود دافــع مفرض لصياغة الخبر بشكل معين . ويجب الا ترفض الرواية رفضا قاطعا الا اذا تأكد وجــود تناقض ذاتي فيها .

وتجدر الاشارة الى نقطتين فى منهج واط . يقول واط انه مؤمن موحد، ولكنه يكتب المؤرخين بروح المؤرخ المحايد ، ولهذا يتحاشى زج كتــابه فى الخلافات العقيدية بين المسلمين والمسيحيين. ولأجل تجنب الحكم القاطع فيما اذا كان القرآن كلام الله ام لم يكن ، يمتنع عن استعمال تعابير مثل « قال الله » و « قال محمد » ، ويستعمل تعبير : « يقول القرآن » . ويعترف الكاتب بأن هذا الموقف الاكاديمى غير كامل ، وهو لا يرضى المسيحيين ولا المسلمين ، ولكنه يهدف الى ان يقدم للمسيحيين المادة التاريخية التى يجب عليهم ان يأخذوها بنظر الاعتبار عند تكوين احـكامهم اللاهوتية عن نبي الاسلام . ويوجه كلامه للقراء المسلمين قائلا : لا ضرورة لان تقوم هوة لايمكن عبورها بين الدين الاسلامى وطرق البحث العلمي الغربية . واذا كانت بعض نتائج ابحاث العـلماء الغربيين غير مقبولة لدى المسلمين فيحتمل ان يكون سبب ذلك ان العلماء الغربيين لم يكـونوا دائما امناء لمبادىء مناهجهم العلمية نفســها ،وان نتائجهم حتى من وجهة النظـر التاريخية البحتة ، تستدعي التنقيح . ومن الناحية الاخرى فمن المحتمل ايضا ان يكون القول صحيحا بوجود مجال لاعادة صياغة بعض المبادىء الاسـلامية صياغة لا تؤثر على جوهر المبادىء نفسها .

والنقطة الثانية الاخرى التي تجدر الاشارة اليها فى منهـج **واط** هي تأكيــده على ضرورة الاهتمام بالعوامل المـادية التي تشــكل ارضية الوقائع التاريخية . وهو فى هذا يساير ما حدث من تغير فى مواقف المؤرخين فى القرن العشرين . ويقول واط : ان المؤرخ ، فى منتصف القـرن العشرين، يود أن يسأل اسئلة عديدة عن الارضية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون اهمال الخصائص الدينية والايديولوجية أو التقليل من شأنها .

اصبح كتاب واط ، بمنهجه العلمي الدقيق وأسلوبه المتوازن ولهجته الهادئة ، الكتاب المعتمد فى السيرة عند الغربيين . واصبح واط هو المعتمد فى الكتابة عن هذا الموضوع التاريخى الخطـير .

فقد كتب مقالة « محمد » فى الطبعة الخامسةعشرة مندائرة المعارف البريطانية، وكتبالفصل من « محمد » فى تاريخ الاسلام لكمبردج .وترجم كتابه فى السيرة الى اللغة الفرنسية وقدمللترجمة المستشرق الفرنسى مكسيم رودنسون .

وقد الف **مكسيم رودنسون** كتابا من « **محمد** »(١٨)اعتمد فيه علىكتاب واط فيما يتعلق بالوقائع والحوادث . وزاد عليه فى تحليلالعوامل الاقتصادية والاجتماعية ، وحاول أن يستخدم منهج التحليل النفسى الفرويدى بحذر . وقدلخص نتائج دراسته فى المقال الذى كتبه عن « محمد» فىدائرة المعارف الفرنسية (انسكلوبيدياأونيفرسالي ) .

وفى نفس الفترة التي نشر فيها واط كتابهعن السيرة اصدر **الفريد كيوم** الترجمةالانكليزية الكاملة لسيرة ابن اسحاق (١٩) ، برواية ابنهشام ، واضاف اليها كل ما ورد فى كتبالتاريخ من سيرة ابن اسحاق مما لم يذكره ابن هشام ،وقدم للكتاب بمقدمة ضافية . وقد اتاحت هذه الترجمة الامينة ، الدقيقة ، لسيرة ابن اسحاقللقراء الغربيين ان يستقوا معلوماتهم عن حياة الرسول ( عليه السلام ) من ينابيعها الاسلاميةالعربية ،وهذه خدمة عظيمة للدراساتالاسلامية فى الغرب .

فى مقال مفصل طويل فى الطبعة الحاديةعشرة من دائرة المعارف البريطانية لسنة ١٩١٠ ( مجلد ١٧ مادة محمد ص ٣٩٩ ــ ٤١٠ ) يستعرض مرغوليوث ما الف من الكتب عنالسيرة فى اللغات الغربية ، بدءا من كتاب كانييه «محمد»الصادر سنة ١٧٢٣ الىكتاب فرانتز بوهلالصادر باللغة الدانمركية سنة ١٩٠٣ بعنوان « حياةمحمد » والمترجم الى الالمانية . ويبين ما فىالكثير منها من تحيز المسيحية ، وسوء فهم للاسلام ،وشطط فى الاستنتاجات والاحكام وكتاب مرغوليوث نفسه الصادر فى نيويورك سنة ١٩٠٥بعنوان « محمد وظهور الاسلام » ، ومقالهالمفصل الذى اشرنا اليه فيما تقدم ، لا يخلو من هذهالعيوب . وقد عفى الزمن على هذه الكتبجميعا، فلا يذكر منها مونتغومرى واط فى قائمة مصادرمقالته عن الرسول فى دائرة المعارف البريطانية الطبعة الخامسة عشرة الا كتابا واحداهو « حياة محمد » ل بوهل ويقول عنه : « وما زال هذا الكتاب يعتبر موثوقا » ويذكر كتابتور اندريه ، الصادر سنة ١٩٣٢ ، والمترجم الى الانكليزية سنة ١٩٣٦ بعنوان : « محمد :الرجل ورسالته » ويقول عنه : « يهتمبالنواحى الدينية بصورة خاصة » .

خلال قرن كامل أو يزيد ، من منتصفالقرن التاسع عشر الى منتصف القرن العشرين، تبدل المناخ الفكرى والاجتماعي والاقتصاديوالاجتماعي فى الغرب وتغير ، وكذلك تغيرت علاقات الغرب ببقية اقطار العالم ، كانت اوربافى القرن التاسع عشرة ، تعيش فورة الثورة الصناعية ، وحمى الزحف الاستعمارى علىالاقطار الاسلامية فى اسيا وافريقيا ، وكانشعور الاوروبيين بتفوق جنسهم وحضارتهم على سائرالاجناس والحضارات فى عنفوانه . ومعالزحف

---

(18) A. Guillaume, The Life of Muhammad, Oxford, 1955.

(19) Maxime Rodinson, Mahomet, Paris, 1961.

الاستعماري كان يتقدم الزحف التبشيري يسند احدهما الاخر . وفى تلك الفترة ذاتها كان العلم الطبيعي يتقدم باطـراد ، وكانت الداروينيـةالتطورية ، والفلسفة الوضعية، والنقد التاريخي للكتب الدينية والافكار السياسية والايديولوجيةالمختلفة ، هي المسيطرة على معظم جوانبالحياة الثقافية واتجاهاتها . فمن الطبيعي ان يتـاثرمؤلفو السيرة والباحثون فى الدراسات القـرآنية والحديثية والفقهية ، بهذا المناخ الفكرى .ومن هنا ما نجده فى مؤلفات القدماء منهم من حدة فى النقد ، وشطط فى الاحكام ، ومحاولة مقصودةلهذه المرتكزات الاسلامية . ويجب ان نضيـف الى ما تقدم ان المصادر الاولية فى الدراسـاتالاسلامية لم تكن قد نشرت كاملة ، وان المنهج العلمي لم يكن قد استكمل وسائله وحدد غاياتهبدقة ، لقد تغيرت معظم هذه الامور ، فتغيـر معها الانتاج الغربي فى الاسلاميات ان لم يكـن فىالاسس والجوهر فعلى الاقل فى اللهجة واسلوب التعبير . وعامل آخر لابد من الاشارة اليـه هوتزايد اتصال الغربيين بالمسلمين ، عن طـريق الدراسة والمؤتمرات والزيارات واللقاءاتالعلميةالمختلفة . ولم تعد الامور الدينية هى التىتشغل تفكير المستشرقين بالدرجة الاولى ، وانما الاموراالحضارية والثقافية عامة .

وربما لم تبق ناحية من نواحى الحضارةالعربية الاسلامية الا وبحثه المستشرقونومازالوا يبحثونه . وما تزال دراساتهم تتعمق ومنـاهجبحثهم تزداد دقة واحكاما ، مفيدة من التقدم فى مناهجالعلوم الاقتصادية والاجتماعيةوالنفسيةوغيرها من العلوم الانسـانية ، ومن النشرالمتزايد للنصوص والوثائق ولنتائج المكتشفات الاثارية ،ومن التقدم فى دراسة الحضارات البشرية .وقد كان هم كثير من المستشرقين الاولين منصرفا الىالبحث عن مصادر الحضارة العربية الاسلامية خارجها ، والى التمسك باضعف شاهد للتدليلعلى عدم اصالتها ، وعلى انهـا مقتبسـة من الحضارات الاخرى ومن الامم المغلوبة للاسلام .وقد تغيرت الان هذه النزعة أو كادت ،وخاصة فى مؤلفات العلماء المدققين ، وحل محلها النـزوعالى البحث عنمصادر الحضارة العربيةالاسلامية فى ذاتها والى الكشف عما انجزته هذه الحضـارةفاضـافته الى الحضارة الانسـانية من اصيـل ومبتكر فى النظـم الاجتـماعية والاقتصـاديةوالتشريعية ، وفى الزراعة والصناعة والتجـارة والنقل ، وفى العلوم والآداب والفلسفة وعـلمالكلام والتصوف والحياة الثقافية عامة .

والكتب فى الحضارة العربية الاسلاميةعامة، وفى نواح منفردة منها ، كثيرة ، لا فائدة مـن مجرد الاشارة الى عناوينها .ولعل من جيد مايمثـل منهـج المستشرقين فى دراسة الحضارة والثقافة العربية الاسلامية هـو كتاب « تراثالاسلام » وعلى ايجازه وعلى ما بين فصـوله المختلفة من تفاوت فى الدقة والعمق والتحليل .يلم الكتاب ، فى طبعته الثانية الصادرة بالانكليزية سنة ١٩٧٣ ، بمعظم جوانب الثقافة العـربيةالاسلامية المعروفة ، ويدرس نشأتها الذاتيـة فى المحيط العربي الاسلامى ، ويشير الى تاثرهااللاحق بالثقافات المحليـة السـابقة والثقافات الاجنبية ، والى نموها وتطورها وعوامل ازدهارهاوركودها ، ويبين اثرها على الحضارة الاوروبية والحضارات الاخرى فى افريقيا واسيا .ويلخصهذا الاتجاه الجديد فى التاكيد على اصالةالحضارة

العربية الاسلامية الأب قنواتي بهـذه العبـارةالرمزية التي حاكى بها عبارة انجيـل يوحنـا المشهورة « في البدء كان القرآن » حيث ابان هونفسه بأن بذور التصوف وعلم الكلام والفلسفة والحكمة وكثير من العلوم الاخرى انما وجدت فيالقرآن أولا ، فرعاها نوابغ العرب والمسلمين ، ونموها بما اضافوه اليها من تراثهم وابتكاراتهمالخاصة ، او مما اقتبسوه من الثقافات الاخرى.

ومن الكتب التي نشرت قبيل ظهور «تراثالاسلام » كتاب « تاريخ الاسلام لكمبردج »الذى صدر في مجلدين كبيرين سنة ١٩٦٨ واعيد طبعهبعد ذلك مرات . وقد اشرف على تحريره ثلاثة من المستشرقين الانكليز المعروفين هم الاساتذةبرنارد لويس و ب . م هـولت والسـيدة ان لامبتون ، وساهم في كتابة فصوله عدد كبير منالاساتذة المختصين في بريطانيا واوروبا وامريكا وعدد من العلماء العرب والمسـلمين . وقـدمالاستاذ هولت للكتاب بمقدمة تمثل اراءالمحررين وشرح فيها ابعاد الموضوع ومشكلاته ومصـادرهوتطور مواقف الغربيين منالاسلام، وبينالخطوط العامة لما ينبغى أن يكون عليه المنهج العلمي فيدراسة التاريخ الاسلامي والموضوعات التي ينبغي له أن يعالجها . وساحاول ان اقف وقفة قصيرةعند النقطتين الاخيرتين من مقدمة هولت .

يقول هولت : ان هدف الكتاب هو عرضتاريخ الاسلام كحضارة كاملة ، تامة في نفسـها ، عرضا علميا موضوعيا ، يمكن القارىء من الالمامبجميع الخيوط الرئيسة الداخلة في نسيج هـذا التاريخ : الخيـوط السياسـية واللاهـوتيةوالفلسفية والاقتصادية والعلمية والعسـكرية والفنية . ويقول هـولت : ان الكتـاب يدرسالاسلام من حيث هو دين ، وعامل تركيب عظيم ذي طاقة رائعة على جمع مواد الحضارات المتفرقةوالتاليف بينها ، وتحريكها ، واعادة صياغتها بشكل مركب جديد ، متميز السمات ، فيعرضالظروف التي سبقت ظهوره ، ويتتبع نشـوءه وتطوره ، وكيف واجه التحديات فتغلب عليهـا . والاسلام ، كما يريد الكتاب دراسته ، هو مركب حضاري معقد ، يركز على عقيدة دينية متميزةوموضوع بالضرورة فياطار حياة سياسةمتواصلة ويذكر هولت نقطتينهامتين تميزانمنهج المؤرخينالقدامى ، أولاهما تاكيد المؤرخين المحدثين على الجوانب الاجتماعية والاقتصادية في الاسلام ،وان كانت مواد البحث في النواحي الاقتصادية قليلة ، فلم يعد بالامكان عزل التاريخ السـياسيللاسلام عن تاريخه الاجتماعي والاقتصادى . وثانية هاتين النقطتين الهـامتين هو توسـيعالمؤرخين المحدثين لمجال بحثهم ، بحيث لم يعد مقتصرا على البلاد العربية والاقطار المجاورة لها ،أو المركز القديم للاسلام كما يسميه هولت . فبعد أن كان اهتمام المؤرخين منصبا ، بالدرجةالاولى ، على دراسة العصور الاسلامية الاولى والامبراطوريات الاسرية العظيمة ، ومنـاطقالمواجهة مع المسيحية ، أخذ مجال البحثيمتد الى دراسة فترات اخرى ، ومناطق أخرى كانتقبل عشر سنوات أو عشرين سنة ، لا تثير الا اقل الاهتمام عندهم . هذه بعض النقاط التيوردت في مقدمة الاستاذ هولت عن خطة الكتـاب ومنهجه ، ولعل من المفيد لتوضيح هذه النقاطان اورد النص الكامل لمحتويات الكتاب .

القسم الاول : ظهور العرب وسيادتهم

١ ــ جزيرة العرب قبل الاسلام

٢ ــ محمــد

٣ ــ الراشدون والأمويون

٤ ــ الخلافة العباسية

القسم الثانى : قدوم شعوب البرارى من آسياالوسطى

١ ــ انحلال الخلافة

٢ ــ مصر والشام

٣ ــ الأناضول فى عهد السلاجقة

٤ ــ بزوغ العثمانيين

القسم الثالث : الاقطار الاسلامية المركزية فى العهد العثمانى

١ ــ ظهور الامبراطورية العثمانية

٢ ــ ذروة الامبراطورية العثمانيةوانحلالها

٣ ــ العهد العثمانى المتاخر فى الروميلىوالاناضول

٤ ــ العهد العثمانى المتاخر فىمصروالهلالالخصيب

٥ ــ ايران فى عهد الصفويين

٦ ــ ايران : انحلال مجتمع

٧ ــ آسيا الوسطى من القرن السادسعشر الى الغزو الروسى

٨ ــ روسيا القيصرية ومسلمو آسياالوسطى .

القسم الرابع : الاقطار الاسلامية المركزية فىالأزمنة الحديثة

١ ــ تركيا الحديثة

٢ ــ الاقطار العربية

٣ ــ ايران الحديثة

٤ ــ الاسلام فى الاتحاد السوفيتى

٥ ــ الشيوعية فى الاقطار الاسلامية فىآسيا الوسطى

٦ ــ تاثير الغرب السياسى

٧ ــ التحولات الاقتصادية والاجتماعية

القسم الخامس : شبه القارة الهندية

١ ــ الهند المسلمة قبل المغول

٢ ــ الهند فى عهد المغول

٣ ـ انحلال المجتمع التقليدي
٤ ـ الهند وباكستان

القسم السادس : آسيا الجنوبية الشرقية
١ ـ الاسلام في جنوب شرقي آسيا حتى القرن الثامن عشر
٢ ـ الاسلام في جنوب شرقي آسيا في القرن التاسع عشر
٣ ـ الاسلام في جنوب شرقي آسيا في القرن العشرين .

القسم السابع : افريقية والمغرب الاسلامي
١ ـ شمال افريقية حتى القرن السادس عشر
٢ ـ شمال افريقية في القرنين السادس عشر والسابع عشر
٣ ـ شمال افريقية في عهد ما قبل الاستعمار
٤ ـ شمال افريقية في العهد الاستعماري
٥ ـ السودان النيلي
٦ ـ السودان الغربي والاوسط
٧ ـ شبه جزيرة ايبيريا وصقلية

القسم الثامن : المجتمع الاسلامي والحضارة الاسلامية
١ ـ الاطار الجغرافي
٢ ـ ينابيع الحضارة الاسلامية
٣ ـ الاقتصاد ، المجتمع ، المؤسسات
٤ ـ القانون والعدالة
٥ ـ الدين والثقافة
٦ ـ التصوف
٧ ـ الاحياء والاصلاح في الاسلام
٨ ـ الأدب
أ ـ الأدب العربي
ب ـ الأدب الفارسي
ج ـ الأدب التركي
د ـ الادب الأوردي
٩ ـ الفن والهندسة المعمارية
١٠ ـ العلوم
١١ ـ الفلسفة

١٢ ـ الحرب

٣ ـ انتقال المعرفة والمؤثرات الأدبية الى أوروبا الغربية .

لعل أول ما يلاحظه القارىء الغربي لمخطط الكتاب هذا صغر المساحة التي يخصصها للاقطار العربية قديما ، وقلة المادة وضحالتها عن هذه الأقطار فى العصر الحديث . وفى الحق ان النهضة العربية الحديثة ، بكل ابعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحضارية عامة ، وصمود الاقطار العربية بوجه التحديات الاستعمارية والصهيونية والامبريالية الجديدة ، تستاهل عناية اكبر ودراسة اطول ، ودقة اتم فى اختيار المادة والتحليل . وهذا الكتاب الذى يقع فى الفي صفحة من القطع الكبير ، والذى يحتوى على الكثير من التحليلات العميقة والاستنتاجات الصائبة ، والذى يرفع العتمة عن كثير من النواحي المجهولة فى تاريخ الاقطار الاسلامية وحضارتها ، يحتوى كذلك على الكثير مما يستوجب التصحيح والنقد ، سواء كان ذلك فى المادة المقدمة او فى عرضها وتحليلها والاستنتاج منها .

وليس هنا مجال تحليل الكتاب ونقده ، فكل فصل من فصوله يقتضى دراسة مفصلة ونقدا مطولا ربما دعت الحاجة الى ان يشارك فيه عدد من العلماء المتخصصين ، واكتفى بهذا الوصف الخارجي للكتاب والاشارة الى بعض نقاط منهج محورية كتابه ، فقد طالت المقالة ، ومل القارىء وتعب .

**خـاتمة :**

وبعد فقد يسال سائل : هل يستحق المستشرقون ان ينفق كل هذا الوقت والجهد للتحدث عنهم ، والبحث فى مناهجهم ، ودراسة مؤلفاتهم وآثارهم ؟ واجيب ، بلا تردد ، ب نعم ! على أن نعرف كيف ندرسهم ، وكيف ننظر فى كتبهم ، وماذا نأخذ منهم وماذا ندع .

لقد قام المستشرقون بجمع المخطوطات العربية ، وفهرستها ، وحققوا منها ما امكنهم وما راوه ضروريا لدراستهم وابحاثهم ، ونشروها نشرا علميا . وقد طبعوا فى بلادهم العدد الجم من المؤلفات العربية المصادر فى التاريخ والأدب والتفسير والحديث والفقه . وترجموا الى اللغات الغربية عددا كبيرا من المؤلفات العربية ، ووضعوا المعاجم وكتب القواعد المخطط لها بطريقة علمية . وصنعوا مثل ذلك بالكتب المؤلفة باللغات الاسلامية غير العربية . وبذلك عرفوا الغربيين بتراثنا ، ووضعوا النصوص الاصلية المحققة ، مع ترجمتها احيانا ، بين ايدى الدارسين الغربيين .

ودرس وتعلم على ايدى المستشرقين آلاف العلماء الاختصاصيين من العرب والمسلمين ، فحملوا علومهم ومناهجهم الى أوطانهم ، واثروا فى ثقافتها ومناهجها وأساليب تفكيرها .

ويكفى ان اذكر اسما واحدا كبيرا هو ابو اليقظة العربية الحديثة ، الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى ، الذى درس وتعلم ، اثناء اقامته فى فرنسا ١٨٢٦ ـ ١٨٣١ ، على يد كبير المستشرقين فى جيله انطوان سلفستر دوساسى .

وكتب المستشرقون آلاف الكتب ، وعشرات الآلاف من الابحاث والمقالات ، عن الاسلام ، ما زال الكثيرون من اساتذتنا ومؤلفينا يعتمدون عليها ويذكرون ذلك صراحة حينا ، ويكتمون ذلك في معظم الأحيان . ومازلنا عالة عليهم في معظم ما تكتب عن تاريخ الأمم الاسلامية وحضاراتها .

نعم أن فكر المستشرقين يستحق منا الاهتمام والعناية، فبالامكان ان نتعلم منهم الشيء الكثير ، وان نفيد من مناهجهم وأساليبهم في تحسين وتطوير مناهجنا وأساليبنا . لم يجمد المستشرقون على منهج معين ، ولم يقفوا عند فكرة معينة، بل واصلوا تطوير مناهجهم وتهذيبها وتقويمها ، بالممارسة والنقد والافادة من تقدم البحث العلمي عامة ومناهج العلوم الانسانية خاصة . ولم يقف جيل منهم عند جميع النتائج والتعميمات التي توصل اليها الجيل السابق ، ومن هنا نجد في كتاباتهم شيئا من الجدة والحياة في المنهج والأسلوب والاستنتاجات . **ولا اخفي ما في نفسي من اسى على بطء تقدمنا الثقافي ، وضعف مناهج بحثنا في تاريخنا وحضارتنا وجمودنا على مقولات تجاوزها البحث العلمي ، الى غرور لا سند له الا الجهل، والى سطحية نفعية تستغفل القراء والطلبة والدارسين . ولقد بلغ من جمودنا اننا اصبحنا نخشى ان نتناول بالبحث العلمي والنقد الموضوعي الرصين ما كان من موضوعات الجدل اليومي في مساجد الكوفة والبصرة وبغداد في القرون الثلاثة الاولى ، أو ان نمس بابسط النقد العلمي اشخاصا كانوا غرضا للنقد الشديد في تلك القرون الاولى الزاهرة من تاريخنا الاسلامي العظيم ، التي كانت عصورا موفورة الصحة العقلية ، دائبة على البحث الحر عن الحقيقة ، مفتحة على كل جديد مفيد في الثقافة والعلم .** وان تاريخنا هذا كما كان زاخرا بالعظمة والامجاد كان يزخر كذلك بالتشيعات الطائفية والمذهبية والقبلية والعرقية والسياسية وغيرها ، ومازال الكثيرون منا ، واعين أو غير واعين ، مصابين بحول فكري من جرائها . والمستشرقون ، بحيادهم في هذه الأمور لعدم مساسهما بهم ، قد يفيدوننا النظرة الموضوعية المحايدة لقضايا التاريخ البعيدة ، والتي ينبغي ان تظل بعيدة عن الانفعالات العاطفية حتى تدرس بموضوعية العلم . واذا لم نفد من دراسة مؤلفات المستشرقين اراء جديدة في تاريخنا ، واذا لم نجد فيها تفسيرات جديدة لأسباب ازدهار حضارتنا وتقدمها ولعوامل جمودها وانحلالها ، فلا أشك في اننا سنفيد من ذلك توضيحا لأفكارنا نحن ، وتقويما لمناهجنا ، ورؤية انفسنا كما تبدو في مرائي غيرنا من العلماء والباحثين .



## مطالعات

أحمد أبو زيد

# الإستشراق والمستشرقون

خلال الاحداث الدامية والحروب الداخلية التى مر بها لبنان عام ٩٧٥ ـ ١٩٧٦ والتى مزقت المجتمع اللبنانى شر ممزق كتب احد الصحفيين الفرنسيين بعد زيارة قصيرة الى بيروت يقول « لقد كانت بيروت تبـدو فى وقت مـن الاوقات ( وقبل أن تمر بهذه الاحداث الدامية ) مدينة تنتمى الى الشرق ... الشرق الذى كتب عنه شاتوبريان Chateaubriand' ونيرڤال Nerval .... » هذا الشرق الذى كان الى حد كبير ( اختراعا أوربيا ) والذى كان يعتبر فى نظر الكثيرين مركز الرومانسية ، بحيث كان يلهب دائما خيال الكتاب والمكتشفين والمغامرين . ولكن هذه الشرق المتخيل او الخيالى الرائع ، الذى لايكاد الشرقيون انفسهم يتعرفون عليـه أو يعترفون بوجوده ، اخذ يختفى بسرعة فائقة ... يختفى من الوجود مثلما يختفى من كتابات الكتاب لكي يحل محله شرق آخر اكثر واقعية واشد التصاقا بالحقيقة واكثر ابتعـادا عـن خيـال الرومانسـيين . وبـدأ الكتاب الغربيون يبذلون جهودا اكثر صدقا لكي يتعرفوا على حقيقة الاوضاع

---

( * ) اعتمد هذا المقال فى الاصل على عرض لكتاب من اهم الكتب عن الاستشراق واحدثها جميعا وهو كتاب : ـ
Edward W. Said, Orientalism, Routledge and Kegan Paul, London & Henley, 1978.
ولكننا استعنا بالاضافة الى ذلك بعدد كبير من البحوث والكتب الاخرى ، يجد القارىء اشارة الى بعضها فى نهاية المقال .

فى ذلك الشرق ، وحقيقة اسلوب التفكير الشرقي،ويقدمون بناء على ذلك دراسات أعمق وأصدق تختلف اختلافا كبيرا عن تلك الكتابات التىاسهم بها الروائيون والشعراء والرحالة والمغامرون ، والتى يصورون فيها الشرقوالشرقيين ، ليس على ماهم عليه فى الحقيقة والواقع ، بل حسب ما كان يتراءى لخيالهؤلاء الكتاب ... ولقد كان الشرقيون ــ ولا يزالون ــ يتألمون ويعجبون حين يقرأون ماكتبعنهم فى تلك الكتابات ، ولكن الغريب فى الأمر هو أن الكثيرين من هؤلاء الشرقيين أصبحوا يعتقدونأن حياتهم وتفكيرهم وعاداتهم وتقاليدهم وقيمهم هى ماتظهر فى تلك الكتابات ، اى انهم أصبحوايبنظرون الى انفسهم بعيون الآخرين ، وهى عيون لم تكن قادرة فى معظم الاحيان على التمييز بينالصدق والكذب ، أو بين الحقيقة والخيال . ولكن مهما يكن من امر هذه الكتابات وقربها أوبعدها عن الحقيقة والواقع فانها تؤلف جانبا كبيرا من أحد مجالات المعرفة الانسانيسة التىتحتل مكانة مرموقة بين سائر المعارف ، بحيث انشئت من أجلها مقررات فى الجامعات ، بل ومعاهد وكليات ، ونعنى بها مايطلق عليه عموما ( الاستشراق Orientalism ) ، وهيتسمية لها دلالتها بقدر مايحيط بها من غموض أو عدم وضوح . وربما كان هذا الغموض أحدالاسباب الأساسية التي ساعدت ــ رغم ماقد يبدو فى ذلك من تناقض ــ على تقدم الدراساتالاستشراقية واحتلالها لهذه المكانة ، بالنسبة لنا من ناحية ، وبالنسبة لاعداد كبيرة جدا منالباحثين والعلماء والمثقفين فىمختلف أنحاء العالم من ناحية اخرى .

ولقد اختلف الغربيوناختلافا كبيرا فىتصورهملفهوم الشرق . فالامريكيون مثلا حين يتكلمون فى دراساتهم عن الشرق والاستشراق والمستشرقينانما يعنون بوجه خاص الشرق الاقصى والصين واليابان ، والمختصين فى لغاتها وشعوبها ، وهمفىذلك يختلفون عن الفرنسيين والبريطانيين الذين يعتبرون الشرق هو ( الشرق ) المجاور لأوروبا ،والذى كان ولا يزال يرتبط بالغرب ارتباطا وثيقا، والذى كان يؤلف ( أقرب ) وأعظم وأغنى واقدممستعمرات الغرب ، كما كان مصدر حضارته ولغاته ، وفى الوقت ذاته يعتبر ــ أو كان كذلك فىبعض مراحل تاريخه على الاقل ، منافسا وغريما ثقافيا له ، بحيث لايكاد ( الغرب ) يفهم الآن الابالاشارة الى الشرق والعكس بالعكس . والواقع أن فكرة ( الشرق ) تستخدم فى كثير من الاحيانلتوضيح فكرة ( الغرب ) على اعتبار ان بينهما ــ كما يقول ادوارد سعيد ــ كثيرا من التقابل بلوالتناقض ... فهما نقيضان فى كل شيء تقريبا ... فى الصورة والشكل والفكرة والشخصيةوالتجربة ... ولكن هذا يجب الا يعنى أن فكرة الشرق فكرة خيالية تماما ، فلقد كان الشرق دائماجزءا متكاملا مع الحضارة الأوروبية المادية ، كما أن الاستشراق يعبر عن هذا الجزء ثقافياوأيديولوجيا ، وذلك عن طريق التوفر على دراسة كل ماهو شرقي وكل مايمت الى الشرق بصلة ،واستخدام نتائج هذه الدراسةفى مختلفالمجالات، سواء المجالات العلمية-الاكاديمية البحتة-،او المجالات السياسية بما فى ذلك العمل على توطيد اقدام الاستعمار فى الشرق واخضاع شعوبهلسيطرة الغرب المستعمر .

وعلى اية حال ، فان الاستشراق يؤخذعادة بعدة معان ، ولكنها كلها معان متداخلة ومتكاملة .. ولعل أهم معنى للكلمة هو المعنىالاكاديمى حيث تطلق كلمة مستشرق ــ بشيء غير قليل من التجوز ــ على كل من يتخصص فىأحد فروع المعرفة المتصلة بالشرق من قريب أو

بعيد . وحتى عهد قريب جدا كانت هذه الكلمة تطلق على دارسي الآداب الشرقية أو اللغات الشرقية او المتخصص فى تاريخ احدى الدول الشرقية ، او حتى المتخصص فى سوسيولوجية او انثربولوجية الشعوب الشرقية ، أو ما الى ذلك . ويبدو أن هذا الميل القديم لاطلاق مصطلح استشراق على كل هذه الدراسات المتعددة المتباعدة المتباينة بدا الآن فى الانحسار، اذ لاتكاد نجد عالم الانثروبولوجيا مثلا الذى يدرس احدى الثقافات الشرقية يسمى نفسه مستشرقا على ما كان يحدث فى القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن . وهذه مسألة سوف نعود اليها مرة اخرى فيما بعد ، ولكن المهم هنا هو ان كلمة استشراق وكلمة مستشرق آخذ تان فى الاختفاء فى الاوساط العلمية والاكاديمية لتحل محلهما كلمات أخرى أكثر دلالة على التخصص العلمى .

وثمة مفهوم آخر للاستشراق أكثر عمومية وهو اعتبار الاستشراق أسلوبا للتفكير يرتكز على التمييز الانطولوجى والابستمولوجى بين الشرق Orient والغرب Occident ولقد ادى هذا المفهوم بعدد كبير من الكتاب - ويدخل فى ذلك الروائيون والشعراء والفلاسفة والمنظرون السياسيون ، بل وايضا الاقتصاديون ورجال الحكم والادارة ايام الاستعمار - الى ان يتقبلوا فكرة التمييز بين الشرق والغرب كنقطة انطلاق لاقامة نظرياتهم ، أو وضع رواياتهم وملاحمهم ( مثل انشودة رولان المشهورة La Chanson de Roland ) وكتاباتهم الاجتماعية ودراساتهم المختلفة عن النمو الاقتصادى للشرق وافكارهم الخاصة عن الشعوب الشرقية وعاداتها و ( عقلياتها ) ومصائرها وما الى ذلك . وهذا المفهوم الواسع الفضفاض لكلمة ( استشراق ) يسمح لنا بان ندخل فى عداد المهتمين بالشرق كل فئات الكتاب والمفكرين والأدباء وغيرهم ممن عالجوا ( حياة الشرق ) فى مؤلفاتهم بصرف النظر عن ماهية هذه المؤلفات ، وبذلك يمكن أن يندرج فيهم ايسكيلوس Asschylus مثلا وفيكتورهيجو Victor Hugo، ودانتى Dante وكارل ماركس وغيرهم . الا ان هذا المفهوم يصطدم بعقبات كثيرة هامة تتعلق فى الاغلب بالمنهج العلمى . ومع اهمية بعض هذه الكتابات من حيث انها تلقى اضواء كثيرة على مفهوم ( الغربيين ) عن الشرق والشرقيين فانها فى غالبيتها تخرج عن النطاق العلمى الدقيق ويدخل معظمها فى باب التخيل الذى لايخلو من تحامل وجهل كما هو الحال مثلا فى كتابة دانتى عن الاسلام ونبى الاسلام والصفات والنعوت التى وصفهما بها .

وليس من شك فى ان الانتقال من مفهوم لآخر ، اى بين المفهوم الاكاديمى والمفهوم التخيلى للاستشراق كان قائما طيلة الوقت بحيث كان يحدث كثير من اللبس والخلط بينهما ، ولكنه ازداد بمرور الزمن ثم اصبح اكثر تنظيما فى أواخر القرن الثامن عشر ، وادى ذلك بالضرورة الى ظهور مفهوم ثالث للاستشراق كان يتميز على المفهومين الآخرين بوضوح النواحى التاريخية والمادية فيه . وقد تمثل هذا المفهوم بوجه خاص فى المحاولات الكثيرة التى قام بها المتخصصون فى الدراسات الشرقية لاقامة نظريات منهجية متماسكة ومنطقية تعبر عن وجهات نظر محددة، وتستند الى معلومات دقيقة ويقينية بقدر الامكان ) ثم تدريس هذه النظريات ومحاولة نشرها على نطاق واسع بحيث أصبح الاستشراق فى آخر الأمر اسلوبا ( غربيا ) لفهم الشرق والسيطرة عليه ومحاولة اعادة تنظيمة وبنائه وتوجيهه والتحكم فيه ، وباختصار شديد أصبح هذا المفهوم للاستشراق يهدف فى آخر الأمر لاخضاع الشرق للغرب . لقد اصبح الاستشراق

اداة ووسيلة للتعبير عن التناقض والتباين بين الشرق والغرب ، وهذه فكرة استخدمها ميشيل فوكو Michel Foucault فى الاصل ووجدت لها صدى واسعا . والواقع أنه بدون هذه الفكرة فلن نستطيع أن نفهم الطريقة التى أمكن للثقافة الاوروبية ان تدرس بها الشرق سياسيا واجتماعيا وايديولوجيا وعلميا بل و ( خياليا ) كذلك ، ان أمكن استخدام هذه الكلمة هنا ، أثناء فترة مابعد عصر التنوير . ومنذ ذلك الحين اصبح الاستشراق يحتل مكانة هامة بين مختلف مجالات العلم والمعرفة . ويفرض موضوعات معينة تدرس بطريقة معينة بالذات . ولا يعنى ذلك ان الاستشراق ، كموضوع للتخصص ، كان يحدد على المتخصصين مايمكن ان يقال ومالا يقال عن الشرق ، بل انه يعنى أن الاستشراق اصبح مجموعة الاهتمامات التى كان يجب ان يأخذها الباحث والمختص فى اعتباره حين يتعرض لدراسة موضوع يتعلق بالشرق .

ولقد كان هناك دائما اختلافات واسعة بين اهتمامات الفرنسيين والبريطانيين من ناحية ، واهتمامات الامريكيين من الناحية الاخرى ، فيمايتعلق بدراسة الشرق ومجالات هذه الدراسة . لقد كانت فكرة الاستشراق فى الاصل ، وحتى الحرب العالمية الثانية ـ ( مشروعا ) ثقافيا بريطانيا وفرنسيا الى حد كبير ، وكان هذا ( المشروع ) من السعة والتنوع بحيث كان يمتد ليشمل كل الشرق ، بما فيها الاراضى المقدسة من ناحية ، والهند من الناحية الاخرى . وبحيث كان يغطى موضوعات متباينة تتراوح بين البحوث العلمية والفرق والمذاهب الدينية وتجارة التوابل والجيوش الاستعمارية والفلسفات والحكم التى أمكن تطويعها بحيث تلائم الذوق الغربى ، وقائمة طويلة جدا من الموضوعات الاخرى المختلفة التى تكشف عن تفاوت وتنوع الاهتمامات ومدى هذا التفاوت والتنوع . ولقد ظل هذا الاهتمام الناجم الى حد كبير عن القرب الفيزيقي قاصرا على بريطانيا وفرنسا الى ان تمكنت امريكا بعد الحرب العالمية الثانية من السيطرة على ( الشرق ) واصبحت تلعب بالنسبة له الدور الذى كانت تلعبه تلك الدولتان من قبل . وعلى اية حال فان هذا الاتصال بالشرق كان خصبا وكانت حصيلته هائلة ، وهذه الحصيلة هى التى تؤلف الآن المادة العلمية للاستشراق .

● ● ●

**وليس الشرق مجرد فكرة خيالية فى اذهان الكتاب ، وانما هو واقع تاريخي وجغرافى ، صنعه الشرقيون بانفسهم لانفسهم بنفس الطريقة وبنفس المعنى اللذين نقول بهما ان الغرب واقع تاريخي وجغرافى صنعه الغربيون بانفسهم لانفسهم وبجهودهم الخاصة .** فلكل من الشرق والغرب تاريخ ومنهج فكرى واسلوب للحياة وطريقة للتعامل خاصة به ، وان كان كل من هذين ( الكيانين ) التاريخيين والجغرافيين يستمد وجوده بشكل ما من وجود الاخر ويساعد فى الوقت ذاته على فهمه . الا ان هذا يجب ان يؤخذ بشيء من التحفظ الذى يتمثل فى :

اولا — اذا كان من الخطأ اعتبار الشرق على انه بالضرورة فكرة او انه ( كيان ) لايتمتع بوجود حقيقى فان هذا لايعنى ابدا انه لم يكن قادرا على اثارة خيال الكتاب ، او ان اهتمام الغربيين به كان يرجع الى اسباب عملية واهداف نفعية بحتة . حين يتعرض لدراسة اى موضوع يتعلق بالشرق .

وحين قال دزرائيلي Disraeli في روايته Tancred ان الشرق « مهنة » فانه كان يعني فقط انــه كان دائما خليقا باثارة اهتمام الشبان اللامعين في بلاد الغرب ، بحيــث كــان يستغرق كل خيالهم ووجدانهم ، ولم يكن يعني ابدا أن الشرق كان مجرد مهنة وعملا يتعيش منه هؤلاء ( السكان ) اللامعون الذين اتيحت لهم فرصة العمل في الشرق والاقامة فيه .

ثانيا ــ أنه من الصعب دراسة الثقافات والتواريخ دون ان تتطرق في الوقت ذاته الــى قوة هذه الثقافات وعمقها والدور الذي يلعبــه التاريخ في تعميق هذه الثقافات وارساء قواعدها. ولذا فان من الخطأ والخطر ان نعتقد أن الشرق والاستشراق مجرد ( خلق وهمي ) أو ضرورة من صنع الخيال . ولقد كانت العلاقة بين الشرق والغرب علاقة قوة وسيطرة نجد لهما تعبيرا في عناوين الكتب الكثيرة التي تعرضت لتلك العلاقة مثــل كتاب بانيكار Panikar عن « آسيا والسيطرة الغربية Asia and Western Dominance » . فظهور الاستشراق لــم يكن مجرد نتيجة ( لاكتشــاف ) ماهو شرقي على أيدي الاوروبي العادي في القرن التاسع عشر ؛ بل ايضا نتيجة للاعتقاد بانه يمكن اخضاع الشرق وخلق ما يمكن تسميته ( بالشرقي ) . وربما كان فلوبير Flaubert خير مثال لذلك . فحين قابل روايته سلامبو Salammbo محظية مصرية فانه يكتب لنا مايصبح مثالا قويا للمرأة الشرقيــة بسلوكها وقيمها وأنوثتها وتحررهــا الجنسي ومكانتها بالنسبة للرجل . . . ولم يسمح فلوبير في روايته لكوجول هانم بان تتكلم ابدا عن نفســها ، او ان تعبر بطريقتهــا الخاصــة عن مشاعرها وانفعالاتها ووجدانهــا ، أو أن تبدي شيئا من عواطفها ، أو حتى ان تكشف لنا عــن تاريخها من وجهة نظرهــا وباسلوبها الخاص ، ولكنه كان هو الذي تكلم عنها وهو الذي حاول ان يصورها لنا حسب ما تراءى له . . . لقد كان رجلا ( ذكرا ) اجنبيا وغنيا ، وهذه كلها حقائق ( تاريخية ) تعطي لمن يملكها القدرة على السيطرة والتملك والنفوذ ، وهي كلها عوامل ساعدته ليس فقط على ان « يمتلك » كوجول هانم جسديا ، بل وان يتكلم نيابة عنها ويخبر القراء عن كيف انها امرأة شرقية مثالية » أو أنها « مثال للمرأة الشــرقيــة » . ويــذهب ادوارد ســـعيد في ذلك الى القول بأن موقف فلوبير المتسلط القوي ازاء كوجول هانم ليس هو المثال الوحيد في هذا الصدد ، وانمــا هو يمثل نمطا عاما سائدا بين الكتاب فيما يتعلق بالصلة بين الشرق والغرب والتعارض بينهما .

ثالثا ــ يجب الا نعتقد ان « بناء الاستشراق » هو بناء يقوم كلية على الاكاذيب والخرافات ، والاوهام والاساطير والتخيلات التــي لاترتكز على وقائع قوية محسوسة وملموسة . واقل مايمكن أن يقال عن الاستشراق انه علامة واضحة لها دلالتهــا ومغزاها من حيث انه يعبر بشكل قــوي عــن السيطــرة الحقيقية التي تتمتــع بهــا أوربا وامريكا على الشرق . وهذا نفسه انعكاس لواقع لايمكن الشك أو التشكيك فيه ، وربما كان هذا من اهم المبررات والدواعي التي تحتم علينا أن نحاول التعمق في التعــرف علــى الجهود التــي بذلت لاقامــة هــذا الصرح القوي المتين مــن الدراســات المتشــابكة المعقــدة المتعلقــة بالشرق . وليس من شــك في أن أي موضــوع للبحث والدراســة يســتطيع البقــاء والصمود منــذ كتب ارنســت رينــان Ernest Renan في الاربعينات من القرن التاسع عشر حتى الآن ، وأن يجذب اليه اهتمام كل هذا العدد الوفير من العلماء من انجلترا وفرنسا وبقية انحاء اوربا ، وبخاصة المانيا وايطاليا ، وأن ينتقل بعد ذلك

الى امريكا لابد ان يكون شيئا اكثر من مجرداكاذيب واختلاقات من صنع الخيال ، وان المادة الوفيرة التى جمعت خلال هذه الفترة لابد انتكون ذخيرة وغذاء لاجيال متعاقبة كثيرة من الباحثين والدارسين . ولايعنى هذاأن الاستشراقبرىء تماما من الكذب والاختلاق والتوهم التى ينبع بعضها عن الجهل والبعض الاخر عن الاستعلاء. ولكن من العسف أيضا ان ننكر على الكثيرين من الكتاب مابذلوه من جهد صادق ومن وقت ومال ،وان كانت هذه الجهود كلها تنبع أساسا من فكرة القوة والسيطرة التى كان الغرب يتميز بها علىالشرق والتى مكنته من اخضاع الشرق لحكمه وأحكامه .

كل هذا معناه ان الاستشراق ــ كما يعتقدالكثيرون من الكتاب الشرقين الذين تعرضوا لهذا الموضوع بالمناقشة ــ ظهر فى الاصل استجابةلبعض التنظيمات السياسية ، أو على الاقل كانت تلك التنظيمات السياسية احد الدوافعوراء ظهوره كمجال متميز من مجالات المعرفة والدراسة ، وبذلك فان الاستشراق والمعرفةالاستشراقية فيها جانب سياسى لايمكن انكاره، وهو من هذه الناحية لا يمكن اعتباره معرفةعلمية خالصة او موضوعية . ومع أن معالجة فلوبير للشرق فى رواية سلامبو عرض جمالىوفنى يختلف اختلافا كبيرا عن دراسة سيرها ملتون جب H. A. R. Gibb فى كتابه من« الاتجاهات الحديثة فى الاسلام Modern Trends in Islam » والذى يعتبر معرفة علميةهادفة يمكن ان تستغل سياسيا ، فان المعالجتين تصدران عن موقف واحد هو موقف الاستعلاءوالرغبة فى التحكم والسيطرة ... ومع ذلك فلا يمكن الزعم بأن السياسة كانت هى الدافعالوحيد لقيام الاستشراق أو الموجه الوحيد للدراسات الخاصة بالشرق ، وانما كانتالظروف والاوضاع الثقافية العامة السائدة ان الغرب يتطلب قيام هذا الفرع من المعرفةايضا . فليس الاستشراق اذن مجرد موضوع سياسى ، كما انه ليس مجرد مجموعة ضخمةمن النصوص المتعلقة بالشرق ، او انه مجرد تعبير عن خطة أو مؤامرة غربية استعمارية تهدفالى وضع الشرق ، وانما فى مكان ادنى واقل من الغرب ، وانما هو مزيج من الادراك الجغرافىالسياسي والتعبير عنه جماليا وفنيا وعلميا وسياسيا واجتماعيا وتاريخيا وانثربولوجياولغويا ، ووسيلة لابراز الاهتمامات العديدة المتباينة والمتضاربة التى تكشف فى آخر الأمرعن التعارض بل والتناقض بين الشرق والغرب، رغم مايختفى وراء هذا التعارض والتناقض منتكامل .

● ● ●

ولقد كتب الشيء الكثير عن الشرق ، وهومايؤلف مادة الاستشراق .. ومن الصعبالاحاطة بكل ما كتب فى الموضوع ، خاصة وأن معالجة اىنقطة لا بد من ان تجر الباحث الى نقاط وموضوعات اخرى كثيرة متنوعة ومتشعبة قدلاتخطر للباحث على بال فى بداية الأمر . وحتى حين يعرض الباحث لدراسة موضوع محددمثل التجربة البريطانية او الفرنسية عن العرب والاسلام فانه يجد نفسه مضطرا فى الاغلب الىان يتطرق لموضوعات ومجالات اخرى عديدة تخرج عن هذا النطاق المحدود نسبيا وان كانتتتصل به بشكل او بآخر ، وتساعد فى القاء الضوءعلى هذا الموضوع المحدد . فليس من شكفى أنه قد يكون من الصعب دراسة اهتمامات

الفرنسيين مثلا بالشرق الادنى عموما أو بسوريا ومصر دون أن نأخذ فى الاعتبار فى الوقت ذاته توسط أوروبا فى مناطق أبعد مثل الهند أو فارس، وبالذات الدور الذى لعبته السياسة البريطانية فى الهند ، وردود افعال الفرنسيين ازاء قوة بريطانيا المتزايدة فى البحر المتوسط والشرق الاقصى ... بل ان هذا نفسه يصدق على اية محاولة لدراسة حياة المستشرقين انفسهم ، وبالذات المستشرقين الذين لعبوا دورا رئيسيا فى تقدم حركة الاستشراق وتطويرها .. فلم يكن سيلفستر دوساسى Si vestre de Sacy مثلا هو مجرد أول مستشرق أوروبى حديث اهتم بالاسلام والادب العربي وديانة الدروز وتاريخ فارس الساسانية فحسب ، وانما كان ايضا استاذ شمبليون Champollion وفرانز بوب Franz Bopp ، كما كان مؤسس علم اللغويات المقارن فى المانيا . وهذه كلها نواح لابد من أن تؤخذ فى الاعتبار حين تدرس حياته وأثره فى حركة الاستشراق والمستشرقين . وهذا الكلام نفسه يصدق على الكثيرين من كبار المستشرقين مثل ادوارد وليام لين Edward William Lane الذى تعددت مواهبه واهتماماته بحيث تجد كتاباته يقراها الآن علماء متخصصون فى عدد كبير من فروع المعرفة ، كما هو شأن كتابه عن « المصريين المحدثين Manners and Customs of the Modern Egyptians. الذى قراه عدد كبير من الكتاب وتأثروا به من امثال نيرفال وريتشارد بيرتون Richard Burton وفلوبير نفسه ، وكان هذا الكتاب يعتبر بالنسبة لهم ولغيرهم من اهم مصادر المعلومات ، وقد استمدوا منه الكثير ، واستخدموه فى كتاباتهم الخاصة ليس عن مصر فقط بل وعن الشرق كله ، اى انهم كانوا يعممون احكام وآراء لين بحيث تنطبق على المجتمعات والثقافات الشرقية الاخرى . ولقد نقل نيرفال مثلا وهو يتكلم عن سوريا بعض عبارات بحذافيرها من كتاب لين يصف فيه القرية المصرية واعتبرها وصفا دقيقا وصادقا للقرية السورية دون أن يهتم كثيرا بما قد عساه أن يوجد من اختلافات بين نمطى الحياة فيهما . فكان كلام لين كان يستشهد به ويطبق على غير ما كتب فى الاصل من اجله ، وهذا دليل كاف على مدى ماكان يتمتع به من قوة نفوذ وسطوة فى مجال الاستشراق ، وان كلامه كان كثيرا ما يقتبس ويستخدم فى مجالات غير تلك التى كتب فيها . وهذا يصدق على كثيرين غير لين مثل بيكر Becker ومولر Müller وشتانيتال Steinthal ونولدكه Noldke وبروكلمان Brockelmann وجولدتسيهر Goldziher . وهذا هو ما كنا نقصده حين قلنا ان اى دراسة للاستشراق تعتبر ناقصة اذا لم تحط بحياة مثل هؤلاء العلماء واعمالهم وتأثيرهم ومدى انتشار تعاليمهم وآرائهم فى مختلف المجالات .

**والمهم من هذا كله هو ان المستشرقين كانوا يتكلمون عن الشرق كما لو كانوا يعرفونه خيرا من معرفة ابنائه به** ، وهذا موقف يذكرنا بغير شك بموقف رجال السياسة والحكم الغربيين ازاء الشرق عموما والبلاد المستعمرة بالذات ... لقد كانت انجلترا وهى تحتل مصر تعتقد انها تعرف معرفة وثيقة واكيدة ، بل ان **مصر ليست اكثر مما تعرفه انجلترا عنها** ، وكانت انجلترا ( تعرف ) ان مصر لايمكنها ان تكون مستقلة او ان تحكم نفسها بنفسها ، او تتمتع بالحكم الذاتى ، ولذا فانها اكدت هذه ( المعرفة ) باحتلال مصر ... ان مصر هى ما احتلته بريطانيا وما تحكمه بريطانيا ... وعلى ذلك فان الاحتلال الاجنبي اصبح هو الاساس الحقيقي للحضارة

المصرية المعاصرة ... بل ان مصر كانت تريد من انجلترا ان تحتلها وتلح في ذلك وتتمسك بهذا الاحتلال ... لقد كان بالفور Balfour يصف كرومر Cromer بانه **صانع مصر** .

ولقد كانت ( المعرفة ) التي ترد في كتابات المستشرقين تستخدم بغير شك في توطيد اقدام الحكم الاجنبي والاستعمار على ماذكرنا من قبل، ولذا كان المستعمرون يرسمون للمجتمعات الشرقية ــ وفي ضوء تلك المعلومات ــ ليس فقط حاضرها بل ومستقبلها ايضا ، بحسب ما يتخيلونه انه الافضل لها . ومن هنا كانت الدول الاستعمارية ترفض مطالب تلك الشعوب بالتحرر، وتصف الوطنية والقومية بانهما ضرب من ضيق الافق والانغلاق والميل الى الانعزال على ما كان كرومر يصف مطالب المصريين بالاستقلال . فالشرقيون لا يعرفون مصالحهم الحقيقية التي يعرفها الغربيون نيابة عنهم وبطريقة افضل ، ولذا نصب الغربيون من انفسهم اوصياء على الشرقيين ... وفضلا عن ذلك فكثيرا ما كان الشرقيون يظهرون في كتابات ( المستشرقين ) ــ بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ــ اناسا خاملين متبلدين لايملكون الطاقة ولا المقدرة بل ولا الرغبة في العمل . كما أنهم عاجزون عن المباداة والمبادرة . . ان الشرقيين في نظر الكثيرين من المستشرقين اقوام يحبون التملك ، كما انهم يفتقرون الى الشعور والاحساس بآلام الآخرين، انهم لايعرفون معنى السير في الطرقات وعلى الارصفة ، لأن عقولهم العاجزة الضعيفة لاتكاد تدرك مايدركه الأوروبي بسرعة وتلقائية من ان الطرق والارصفة انما صنعت للسير عليها ... انهم يميلون بطبعهم للكذب والشك والارتياب في نوايا الآخرين ... انهم لايعرفون معنى الوضوح والصراحة والاستقامة في التفكير والسلوك ، وهي كلها امور تميز الخلق البريطاني النبيل ... وهذه الاقوال والاحكام وامثالها تتردد كثيرا في كتابات كرومر وأمثاله الذين لم يكونوا يهتمون بالشرقيين الا من حيث هم يؤلفون ( العنصر ) او ( المادة ) التي يمارسون عليها عملهم ، وهو الحكم .

**هذا كله انما يؤكد الرأي الذي سبق ان اشرنا اليه من قبل في اكثر من موضع عن ان الاستشراق يتضمن نوعا من الاستعلاء من جانب الغرب والتخاذل من جانب الشرق ، وان الاستشراق لم يكن مجرد اسلوب للتعبير عن هذه التفرقة الجوهرية ( في نظر الغربيين على الاقل ) ولكنه ساعد ايضا على تعميق الاحساس بها** ... ومن الطريف أن نجد ادوارد سعيد الذي يؤمن بهذا الرأي ويكرس دراسته عن « الاستشراق » لعرضه يذهب الى حد القول بان بريطانيا في حكمها للهند كانت تصر على ان يكون سن التقاعد للاداريين البريطانيين هناك هو الخامسة والخمسين حتى لاتتاح للهنود وغيرهم من الشعوب المستضعفة المحكومة فرصة لأن يروا الجنس الارقى والاسمى في حالة شيخوخة وعجز وتراجع ومرض . لقد كانت تريد ان تشعر هذه الشعوب دائما بقوة الرجل الغربي وتمايزه حتى من الناحية الفيزيقية .. والظاهر انه حين يكتب عالم شرقي عن الاستشراق فانه لايستطيع ان يتخلص بسهولة من الاحساس بانه ينتمي الى ثقافة ( مستضعفة ) و ( خاضعة ) لسلطة ثقافة أعلى وأوسع ، وهكذا كان ادوارد سعيد نفسه الذي تلقى تعليمه في الصبا في بلدين عربيين كانا في ذلك الحين يخضعان للاستعمار البريطاني وهما فلسطين ومصر ، وكان تعليمه على اى حال تعليما غربيا ، ثم انتقل بعد ذلك الى امريكا لكي يغترف من الثقافة الامريكية الغربية ، ويعيش في أمريكا مواطنا امريكيا وأستاذا في جامعاتها ، ولكنه كان طيلة الوقت مدركا لأصوله الشرقية العربية ، بل والاسلامية على الرغم من انه لايدين

بالاسلام . ولم تكن حياته لذلك كله تخلـو مـن الاحساس العميق بالالم ... وربما كان مـن اهم مايثير حفيظته على المستشرقين الامريكيين انه لم يجد من بينهم من استطاع ان يوحد بينه وبين العـرب مثلما وجد منهم مـن استطاعوا التوحد مع الصهيونية . وقد ترك ذلك فى نفسه مرارة شديدة . والمقصود بالتوحد هنا التوحد السياسي والثقافي بحيث ينفعلون بما ينفعل به العرب سياسيا وثقافيا ، وليس مجرد التصدي للدفاع من وجهة نظر العرب فى صراعهم ضـد الصهيونية كما يفعل البعض بالفعل .

●●●

والشـائع فى معظم الاوسـاط العلميـة ان الاستشراق لم يتقدم ويصبح احد مجالات المعرفة الانسانية الهامة الا منذ القرن التاسـع نتيجـة لحركة الترجمة الهائلة التي بدأت فى أواخر القرن الثامن عشر واوائل القرن التاسع عشر ، حيث نقلت كثير من النصوص مـن اللغات العربيـة والسنسكريتية والزندية وغيرها اللغات الاوروبية، ثم ما ترتب على الحملة الفرنسية على مصر من زيادة الاهتمام بمصر والشرق وقوة العلاقات بين الشرق والغـرب وتأثير كتـاب « وصـف مصر Description de L'Egypte » ، توجيه حركة الاستشراق الى مجالات كثيرة غير المجال اللغوى وارساء فكرة ان العالم الشرقي والاسلامي يمكن ان يكون معملا للفكر الغربي والبحث العلمي الذى يقوم به العلماء والاوروبيون . ولكن الواقع ان الاستشراق بالمعنى الدقيق للكلمة بدأ قبل ذلك بوقت طويل جدا ، وذلك حين صدر قرار مجمع فيينا الكنسي عام ١٣١٢ بانشاء عدد من (الكراسي) للغة العربية واليونانية والعبرية والسريانيـة فى جامعات باريس واكسـفورد وبولونيـا وآفنيون Avignon وسلامنكا .

ومنـذ ذلـك الحـين اخـذت حركـة الاستشراق تتضح وتتسع بالتدريج وبخطى ثابتة بحيث شمل اهتمام المستشرقين كل تلك المنطقة الجغـرافيـة الواسعـة التـى تغطـى نصف العالم ، وهو مالا يتوفر لاى مجال آخر من مجالات التخصص والمعرفة ، وان كان هذا نفسه ادى الـى ظهـور كثير جدا من الصعوبات أمام الـدارسـين والمتخصصين . ولكن اتساع هـذه المنطقة الجغرافيـة وتنوع الثقافـات واللغـات والسلالات والاديان التي تضمها يكشف عن عنصر الطموح الذى يميز الاستشراق وعمل المستشرقين .

ومن الغريب ان نجد ان القاعدة العامة التي سيطرت على تطور الاستشراق كدراسة اكاديمية كانت هـي اتسـاع مجاله باسـتمرار واطراد ، وليست قدرته على الاختيار والانتقاء كما هـو الحال بالنسبة لفروع المعرفة الاخرى التي تميل بمرور الزمن الى زيادة التخصص الدقيق . فبينما تحاول العلوم والدراسات الاخـرى حين يتسـع مجالها الى أن تفصـل عنها الفـروع التي نمت وتطورت واتسعت بحيث تؤلف علوما مستقلة لهاكيانها وموضوعها المتمايز ، فان الاستشراق كان يميـل الى ان يسـتوعب جميع انواع المعارف والتخصصات ما دامت تعالج موضـوعات ذات صلة بتلك المنطقة الجغرافيـة الواسـعة بصرف النظر عما يقوم بينها من اختلاف وتباين . ولقد ظهر هذا الميل الى التوسع والاستيعاب منذ عصر النهضة بوجـه خاص . مثال ذلك ان اربنيوس

Erpenius وجيوم بوشتل Guillaume Postel كانا متخصصين اساسا في اللغات السامية ، ولو ان بوشتل كان يفخر بانه كان يستطيع ان يسافر في المنطقة كلها حتى الصين دون ان يحتاج الى مترجم ، وظل المستشرقون حتى منتصف القرن الثامن عشر يركزون معظم اهتمامهم على دراسة اللغات السامية والكتب المقدسة والدراسات الاسلامية، ثم بداوا يوسعون من اهتماماتهم ويمدونها بحيث شملت الدراسات الصينية والاديان الهندية وغير ذلك على ما سبق أن ذكرنا ، وما ان جاء منتصف القرن التاسع عشر حتى كانت المادة العلمية والمعلومات والتخصصات التي تدخل في مجال الاستشراق تؤلف كنزا هائلا من المعرفة التي تفوق كل تصور .

وقد يمكن ان نستشهد على هذا الميل نحو الاتساع والاستيعاب بدليلين هامين :ـ

**الاول** هو الدراسة الموسوعية للاستشراق بين عامي ١٧٦٥ و ١٨٥٠ والتى قام بها ريموند شواب Raymond Schwap في كتابه «**النهضة الشرقية** La Renaissance Orientale » والذى يبين فيه انه بالاضافة الى القدر الهائل من الدراسة والبحوث التي قام بها المستشرقون خلال هذه الفترة فان حمى الاهتمام بالشرق والانشغال لشئونه وحياته وثقافته لمست كل شاعر وكاتب مقال وفيلسوف ومفكر وفنان ، بحيث ظهرت بعض الملامح الشرقية في تفكير وكتابات جميع المتخصصين والهواة والمتحمسين لكل ما هو شرقي ، وبالذات لكل ما هو آسيوى ، وبالاخص للعناصر الغريبة والغامضة و ( السرية ) في تلك الثقافات. ويعتبر شواب عن هذا التحمس او تلك الحمى بانها تشبه الهوس بالدراسات الكلاسيكية اليونانية واللاتينية الذى ساد خلال ازدهار عصر النهضة في اوروبا . وقد عبر فيكتور هيجو Victor Hugo عام ١٨٢٩ عن ذلك بقوله انه في عصر لويس الرابع عشر كان الناس يتخصصون في الدراسات الهيلينية فاصبحوا الان مستشرقين . وعلى اى حال فان هؤلاء ( المستشرقين ) كانوا ينقسمون الى فئتين كبيرتين ، **الاولى** فئة العلماء المتخصصين في الدراسات الاسلامية او الصينية او الاندو اوروبية ، او ما الى ذلك . **والثانية هي** فئة الكتاب والفلاسفة والشعراء والفنانين المتحمسين للشرق ، او الذين استخدموا ابداعهم الفني في تناول بعض نواحي الحياة الشرقية كما هو حال فيكتور هيجو نفسه في Les Orientales أو جوته Goethe في ديوانه المشهور ، وان كانت هناك **فئة ثالثة** تجمع بين الاتجاهين ، ويدخل في هذه الفئة مستشرقون من أمثال ريتشارد بيرتون وادوارد وليام لين وفردريش شليجل Friedrich Sch'egel

**والدليل الثاني** على مدى اتساع الاستشراق وميله منذ مجمع فيينا الكنسي لاستيعاب كل ما يمت الى الشرق بصلة يتمثل في وقائع Chronicles القرن التاسع عشر عن الدراسات الاستشراقية ذاتها . وربما كانت الوقائع التي تركها لنا جول موهل Jules Mohl بعنوان (السبعة وعشرون عاما من تاريخ الدراسات الشرقية Vingt- Sept ans d'histoire des études orientales) والتي تقع في مجلدين كبيرين يضمان كل ما له اهمية في ميدان الاستشراق بين عامي ١٨٤٠ و ١٨٦٧ هو من اهم هذه الوقائع او التسجيلات التاريخية . ولقد كان موهل نفسه سكرتيرا للجمعية الاسيوية في باريس . وكانت باريس خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر ( وبعده ايضا ) هي ( عاصمة ) عالم الاستشراق والمستشرقين ، ان لم تكن عاصمة القرن التاسع

عشر ذاته حسب ما يقول وولتر بنجامين Walter Benjamin . ولقد أتاح ذلك لموهل الفرصة لان يتعرف على كل ما صدر خلال تلك الفترة ( الاعوام السبعة والعشرون ) من آسيا بمختلف اللغات ، وبذلك فان كتابه يضم عدداضخما من الاشارات للكتابات التي ظهرت بمختلف اللهجات الهندية واللغات العربية والعبرية والبهلوية والآشورية والبابلية والمنغولية والصينية والبورمية وغيرها ، كما شملت كل فروع المعرفة من انثربولوجية واركيولوجية وسوسيولوجية وتاريخية واقتصادية وادبية ودراسات وفولكلورية في جميع الثقافات الآسيوية وثقافات شمال افريقيا المعروفة في القديم أو في العصر الحديث. . . ولم تكن ( وقائع ) موهل هي الوحيدة في هذا المجال ، بل ان هناك الكثير من امثالها وان كان مااشتملت عليه أقل من حيث العدد ، ولكنها لاتقل من حيث التنوع واتساع الاهتمامات .

وتكشف لنا هذه **الوقائع** عن مدى اختلاف المستشرقين فيما بينهم في تحديد مفهوم ( الشرق ) وما يمكن ادراجه تحت هذه الدراسات الشرقية أو حركة الاستشراق . ولم يكن هذا الاختلاف قاصرا على البعد الجغرافي أو المكاني للشرق ، وانما امتد الى البعد التاريخي او الزماني ، بحيث دخل في هذه الدراسات كثير من القصص والخرافات التي كانت شائعة في الشرق ذاته . فحين حاول ديربيلو Barthelemy D'Herbelot في موسوعته المعروفة باسم **المكتبة الشرقية** Bibliotheque orientale » التي نشرت عام ١٦٩٧ بعد موته والتي كتب مقدمتها انطوان جالان Antoine Gailand فانه أحاط فيها بكثير جدا من الكتابات العربية والتركية والفارسية التي تناولت التاريخ واللاهوت والجغرافيا والعلوم والفنون في الشرق في صورها الحقيقية والمتخيلة والجغرافية على ما يقول ادوارد سعيد . وجالان نفسه يقول في ذلك ان « المكتبة الشرقية » تغطي فترة زمنية لا تبدأ فقط بخلق آدم وتمتد حتى العصر الذى نعيش فيه ؛ أو بحسب تعبيره « temps où nous sommes'' ، بل ان ديربيلو رجع في الماضي السحيق الى أبعد من ذلك « plus haut » وتوغل في التاريخ الخرافي والازمنة الاسطورية والمراحل « قبل الآدمية » . فجاءت « المكتبة » تاريخا للعالم والخلق والطوفان وتدمير بابل وما اليها ، مع فارق واحد هام يميزها عن بقية الكتب التي عالجت مثل هذا الموضوع الواسع المتشعب ، ونعني به ان ديربيلو اعتمد فقط على مصادر شرقية بحتة ، كما انه قسم التاريخ الى ( نوعين ) : التاريخ المقدس والتاريخ المدنس ، وادخل في التاريخ المقدس اليهود والمسيحيين بينما أدخل المسلمين في التاريخ المدنس ، كما انه ميز بين حقبتين اساسيتين هماما قبل الطوفان وما بعده . وفيما عدا ذلك ، فان ديربيلو اعطى للعالم الاسلامي أو ( الامبراطورية الاسلامية ) جانبا كبيرا من اهتمامه واستعرض ما كتب عن هذا العالم الواسع الذى يمتد من أقصى الشرق الى « اعمدة هرقل » ( يقصد جبل طارق ) وبكل مافي هذا العالم من عادات وتقاليد وطقوس واسر حاكمة ومدن وقصور وانهار ونباتات وباحثين وغير ذلك . ولكن كتابته لم تكن تخلو من نغمة التحامل على «(محمد ) الذى الحق بالمسيحية كل تلك الاضرار وكل هذا الاذى » . وتعتبر « المكتبة الشرقية » أضخم عمل علمي ظهر في عالم الاستشراق حتى ذلك الحين من حيث الشمول والاحاطة ، فضلا عن أنه لم يكن مجرد ( تجميع ) للمادة العلمية المتوفرة حينذاك ، وانما كان عرضا طيبا لهذه المادة ، كما ان ديربيلو كتب هذه

المكتبة بطريقة واسلوب يعطيان القارىء فكـرةواضحة عن الجهود الفائقة التي تبذل في مجال الاستشراق ، وان هذه الجهود ليسـت جهوداضائعــــة .

• • •

ولقد كان الشرق يعتبر ــ باستثناء الاسلام ــ مجرد امتداد للغرب وتابعا له ومسرحا لسيطرته وسطوته وجزءا من تاريخه . وظل هذا الفهم قائماحتى القرن التاسع عشر . وهذا ينطبق علـى التجربة البريطانية في الهند ، والتجربة البرتغالية في جزرالهند الشرقية والصين واليابان ، والتجربة الفرنسية والتجربة الايطالية في مناطق كثيرة مـن الشرق ، وان كان هذا لم يمنع من قيام اضطرابات ضد هذه السلطة او التسلط في تلك المناطق مـن حين لآخر ، مثلما حدث عام ١٦٣٨ ــ ١٦٣٩ حين قامت جماعة مـن المسيحيين اليابانيين بطـرد البرتغاليين من المنطقة . ولكن فيما عدا ذلك كان الشرق الاسلامي والعربي هو المنطقة الوحيدة التي كانت تمثل تحديا سـافرا لاوروبا ، سـواء في المجالات السياسية او الثقافية ، بل وايضا في فترةمن الفترات في المجال الاقتصادى . ولـذا كان الاستشراق يتميز خلال مرحلة طويلة من حياته بهذا الموقف المعادى للاسـلام والمناوىء للثقافة الاسلامية . وهذه مشكلة من اهم المشاكل التي اولاها ادوارد سعيد جانبا كبيرا مـن عنايته في كتابة ، بل انها تكاد تكون هي النقطة المحورية التي يدور حولها الكتاب كله .

لقد كان شعور اوروبا بالتحدى الاسلامي قويا ومثيرا للرهبة والخوف ، فلقد كان الاسلام قريبا جدا من الناحيـة الجغرافية ، كما انه كان يستمد كثيرا من معالمـه الثقافية مـن التقاليد اليهودية والهيلينية ، فضلا عن المسيحية التـي طوعها بشكل يدعو الى الاعجاب ، وذلك فضلا عما حققه من نجاح في المجال العسكرى او الحربي . ولقد فتح الاسلام مناطق كثيرة كانت تعتبر معاقل حصينة للمسيحية ، بل ان (أرض التوراة والكتاب المقدس ) ذاتها اصبحت من اهم مراكز الاسلام ، وقد ظل الاسلام ، سواء في صورته العربية اوالعثمانية او الشمال افريقية او الاسبانية يهدد اوروبا المسيحية حتى عام ١٥٧١ ، وقد افلح خلال ذلك ان يزيح سلطان روما نفسها ويزلزله ، وهـو امر لا يمكن لاى اوروبي في الماضي او الحاضر ان ينساه او يتناساه . ولذا فليس من المستغرب بحال ان نجد ان اول عمـل علمي كبير في تاريخ الاستشراق بعد « مكتبة » ديربيلو كان كتـاب سـايمون أوكلـي Simon Oakley عـن تاريخ السراسنة History of the Saracens الـذى بين فيه كثيرا من الامور التي يجهلها الاوروبيون عن الاسلام وحضارته ، وقـد تكلم في ذلك بصراحة وعمق اثارتا كثيرا من الالم في نفوسهم . وقـد صدر الجزء الاول من كتاب اوكل عام ١٧٠٨ .

الا ان الاهتمام بالدراسات الشرقية لم يأخذ شكل ( المشروعات البحثية ) المدرسية بدقة الا بعد الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨ كما ذكرنا . وان كان سبق هذه الحملة مشروعان هامان كانا يهدفان الى ( غزو ) الشرق والكشف عن اسراره الحقيقية .

وقد قام بالمشروع الاول آنكتيل ديبرون Abraham-Hyacinthe Anquetil Duperron ( ١٧٣١ ــ ١٨٠٥ ) وهـو مفكـر نظـرى غـريب الاطوار ، استطاع بشكل من الاشكال ان يوفق بين الكاثوليكية والجانزية والبرهمانية ، وقام بكثير من الرحلات والاسفار لكي يبرهن على وجود « شعب

الله المختار » بين الجماعات المختلفة عن طريق تتبع اصول اليهود ، ولكنه بدلا من ذلك كرس وقته لدراسة نصوص الأفستا Avesta وقام بترجمتها عام ١٧٥٩ ، ثم ترجم اليوبانيشاد Upanishads عام ١٨٧٦ وبذلك استطاع على ما يقول شـواب Schwab ان يحفر قناة توصـل بين العبقريـة الانسانية فى نصفي الكرة الارضية . ويعتبر هـذاالجهد من أول الجهود التى كشفت لاوروبا عـن عظمة الشرق متمثلة فى نصوصه ولغاته وحضاراته .

ثم جاءت المحاولة الثانية على ايدى وليام‌جونز William Jones الذى غادر انجلترا الى الهند عام ١٧٨٣ وكان قد درس اللغات العربية‌والعبرية والفارسية ، ولكنه الى جانب ذلك ـ وربما كان هو الأهم ـ كان شاعرا وفقيها فى القانون‌ومتخصصا فى الدراسات الكلاسيكية . وقد عمل جونز مع شركة الهند الشرقية ولكنه على عكس مافعله آنكتيل ويبيرون كان يعمل على ( ترويض ) الشرق لكي يحوله الى ( مقاطعة ) او مجال للمعرفة‌الاوروبية . ولقد كتب فى السابع عشر من اغسطس عام١٧٨٧ الى‌لورد آلثورب Lord Althorp يقول : « ان‌املي‌هو ان‌اعرف الهندكما لم‌يعرفهاأى‌اوروبي آخر » .. وهو في ذلك كان أسبق على بالفور الذى‌ادعى عام ١٩١٠ انه يعرف الشرق افضل من اى انسان آخر .

وكثير من المستشرقين الانجليز الاوائل فى‌الهند كانوا مثل وليام جونز من رجال القانون ، ولكن البعض كانوا ، وهذا امر طريف ، من رجال‌الطب ممن وقفوا انفسهم على خير الانسانيـة . ومعظمهم على أية حال كانوا يهدفون الى دراسـة‌علوم آسيا وفنونها ، بقصد نقلها الى اوروبا مـن ناحية ، والعمل على تطويرها هي ذاتها من الناحية‌الاخرى .

ولكن الملاحظ بوجه عام أن ( مشروعات )الدراسات الشرقية قبل حملـة نابليون لـم تكن بخطط لها تخطيطا كافيا ودقيقا بشكل يضمن لهاالنجاح ، ولم يكن ( المستشرقون ) يعرفون مقدما ماذا كانوا يريدون ، وانما كانوا يكتشفون مجالات‌بحثهم بعد وصولهم بالفعل الى المواطن او المواقع التي اختاروهـا لتكون موضـوعا لدراسـاتهم ،وذلك على عكس خطة نابليون التى كانت منـذ البداية ـ وقبل ان تتحرك الحملة فعلا ـ تهدف‌الى احتواء مصر تماما . وقد وضعت الخطة على على هذا الاساس ، وهى خطة كان لها جانبهـاالعسكرى والاستعمارى ، ولكن كان لها جانبها العلمى والثقافى ، وكانت مصر تعتبر الحلقة‌الاولى‌فقط ضمن سلسلة طويلة لاحتواء الشرق . ولقد تمخضت الحملة من الناحية العلمية ، وبخاصة‌من ناحية الاستشراق عن انشاء « المعهد المصرى Institut d'Egypte » بكل ما فيه من علمـاء‌ومفكرين فى مختلف فروع التخصص ، وهم الذين توفروا على دراسة مصر من مختلف الجوانب ،ومن تاليف كتاب « وصف مصر » الشهير الذى يقع فى ثلاثة وعشرين جزءا ضخما . ومن الطريف‌ان نذكر ان مساحة الصفحة فى الكتاب الاصلى كانت مترا مربعا كما لو كانت ضخامة المشروع‌نجد لها تعبيرا رمزيا فى حجم الكتاب ومساحة صفحاته .. وكان الكتاب ـ كما يذكر ادواردسعيد ـ يهدف الى ( صنع ) مصر عن‌طريق احياء

تراثها القديم ونقلها هي ذاتها من حاضرها المتخلف الى حاضر اوروبا المتقدم الراقي ، والجمع بين هذا التراث القديم والحضارة الحديثة . وكثيرون لا يعرفون ان نابليون تأثر في وضع خطته بكتاب الكونت دوفولني Comte de Volney « رحلة في مصر وسوريا Voyage en Syrie et en Egypte الذي ظهر في مجلدين عام ١٧٨٧ . وقد تعرض فولني في الجزء الثاني للاسلام ، ولكن كتابته من الاسلام من حيث هو دين ومن حيث هو نسق من النظم السياسية التي كانت تتسم بالعدوان والتحامل ، كما انه كان بوجه عام يعتبر الشرق الادني مكانا يمكن ان تتحقق فيه اطماع فرنسا الاستعمارية . ومع ان الحملة الفرنسية على مصر فشلت عسكريا فان النتائج العلمية التي حققتها كانت رائعة وبخاصة فيما يتعلق بتوجيه الدراسات الشرقية وتنمية حركة الاستشراق ، فقد ساعدت على ان تكتسب الكتابات بعد ذلك طابعا اكثر واقعية واقرب الى الحقيقة ، وان تعتمد في المحل الاول على تسجيل الاحداث والظواهر والوقائع تسجيلا دقيقا ، الى جانب تحليلها كما فعل علماء « المعهد وهم يجمعون المادة العلمية التي استخدموها في تاليف كتاب « وصف مصر » . ولا بد من أن تعتبر النتائج العلمية لهذه الحملة البداية الحقيقية لاهتمامات عدد من الكتاب بالشرق من امثال شاتو بريان ولامارتين Lamartine وفلوبير ، بل وايضا ادوارد وليام لين وريتشارد بيرتون .

وعلى اى حال فان اقدام نابليون على تنفيذ خطته وتأثره في ذلك بقراءاته في كتابات المستشرقين ثم ما ترتب على تلك الخطة من تقدم الاستشراق ، ثم استخدام المعلومات الجديدة الكثيرة في حكم الشعوب الشرقية هو دليل آخر على ما سبق ان ذكرناه عن العلاقة بين كتابة الغربيين وصمت الشرقيين ــ حسب تعبير ادوارد سعيد ــ نتيجة لقوة الغرب الثقافية ، وعلامة ايضا على هذه القوة . وفي هذا ينحصر الدور الذي لعبه الاستشراق في التمكين للاستعمار من البلاد الشرقية ، اذ اصبح الاداريون والمستعمرون يعتقدون انهم يفهمون الشرق ما دام المستشرقون قد فهموه ، وقدموا لهم نتائج هذا الفهم .

ولقد ازداد الدور الذي يلعبه المستشرقون في القرنين التاسع عشر والعشرين نتيجة لازدياد قوة العلاقة بين اوروبا والشرق ، اذ اصبح الشرق مجالا للتنافس السياسي والاقتصادي الغربي ، حيث كان الاوربيون يبحثون عن اسواق جديدة ومستعمرات جديدة وموارد اقتصادية جديدة ايضا . وكان المستشرقون اثناء هذا كله يؤمنون بان « الشرق شرق » وانه لا يتغير . وهذا اساس قوي لظهور النزعة العنصرية لدى عدد كبير منهم ، وان لم يكونوا جميعا قد عبروا عن ذلك بنفس الصراحة التي نجدها عند رينان . فالنزعة العنصرية نجدها عند الكثيرين كما هو الحال مثلا لدى شليجل ، الذي ينسب كثيرا جدا من الاوصاف والنعوت غير الكريمة للساميين وغيرهم من الشرقيين « المنحطين » ، وقد شاعت هذه الاراء بسرعة في الثقافة الاوروبية . وكانت هذه التفرقة تعتمد اساسا على المقارنات الفيلولوجية ( دراسة اللغويات المقارنة ) ، اذ كان يبدو في

كتابات هؤلاء العلماء انهم يؤمنون بوجود صلة قوية بين السلالة واللغة ، وهي صلة او رابطة لا فكاك منها .

• • •

وتضم «شجرة النسب» الرسمية للاستشراق والمستشرقين علماء من امثال جوبينو Gobineau ورينان وهمبولت Humboldt وشتاينتال وبورنوف Burnouf وريموسات Remusat وبالمر Palmer وفيل Weil ودوزى Dozy وغيرهم من العلماء الافذاذ فى القرن التاسع عشر ، كما انها تشتمل بالضرورة على عدد كبيرمن الجمعيات المتخصصة مثل الجمعية الاسيوية Société Asiatique التى اسست عام ١٨٢٢والجمعية الاسيوية الملكية Royal Asiatic Society التى اسست عام ١٨٢٣ والجمعية الشرقية الامريكية Aemrican Oriental Societx التى اسستعام ١٨٤٢ وغيرها من الجمعيات العلمية. الا ان هناك ميلا لدى البعض لان يسقطوا من هذه الشجرة الاسهامات الهامة التى تضمها الكتابات الادبية الخيالية وكتب الرحلات والتى تبرز بوضوح وفى قوة وصراحة التمييزات والتقسيمات التى اقامها المستشرقون بين مختلف القطاعات الجغرافية والزمنية والسلالية فى الشرق . ومن الخطأ اغفال مثل هذه الاعمال العظيمة على الاقل بالنسبة للعالم الاسلامى لانهاتوضح نظرة الغربيين للاسلام والثقافة الاسلامية ورايهم فيهماوتقويمهم لهما ،وشكوكهم وتحاملهم عليهما . وهذه الاعمال يدخل فيها كتابات جوته وهيجو ولامارتين وشاتوبريان وكنجليك Kinglake ونيرفال وفلوبير ولين وبيرتون وسكوت Scott وبايرون Byron وفينى Vigny ودزرائيلى وجورج اليوت George Eliot وجوتييه Gautier ثم تلاهم في اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين كتاب من امثال داوتى Doughty وباريس Barres ولوتى Loti وفورستر Forester

ولقد حاول الكتاب المتاخرون ان يتخلصوامن الخيالات والاوهام التى كانت تسيطر على الكتاب الاوائل حين يكتبون عن الشرق ، كما لم يعودوا يختلقون احداثا لا وجود لها فى الواقع على ما كان يفعل فلوبير فى وصفة لسلوك النساءفى مصر وللحياة الجنسية الاباحية التى زعم ان المصريين يحيونها بحيث كان الرجل يجامع المراةالتى تثير اعجابه فى الشارع وامام الناس وهم يشاهدون ويضحكون ، وكانت النساء فى زعمه يتصلن جنسيا بالدراويش للحصول على البركة بحيث مات احد هؤلاء الدراويش من الانهاك . ولكن ذلك لا يعنى ان هؤلاء الكتاب المتاخرين كانوا اكثر موضوعية على الرغم من كل ما يزعمون حول ذلك . فقد كان وراءهم تراث طويل من الكتابات المغرضة والمتحاملة والرومانتيكية، فضلاعن دفاعهم عن مصالح الدول التى كانوا ينتمون اليها والتى كانت تستعمر الشرق . وبعد ان نالت كل الدول الشرقية استقلالها فى الخمسينات من هذا القرن ، وانحسر الاستعمار الاوروبى ظهرت قوى استعمارية حديثة تتمثل في الولايات المتحدة الامريكية من ناحية والاتحاد السوفياتى من الناحية الاخرى ، واصبح الاستشراق يبحث له

عن دور يمكن ان يلعبــه فى دول العالم الثالث المستقلة والتى تقف مــن الغــرب عموما موقف التحدى ،ولم يعد امام المستشرقين الا ان يسلكوا احد طريقين اثنين : اما ان يستمروا فى بحوثهم ودراساتهم مثلما كانوا يفعلون من قبل كما لو لم يكن شيء قد حدث ، او ان يعدلوا اســاليبهم القديمة بحيث تتلاءم مع الاوضاع الجديدة ، وكلا الموقفين صــعب ، خاصــة وان الكثيرين مــن المستشرقين لا يكادون يعترفون بان الشرق قد تغير او يمكن ان يتغير . ويبقى بعد ذلك كله طريق ثالث وهو ان يسقط علماء الغرب الشرق مــن اعتبارهم ويطوى سجل الاستشراق للابد .وقليل من العلماء هم الذين يرون فى هذا الطريق الحل الوحيد .

ولقد تعرض كاتب عربى آخر لهذه المشكلة وهو انور عبد الملــك فى مقال رائع لــه بعنــوان « الاستشراق فى ازمة Orientalism in Crisis » الذى نشره فى مجلة ديوجين Diogenes فى شتاء عام ١٩٦٣ ، ويرى انور عبد الملك الذى كان يشغل منصب الاستاذية في احدى الجامعات المصرية قبل ان ينتقل ليعيش فى باريس ان حركات التحرير الوطنية التى ظهرت فى البلاد الشرقية التى كانت ترزح تحت نير الاستعمار هدمت الى حد كبير تصــورات المستشرقين عــن سـلبية الشرقيين المستضعفين واستسلامهم وتواكلهم وذلك بالاضافة الى ادراك العلماء المتخصصين انفسهم ان الهوة اصبحت واسعــة وسحيقــة بــين اهتمامــات المستشرقين والاوضاع القائمة الان بالفعل وكذلك بين اساليب المستشرقين ومناهجهم ومفهوماتهم تلك التي يتبعهــا الان المتخصصــون فى العلــوم الاجتماعية والانثربولوجية والسلوكية . ولقد كان المستشرقون ،على ما يقول انور عبد الملك ــ ابتداء مــن رينان الى جولــد تسيهر الى ماكدونالــد Macdonald الى فون جرونباوم Von Grunbaum الى جب وبرنارد لويس Bernard Lewis يعتبرون الاســلام « مركبــا ثقافيــا » يمكن دراسته بعيدا مــن اقتصاديات الشعوب الاسلامية وحياتها الاجتماعية ونظمها السياسيــة ، الى ان جــاء علمــاء الاجتماع والانثربولوجيا الذين اهتموا بالاسلام واتبعوا فى دراسته مناهج جديدة تماما تعالج الاسلام كظاهرة دينية واجتماعية شديدة التعقيد ، ووجدوا انه من الخطأ والخطر ان تتــرك دراســة الاســلام للمستشرقين وحدهم . والطريف ان جب نفسه تبنى هذه الفكرة وتحمس لها ابتداء من الستينات ووقف عددا من مقالاته ومحاضراته للدفاع عنها.

ولقد كان المستشرق الحديث يعتبر فى نظر الكثيرين بطلا كرس نفسه وجهده وحياته لانقــاذ الشرق مــن الظلام والغموض والاغتراب والغربة التي كانت تخيم عليه ويعيش فيها دون ان يعرف العالم الخارجي عنه الا القليل ، ولذا كان يهدف من ابحاثه ودراساته الــى اعادة تركيب الشرق وعاداته وتفكيره وتقاليده المفقودة مثلمــا اعــاد شــمبليون تركيب اللغة الهيروغليفية مــن حجر رشيد . وكانت وسيلته الاساسية فى ذلك هي الالتجاء الى دراسة الاساليب اللغوية ، او على الاصح النحو ثم الترجمة وفك رموز تلك اللغات ،سائدة فى الشرق الكلاسيكي القديم ، وكذلك قيم العلوم التقليدية التي كان يستعين بها فى عمله مثل الفيلولوجيا والتاريخ . ولكن لم يلبث كل شــيء ان تغير بمرور الزمن .. لقد تغير الشرق مثلما تغيرت العلوم التي يسـتعين بها المستشرقون فى

محاولته فهم الشرق .. لم يعد للشرق الكلاسيكي التقليدي الذي كان المستشرقون يغرمون بدراسته وجود ، لانه بدأ يساير العصر الحاضر ويستجيب للتغييرات الكثيرة الطارئة ، كما دخل كثير من التعديل والتطور على ادوات البحث ومناهجه لكي تلائم الثقافة المعاصرة . وعلى العموم فان انتقال الشرق الى العصر الحديث اضطر المستشرقين الى اعادة النظر في الاساليب التي يتبعها ، وان يرسي مناهجه ووسائل بحثه على اسس قوية تسمح لها بالاستمرار وبحيث يمكن للاجيال التالية ان تستخدمها وتعتمد عليها لاحراز مزيد من التقدم في جمع المعلومات المؤكدة عن حياة الشرق وثقافاته . أي ان تغير الظروف اضطر المستشرقين الى تغيير نظرتهم الى انفسهم والى مجال دراستهم والى اساليب البحث التي يستخدمونها ، وهذا ادى بدوره الى ان يتخذ الاستشراق طابعا علميا واكثر موضوعية من الدراسات التي كان يقوم بها المستشرقون الرواد ، كما ادى الى احداث تغييرات جذرية في الدور الذي يقومون به في الحياة العامة .

**ولقد سبق ان اشرنا في اكثر من موضع الى رأى ادوارد سعيد وانور عبد الملك في الجهود التي قام بها المستشرقون منذ القرن التاسع عشر ــ بوجه خاص ــ في مد نفوذ الغرب الى البلاد الشرقية التي تخصصوا في دراستها وان هــذه الجهــود استمرت حتى الوقت الحالى .** فبانتهاء الحرب العالمية الاولى كانت اوروبا قد احتلت اكثر من ٨٠٪ من الكرة الارضية ، وعلى ذلك فحين نقول ان الاستشراق الحديث كان مظهرا هاما من مظاهر الاستعمار ، وتكوين الامبراطوريات فان هذا القول لن يكون مغايرا للحقيقة ، وسوف يجد من الوقائع والاحداث ما يؤيده . فموقف المستشرق الحديث يختلف اختلافا جذريا عــن موقف المستشرقين الرواد الاوائل من امثال ديربيلو D'Herbelot الذين كانوا يعتبرون الاستشراق نوعا من النشاط الذهني والمجهود العلمي النظرى في المحل الاول ، وذلك بعكس ما هو عليه الوضع بين المستشرقين المحدثين الذين يؤمنون ان هذا المجهود لا بد من ان تكون له اهداف ابعد من الحدود العلمية الخالصة بحيث يتعدى الناحيــة النظرية الــى المجــالات التطبيقية التي تتمثل بوجه خاص في الافادة مــن المعلومات الوفيرة في مد نفوذ الغرب على المجتمعات الشرقية . فاعادة تركيب لغة من اللغات القديمة المبنية مثلا يعني في آخر الامر اعادة بناء جزء ميت او مهمل من الشرق وبث الروح فيه ، وبذلك يمكن القول ان ( العلم ) الذى يساعد على تحقيق هــذه العلمية الاحيائية يمكنه ، بل ويجب عليه ، ان يمهد الطريق لمهام اخرى تضطلع بها الجيوش والحكومات الغربية في الشرق . وكما يقول ادوارد سعيد في ذلك : ان هــذه مسألة يجب الا تغيب ابدا عن اذهاننــا نحــن الشرقيين ونحن ندرس حركــة الاستشراق وحياة المستشرقين من أجل التعرف على الجهود التي قاموا بها وعلى طبيعة اسهامهم في دراسة الشرق ونوع اهتماماتهم والدوافع التي تكمن وراء ذلك كله .

وفي اوائل القرن العشرين بوجه خاص حاول الاستشراق ( تسليم ) الشرق للغرب واتبع في ذلك وسيلتين هامتين الاولى هي الاستفادة الى اكبر حد ممكن مــن « امكانات » المعرفــة الحديثــة

ووسائل تقديمها ونشرها بين الناس ، ويستوى فى ذلك المدارس بمختلف مراحلها والجامعات ، وانشاء الجمعيات المتخصصة والمؤسسات التي تهتم بالبحوث والاكتشافات الجغرافية أو الهيئات التي تشجع على الرحلات والارتياد او دور الطباعة والنشر ، بهدف تسهيل نشر المعلومات عن البلاد الشرقية من وجهة نظر المستشرقين انفسهم . وليس المهم فى ذلك هو نشر معلومات بالذات وافكار محددة عن الشرق بين الغربيين ، وانما المهم هو ان الشرقيين انفسهم اصبحوا ينظرون الى انفسهم بنفس المنظار الذى ينظر به الغربيون اليهم ، وتقبلوا الى حد كبير الى الاقل راى الغرب فيهم ، وان هناك كثيرون ينكرون على الغرب تلك الرؤية على ما سبق ان ذكرنا .

**والوسيلة الثانية** هي اضطلاع المستشرق الحديث بمهام اخرى اضافية لم يكن المستشرقون الاوائل يدخلونها فى اعتبارهم ، او على الاقل لم يكونوا يعطونها كل ذلك الاهتمام ، وهي مهام تخرج عن نطاق ( العلم ) النظرى الخالص وتحقق اهدافا تتعلق بالحكومات الاوروبية ورغبتها فى السيطرة ومد النفوذ الى ربوع الشرق .. فلقد ظل المستشرقون لاجيال طويلة يدرسون الشرق عن طريق دراسة النصوص ومحاولة شرحها وترجمتها مع دراسة حضارات الشرق واديانه وثقافاته وانماط تفكيره بل و ( عقليات ) اهله ، على انها موضوعات اكاديمية تستحق الدراسة والقاء الضوء عليها من وجهة نظر خارجية ـ أى ان المستشرقين كانوا يعتبرون انفسهم متخصصين فى مجال معين من مجالات المعرفة وان عملهم ينحصر فى دراسة الشرق ومحاولة تفسيره وتقريبه لمواطنيهم فى الغرب ، وكان معنى ذلك ان المستشرقين ظلوا ـ برغم جهودهم هم للتغلغل فى حياة الشرق و ( عقله ) ـ اغرابا عن الشرق ، كما ظل الشرق نفسه بعيدا عن افهام الغربيين . وقد انعكس هذا ( البعد ) فى كثير من الاوصاف والنعوت والتشبيهات التي كان المستشرقون انفسهم يطلقونها على الشرق والشرقيين ، والتي تصفهم بالغموض احيانا واللامنطقية احيانا اخرى وما الى ذلك .. ولكن هذا البعد ( الثقافي ) بدأ يضيق بالتدريج نتيجة لانتشار المصالح الغربية السياسية والتجارية التي كانت تتطلب فهم ( واقع ) الشرق والشرقيين ، وكان المستشرقون ايضا ـ او بعضهم على الاقل ـ هم اداة الحكومات فى ذلك . فقد لعب هؤلاء المستشرقون دور ( العميل ) لحكوماتهم وحاولوا تفسير الشرق لتلك الحكومات بطريقة تشبع رغبات الحكومات وانها تتفق مع اغراضها ... لقد اخذ المستشرقون والرحالة الاوروبيون يعتبرون انفسهم ممثلين للغرب الذى ينتمون اليه . ولعل خير مثال لذلك هو العالم البريطاني ادوارد هنرى بالمر Edward Henry Palmer الذى ارسل الى سينا عام ١٨٨٢ لكي يخفف من حدة المشاعر ضد البريطانيين ايام الثورة العرابية ، وقد قتل بالمر اثناء ذلك . وقد يعتبر بالمر مثالا لفشل المستشرق في تحقيق اهداف حكومته ، ولكن هناك حالات كثيرة جدا اضطلع فيها المستشرقون بمهام واعمال مماثلة وادوا خدمات ( جليلة ) لاوطانهم عن طريق ادائهم لهذه الاعمال . ووضع بلر فى ذلك يختلف تماما عن حالة مستشرق بريطاني آخر هو هوجارث D. G. Hogarth الذى ضمن رحلاته واكتشافاته فى شبه الجزيرة العربية كتابا اطلق عليه عنوانا له مغزاه ومدلوله وهو The Penetration of Arabia وقد اصدره عام

١٩٠٤ . وقد عين هوجارث بعد ذلك رئيسا لما يعرف باسم « المكتب العربي Arab Bureau » في القاهرة أثناء الحرب العالمية الاولى ، وادى لحكومته من خلال هذا المكتب ومن خلال معرفته بالشرق كثيرا من الخدمات. وليس من قبيل المصادفة أن يحتل عدد من الشخصيات البريطانية ـ نساء ورجالا ـ ممن اهتموا بالشرق مراكز بالغة الخطورة اما في بلادهم او في بلاد الشرق نفسه ، واستطاعوا منها أن يفيدوا اوطانهم بشكل رسمي أو غير رسمي ، معتمدين في ذلك على صداقتهم للشرق . ويكفي أن نذكر هنا أسماء جرترود بل Gertrude Bell ولورانس T. E. Lawrence وفيلبي St. John Philby ولكن القائمة طويلة وتضم أسماء كثيرين من الكتاب والرحالة والمكتشفين ممن لعبوا دورا في رسم سياسة الغرب تجاه الشرق . ولكن هؤلاء جميعا لم يكونوا (علماء) بالمعنى الدقيق للكلمة ، وان كانوا استفادوا من خبرة العلماء وعلمهم وجهودهم . ولم تكن مهمتهم التهوين من بحوث العلماء أو التشكيك فيها او القضاء عليها وانما على العكس من ذلك كانوا يفيدون منها ويستغلونها في تحقيق الاهداف التي رسمتها لهم حكوماتهم ، وكان لابد لهم لتحقيق ذلك من أن يفسروا نتائج ابحاث العلماء تفسيرا يتلائم مع تلك الاهداف .

والدور الذي لعبه الرحالة والعملاء وصناع السياسة في هذا المجال يكشف بطريقة واضحة عن نوع التحول الذي طرأ على الاستشراق ، وكيف انه لم يعد مجرد تخصص علمي اكاديمي بحت ، وكيف ان المستشرقين انفسهم ــ أو عددا كبيرا منهم على الاقل ــ قد تحولوا من الموقف الاكاديمي الى ان يصبحوا ادوات في أيدي حكوماتهم . وكان لا بد لهذا التحول في الموقف من ان ينعكس على شخصية المستشرق ذاته وبنظرته الى نفسه فلم يعد المستشرق في الاغلب يعتبر نفسه عالما ينتمي الى طائفة او فئة من العلماء لهم قيمهم وطقوسهم العلمية وتقاليدهم واخلاقياتهم ومبادؤهم التي تتحكم في عملهم ، وتوجه هذا العمل ، كما ترسم لهم سلوكهم داخل نطاق هذه الطائفة او الفئة ، وانما اصبح يعتبر نفسه ممثلا لثقافته الغربية ضد ثقافة الشرق ، وبذلك انطوت شخصيته وعمله على نوع من الازدواجية التي تتمثل في نظرته الى النشاط الذي يقوم به على انه تعبير رمزي عن الشعور او الاحساس بالذات الغربية والمعرفة الغربية والعلم الغربي والسيطرة الغربية ، التي تمسك بتلابيب الشرق وتحاول التغلغل الى اعماقه بقصد اخضاعه واذلاله .

**ومن الصعب على كثير من الناس ان يتصوروا مدى اتساع نطاق اهتمامات المستشرقين الاوائل او نوع الدراسات التي كانوا يقومون بها ، وكيف ان هذه الدراسات كانت تتشعب بهم بحيث تتطرق الى جميع جوانب الحياة الاجتماعية والفكرية والعقائدية في منطقة واسعة جدا من الارض تضم عددا كبيرا من الثقافات الفرعية التي تندرج تحت ثقافة عامة واحدة .** فلم يعد يوجد الان من يزعم انه متخصص في الدراسات الاسلامية في عمومها واطلاقها كما كان الحال بالنسبة لهؤلاء المستشرقين الاوائل ، وان كنا نجد علماء في الانثربولوجيا أو علم الاجتماع

او التاريخ يتخصصون فيجانب معين من الثقافةالاسلامية في مجتمع اسلامى محدد ، او فى نظام اجتماعى معين ايضا لدى الطوائف الهندية اوحتى فى طائفة هندية واحدة ، او فى فترة تاريخية محددة بالذات وهكذا ، وان كان هذاالتخصص الدقيق لا يمنع مع ذلك من ان يحيط ذلك الباحث المتخصص بقدر الامكان بجوانباخرى من الثقافة العامة او المجتمع القوى الكبير او حتى من المنطقة الثقافية كلها التىيدرس فيها ذلك الموضوع المحدد الذى يكرس له معظم وقته وجهده . ولم يعد هؤلاء الانثربولوجيوناو السوسيلوجيوناو المؤرخون يعتبرون انفسهم ( مستشرقين ) بالمعنى التقليدى القديم،كما لم يعودوا يطلقون احكاما عامة فضفاضة يزعمون انها تلخص خصائص ومقومات الدياناتالهندية مثلا او الشخصية الاسلامية بعامة ، وانما هم يهتمون بدراسة ( مناطق ) او نظممحددة دراسة تفصيلية مركزة بحيث تاتى احكامهم موضوعية وبعيدة بقدر الامكان عنالانطباعات الحدسية التى كانت تزخر بها كتابات المستشرقين .

ولا يمنع هذا الميل الى التخصص الدقيقمن ان الكثيرين من هؤلاء العلماء لا يزالون يلعبون دورا اساسيا فى تشكيل سياسة حكوماتهم ازاءالشرق . وقد نأخذ نحن الشرقيين ذلك على هؤلاء العلماء والمتخصصين خاصة وان هذاالسلوك من جانبهم يتعارض فى الاغلب مع مصالحنا واهدافنا ، بل وقد تعتبر عملية( تسليم ) الشرق للغرب عملية تتعارض مع القيم العلمية الخاصة . وكثير من هؤلاء العلماءكانوا بالفعل ، ولا يزالون، عملاء لمخابراتبلادهم فى الشرق . ولكنهم من وجهة نظرهم هم ، ومنوجهة نظر حكوماتهم ، مواطنون يؤدون لاوطانهم خدمات جليلة . وهذه المآخذ تتردد فى مواضعكثيرة من كتاب ادوارد سعيد ومقال انور عبد الملك وكتاباتالكثيرين غيرهم منالكتابالشرقيينالذين يتعرضون لتقويم ( التجربة الاستشراقية) من وجهة نظرهم كشرقيين . وكثيرا ما يوصفالاستشراق فى هذه الكتابات بانه ضرب من ( المعرفة الاستعمارية ) او انه ( علم استعمارى)،تماما مثلما توصف الانثربولوجيا فيبعضالكتابات العربية بهذه الصفة ذاتها نظرا لان بعض علماءالانثربولوجيا من البريطانيين وضعوا خبراتهم وعلمهم فى خدمة حكوماتهم ضد المجتمعاتوالشعوب التى كانوا قد درسوها وتخصصوا فيها .. ولكن للمسالة وجها آخر يخلق بنساان نوليه ما يستحقه من عناية واهتمام، وهو ان هذا التصرف من جانب هؤلاء المستشرقين يدلبشكل او بآخر على مدى تقدير الحكومات الغربية لعلم العلماء واستعانتها بهم والافادة منخبراتهمفيما يعود على اوطانهم بالخير . وهذا موقف خليق بحكوماتنا فى الشرق ان تتدبره وانتاخذه فى الاعتبار بحيث نعيد النظر فى مسالة العلاقة بين رجال الحكم ورجال العلم وكيفيةاستفادة الدولة من علمائها ومن خبراتهم فى رسم سياساتها .

**ويثير هذا تساؤلا آخر هو : ماذا فعلالعلماء الشرقيون لدراسة ثقافاتهم وتراثهم الطويل العريق ومجتمعاتهم التقليدية ؟ وما هياسهاماتهم فى حركة ( الاستشراق ) او على**

الاصح الدراسات الشرقية التى ظلت لقـرون طويلة وقفا على العلماء الغربيين ؟ صحيح ان هناك حركة نقد قوية يقوم بها الآن عدد مـن العلماء الشبان فى مختلف بلاد الشرق تهدف الى فحص التراث الذى تركه المستشرقون الاوائل وتقويمه والرد على الاراء والافكار التى تصـدر عن ( المستشرقين ) المعاصرين ، وصحيح ان هذه الحركة تلقى كثيرا من الضوء على بعض الجوانب الخفية فى التراث الشرقى نفسه ، وتوضح بعض النواحى التى لم يستطع ( العقل ) الغربى فهمها على حقيقتها ، كما انها تكشف عن الدوافـع والاهداف التى تكمن وراء كثير من الاعمال التى قام بها المستشرقون ، ولكنها تبقى بعد هذا كله حركة سلبية الى حد كبير ، خاصة وان الغالبية العظمى من علماء الشرق لا يزالون يعتمدون فى كتاباتهم على ما تركه لهم هؤلاء المستشرقون ؛ ويكاد دورهم هم ينحصر اما فى ترديد الافكار والاراء والنظـريات التـى وردت فى اعمـال المستشرقين ، أو نقدها ومحاولة تجريحها ، دون ان يكون هناك اسهام ايجابى وخلاق الا فى القليل النادر. والكتاب الشرقيون حين يتخذون هذا الموقف السلبى انما يؤكدون من حيث لا يشركون دعوى الغربيين ـ او بعضهم على الاقل ـ عن سمو العقلية الاوروبية او الغربية بوجه عام، وسيطرتها وعجز العقلية الشرقية عن الخلـق والابداع والابتكار والاكتفاء بالمحاكاة .

وقد يكون من العسف والاجحاف ان نصف كل هؤلاء المستشرقين بانهم كانوا فى دراساتهم وكتاباتهـم وفى اتخـاذهم الشـرق موضوعـا لتخصصهم يصدرون عن الشعوب بالاستعلاء ، وهو الراى الذى يتردد بكثرة فى كتابة ادوارد سعيد ، كما نجده متضمنا فى بعض الكتابات الاخرى التى تصدر عن اقلام شرقية فى مجال تأريخها لحركة الاستشراق والمستشرقين ونقد كتاباتهم . وربما يكون مرد هذا الراى ليس موقف التعالى من جانب المستشرقين بقدر ما هو الشعور بالنقص والعجز من جانب الشرقيين انفسهم ، وعدم القدرة ـ لاسباب قد تكـون خارجة عن ارادتهم ـ عـن مجـاراة حركـة الاستشراق فى حجم المجهود الذى بذل ، والعمل الذى تم انجازه على ايدى المستشرقين حتى الان، وذلك فضلا عن الشعور الطبيعى بالاستخذاء حـين يحس الشرقيون انهم ( موضـوع بحث ودراسة ) من غيرهم كما لو كانوا ( حيوانات معملية ) يجرى عليها الاخرون بحوثهم دون ان يسهموا هم فى ذلك شيئا . والوضع هنا يشبه الى حد كبير الوضع فى الدراسات والبحـوث الانثروبولوجية الميدانية التى كان يجريها علماء الانثروبولوجيا الاوائل على الشعوب غير الغربية، وكانت تقابل فى احيان كثيرة بكثير من الامتعاض والاعتراض والهجوم من جانب القلة المثقفة فى تلك المجتمعات . ولم تتوقف حملات التشكيك فى اهـداف الانثروبولوجيـا والنقـد للكتابـات الانثروبولوجية الغربية الا بعد ان ظهر جيل من الانثروبولوجيين ( الوطنيين ) فى افريقيا واسيـا وغيرها ، اسهموا بجهودهم فى دراسة الثقافات التى ينتمون اليها ، وتغلبوا بذلك على مشاعر النقص والعجز التى كانت تستحوذ عليهم وتتحكم فى مواقفهم ضد الانثروبولوجيا والانثروبولوجيين.

وليس فى هذا القول أى محاولة للتهوين من شأن الانتقادات التى يوجهها العلماء الشرقيون للمستشرقين ، كما انه لا ينطوى بالضرورة على الدفاع عن موقف هؤلاء المستشرقين من الشرق الذى هو موضوع تخصصهم . فلقد سبق ان رأينا مدى التحامل الذى تتضمنه كتابات الكثيرين منهم ، وبعض هذا التحامل ينجم عن عدم القدرة على التغلغل فى فهم ( العقل ) الشرقى و ( الروح ) الشرقية ان صحت هذه التسمية ، ولكن البعض الاخر يأتى نتيجة لموقف متعمد ضد الشرق والشرقيين ، كما يظهر مثلا فى كتابات برنارد لويس Bernard Lewis الذى يتمتع بمكانة علمية ممتازة فى عالم الاستشراق. وتتضمن كتابات لويس كثيرا من الهجوم والتهكم والسخرية من العرب والاسلام ، وان كان يغلف ذلك كله فى اسلوبه البارع بحيث يكسب كتاباته مسحة من الموضوعية المزيفة ، فى الوقت الذى يكيل فيه الاتهامات للاسلام ويصفه بانه دين معاد للسامية او على الاصح « ايديولوجية معادية للسامية » . وان المسلمين كغيرهم من الشعوب التي رزحت لفترة طويلة تحت وطأة الاستعمار عاجزون عن قول الصدق او رؤيته أو تقبله . وهي اقوال انتقلت الى بعض الكتاب العرب والمسلمين الذين يرددونها بغير مراجعة. ولكن الامر يتطلب من العلماء فى الشرق ان يتخطوا مرحلة التصدى للكتابات الغربية بالنقد والتقويم الى الدراسة الجادة العميقة ، والتغلغل الى اعماق التراث الشرقى الوفير العميق ودراسته وعرضه والتعريف به . ومثل هذه الجهود يجب ان تلقى ما تستحقه من توجيه وتشجيع ، ليس فقط من المنشآت والمعاهد العلمية ، بل وايضا من الحكومات ، لانها جهود تهدف ليس فقط الى التعريف بالشرق وتراثه وانما سوف تحقق فى اخر الامر توكيد الذات واثبات الكيان وفرضه على الاخرين .

* * *




# الطب العربى

سليمان قطاية

**يعرف الطب العربى (١) بانه كل ماكتب فى الطب والعلوم الملحقة باللغة العربية ابان الحضارة العربية الاسلامية .**

( لوكلير ــ تاريخ الطب العربى ١٨٧٨ ــ براون ــ الطب العربى ١٩٢١ ــ كامبل ــ الطب العربى ١٩٢٦ ــ ليشتتايلر ــ تاريخ الطب ( الفصل العاشر ــ ١٩٧٨ ) .

وينكر البعض الآخر (٢) هذه التسمية ويشدد على التسمية الاسلامية فقط ، وحجتهم فى ذلك أن بعضا من العلماء العرب ، من أصل غير عربى أمثال على بن عباس المجوسي * ، ولكننا بذلك تستبعد الصابئة والمسيحيين واليهود الذين كان لهم أعمال ممتازة فى الطب ** .

---

* ــ هو فارسى اعتنق الاسلام ، وكان ذا أصل مجوسى .

** ــ يشدد بعض المستشرقين على التسمية الاسلاميــــة وغايتهم فصل ما كتبه الاطباء اليهود عن الطب العــــربى ، ليجعلوا منه طبا يهوديا على حدة ، وليؤكدوا على علم يهودى مستقل .

( ١ ) براون ج . ادوارد : الطب العربى ــ ترجمة : احمد شوقى حسن . الالف كتاب ــ لجنة النشر بوزارة التعليم العالى ــ ١٩٦٦ ــ ص : ١٨

( ٢ ) Ullman Manfred : Islamic Medecine Islamic Surveys Edinburgh University Press - 1978, p. xiii

والواقع ان المفهوم الحضارى ، فى رأينا هو الاهم ، وهو الذى يتناسب مع المفهوم الحديث للتاريخ . فلم يكن للعرب ، شأن قبل الاسلام ، ولم يتمكن الاسلام من العزة والقوة والكرامة لولا العرب .

**فالحضارة عربية اسلامية : عربية اللغة والتقاليد والمفاهيم، واسلامية الدين والفلسفة**

والواقع ان العرب قد فتحوا صدورهم للثقافات المختلفة من يونانية ، وبيزانطية ، وفارسية ، وهندية ، واستطاعوا ان يذيبوها فى بوتقة فكرهم ليصنعوا منها الحضارة العربية الاسلامية بعد ان اضافوا عليها الشىء الكثير . والكلام هذا ينسحب على كل من عاش خلال تلك الفترة الحضارية المزدهرة من كل الاجناس والاعراق والاديان بما فى ذلك اليهود ، فهم جزء لا يتجزأ من تلك الحضارة، رغم كل الجهود الرامية لفصلهم عنها ، وكمثل نسوقه على ذلك الشاعر ابن جبرول (٣) الذى ظل فترة طويلة معتبرا مسلما حتى ظهر أنه يهودى .

كذلك فان المؤلفات الطبية التى وضعها اسحق بن سليمان الاسرائلي ، وموسى بن ميمون لا تختلف عن اعمال المؤلفين المسلمين ، وينسحب ذلك على الكتابات العلمية التى وضعها الاسقف النصرانى ابن العبرى . والواقع ان مجرد كون كتب المؤلفين المسلمين قد امكن ترجمتها الى العربية واللاتينية دون اية تغييرات جوهرية ، انما يثبت وجود تفاعل بين الاديان فى العلم الاسلامى لاتقل اهمية عما كان فى ذلك العلم من تفاعل بين القوميات .

وربما كان العلم هو اقل الميادين الثقافية خضوعا لعملية الصبغ بالصبغة الاسلامية (٢) .

لذلك فكل ما كتب فى الطب هو عربى اسلامى ، بل اقرب الى العروبة ، لان الاسلام ليس سوى الفكر الدينى للعرب .

ولقد اعتاد المؤرخون تقسيم الطب العربى الى ثلاث مراحل :

**الاولى** : مرحلة الترجمة : ويبدأونها مع حنين بن اسحق .

**والثالثة** : مرحلة الانحطاط : وتبدأ بعد ابن سينا (٤) .

**والثالثة** : مرحلة الانحطاط : وتبدأ بعد وفاة ابن سينا .

الا ان فى هذا التصنيف اجحافا بالكثير من العلماء الذين عملوا فى الميادين العلمية قبل وبعد هذه التواريخ .

فالمعلوم ان الترجمة بدأت فى عهد الامويين عندما قام حفيد معاوية بن ابى سفيان ، خالد ابن يزيد بترجمة الكتب عن اليونانية والتى امر بجلبها من الاسكندرية .

ولم تكن تلك الكتب كلها كيميائية ، فقد كان منها كتب طبية . وقام بترجمتها يحيى النحوى الذى ، على ما يبدو ان اصله كان سوريا من مدينة حمص (٥) .

---

( ٢ ) عالم المعرفة ـ تراث الاسلام ( القسم الثالث ) :

تصنيف : شاخت وبوزورث

ترجمة : د. حسين مؤنس ـ المجلس الوطنى للثقافة والفنون والاداب فى الكويت ـ ص : ٨٣ .

( ٤ ) Dr. Ammar Shim : En Souvenir de la Medecine Arabe 1962. p. 30

( ٥ ) Lucien Leclerc : Histoire de a Medecine Arabe Burt - Franklin New York - 1878 Tome I p. 43

اذن علينا ان نبدأ تاريخ الترجمة منذ ذلك العصر وليس من عهد المأمون واسحق بن حنين .

خاصة وان الكتب الستة عشر الهامة لجالينوس ترجمت،او بدات ترجمتها منذ تلك الفترة اى فى القرن السابع ميلادى .

ثم نشطت حركة الترجمة فى انطاكية ، ودمشق ، وبغداد وقبل عام ٩٠٠ كانت كتب ابقراط وجالينوس مترجمة كلها الى العربية تقريبا .

وتبدا المرحلة الثانية مع اواخر القرن التاسع ميلادى . وفيها ، كما هو معلوم ظهرت اسماء لامعة جدا . ولقد استمر هذا النشاط الابداعى فترة طويلة من الزمن . وبدا بالانحطاط مع أواخر القرن الثالث عشر (استولى هولاكو على بغداد عام ١٢٥٨ ) فقد توفى ابن النفيس عام ١٢٢٨ م ، وابن ابى اصيبعة عام ١٢٧٣ م ، وابن البيطار عام ١٢٤٨ م .

ولكن هذا لايعني ان العلم قد توقف فقد استمر بتباطؤ ، ينهض حينا ويتعثر حينا آخر . ولقد وجد أطباء علماء يتمتعون بقيمة جيدة وان لم تصل الى مستوى الاوائل ولكنهم كتبوا ، والفوا ، ودرسوا امثال حجيج ابن قاسم ( ت ١٥٨٤ م ) وداوود الانطاكي الذى توفى عام ١٥٩٩ م .

ويمكننا مع لوكلير (٦) اعتباره آخر ممثل للطب العربى . لان العثمانيين كانوا قد بدأوا ببسط نفوذهم وسلطاتهم ( انتصر سليم الاول على قايتباي فى معركة مرج دابق عام ١٥١٦ وافتتح مصر عام ١٥١٧ ) معنى ذلك ان الطب العربي دام من : خلافة معاوية بن ابى سفيان ( ٦٦١ — ٦٨٠ م ) حتى وفاة الانطاكي عام ١٥٩٩ م اى حوالي ثمانية قرون تقريبا . وهى فترة طويلة وجيدة .

والواقع ان التصنيف الاول المذكور فى بداية البحث محدودة جدا وسببه قلة الاطلاع ، وصعوبة اللغة العربية (٧) ، وندرة الباحثين الجديين .

وقبل ان نخوض فى الطب نفسه لا بد لنا من ان نذكر بان العرب هم الذين اسسوا تاريخ الطب ، فلم يكن معروفا قبلهم فكتبوا عن تاريخه القديم والمعاصر لهم وعن رجالاته . بالاضافة الى ان التاريخ نهر جار لا يتوقف وكل يوم يمر يزيد معارفنا . وان ما عرف عن الطب العربي حتى الآن ، ليس سوى جزء يسير جدا (٨) مما قام به العرب .

والكتب العربية الطبية المحققة بشكل علمي جيد ومطبوعة لا يتجاوز عددها اصابع اليد الواحدة * .

مع أن عدد المخطوطات الموجودة حاليا والمصنفة يتجاوز البضع مئات عدا عن الموجودة غير المعروفة ، والتي اختفت تماما ولم تصلنا .

لذا فمن الصعب جدا ، حاليا وفى رأينا اصدار حكم نهائي قاطع عن الطب العربي ، قبل ان يقوم عدد كبير من الباحثين الجديين ولفترة طويلة بتحقيق ونشر هذه المخطوطات .

---

(٦) ج ٢ ص : ٢٠٣

(٧) Lichtnthreler Charles :Histoire de la Medecine Fayyard Paris, 1978 pp. 212

(٨) ص : ٢٢٣

* — لا يمكننا اعتبار ان الكتب المطبوعة فى بولاق — القاهرة ، أو حيدر آباد الدكن ، كتب محققة . لانها طبعت للاستفادة من المعلومات الواردة فيها علميا ، وليس لفائدة تاريخ الطب . كما انها نشرت اخذا من مخطوطة واحدة وليس تحقيقا .





الصفحة الاولى من مخطوط شرح مقدمة المعرفة لابن النفيس

بالاضافة الى ان البحوث ، بشكل عام ، مقتصرة على بعض الاسماء اللامعة كابن سينا والرازى ، بينما لاتزال مخطوطات الكثيرين امثال : ابن النفيس ، وابن رضوان ، وابن الجزار وغيرهم تنتظر اليد الرفيقة التي تنتشلها من الاهمال .

ولم يتورع بعض المستشرقين عن اصدار الاحكام القاطعة ، فجزموا بان الطب العربي عبارة عن نقل للطب اليوناني (٩) ، بل زادوا فقالوا انه ليس سوى ترجمة وان العرب هم وريثو اليونان ، وان فضل العرب كائن في نقل العلوم اليونانية الى الغرب وتعريفهم بها .

وكان من البديهي ان يتصدى لهم فريق آخر رد عليهم بالنظرية المعاكسة على ان العرب نقلوا في البداية ولكنهم ابدعوا امثال الفرنسي لوسيان لوكلير (١٠) وكان على هؤلاء بالطبع ان يدلوا بالبراهين الواقعية والعملية لذلك ، ولم يكن هذا بالشيء اليسير : فعدد المهتمين والمتخصصين بالطب العربي في العالم قليل جدا . ومن توفرت فيه الصفات اللازمة من الموضوعية والعلم الغزير في الطب والتاريخ والفلسفة واللغات القديمة اقل .

ولكن العرب لم يأخذوا من اليونان فقط بل اخذوا عن الهنود والسريان والبيزنطيين ، بل يجد البعض تأثيرا صينيا ايضا . كذلك لم يأخذوا كل شيء عن اليونان ، فهم لم يترجموا الادب والتاريخ والشعر والمسرح والملاحم واكتفوا بالعلوم البحتة والطب والمنطق والفلسفة . كما قلنا فقد صهروا كل ذلك في بوتقة عبقريتهم وجعلوا منها الطب العربي .

ثم ان بعض الاعمال ( واغلبها كان صدفة ) استطاع ان يكشف الستار عن ابتكارات كان للعرب الفضل الاول فيها .

نذكر كمثل الصدفة التي قادت محيي الدين التطاوى الى تقليب مخطوط ابن النفيس « شرح تشريح القانون » في مكتبة فرايبورغ بالمانيا (١١) ليكتشف ان ابن النفيس هو اول من وصف الدورة الدموية الصغرى ، وعندما نشر سلامة موسى (١٢) كتاب البغدادي « الافادة والاعتبار في الامور المشاهدة والحوادث المعاينة بارض مصر » رغبة منه في التعريف بمصر في ذلك الزمان ، عرف المهتمون بانه نقد جالينوس ورفض وصفه للفك السفلي على انه مؤلف من قطعتين واكد انه مؤلف من قطعة واحدة .

كذلك عندما عثرت المستشرقة الالمانية **فريد رون هاو** بالصدفة ضمن مجموعة من المخطوطات على رسالة الرازى (١٣) « مقالة في العلة التي من اجلها يعرض الزكام لابي زيد البلخي في فصل الربيع عند شمه الورود » انتبه العلماء الى ان الرازى كان اول من وصف الرشح التحسسي في التاريخ .

وبالطبع فلا يمكن لنا ان نفصل بعض هؤلاء المستشرقين عن بيئاتهم ومجتمعاتهم والافكار السائدة في ايامهم .

---

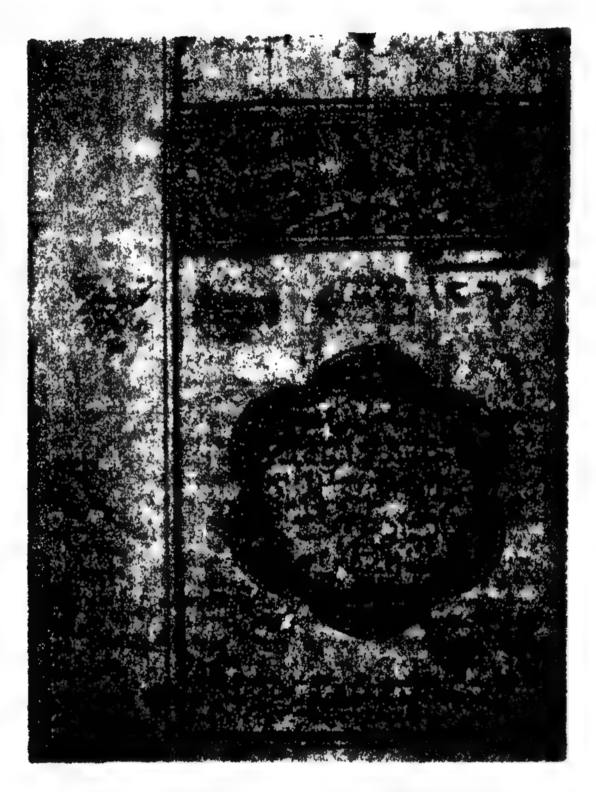
( ٩ ) المصدر رقم ١٠ ، ص : ١٨

( ١٠ ) المصدر رقم ٥ : المقدمة .

( ١١ ) فليونجى بول : ابن النفيس ـ اعلام العرب ـ القاهرة ـ ١٩٦٧ ، ص : ٧٠ و ٧١

( ١٢ ) البغدادى عبد اللطيف : عبد اللطيف البغدادي في مصر ـ المجلة الجديدة ـ مطبعة مجلة المصري ـ بلا تاريخ ـ كلمة المحرر .

( ١٣ ) هاو فريد رون وقطاية سلمان : تقرير حول الزكام الزمن عند تفتح الورد ـ مجلة تاريخ العلوم العربية ـ معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب ـ عدد ١ مجلد : ١ص : ٥٧ ، ايار ١٩٧٧



الصفحة الاولى من مخطوط الجامع لمفردات الادوية والاغذية لابن البيطار

فلقد كان التاريخ، وتاريخ العلوم، بشكل خاص مجالا لاسقاط مفاهيمهم وافكارهم ومعتقداتهم .

ازدهر الاستشراق فى زمن اشتد فيه عضد الاستعمار وانتشاره ، وفى الوقت الذى ازداد فيه الغربي زهوا وغرورا بنفسه بحيث جاء وقت اعتبر فيه نفسه نقطة البداية لكل حضارة وتقدم (١٤) ، وكل ما فعلته الامم قبلا كان عبارة عن تمهيد لظهوره ، واشتط الامر بالبعض حتى وصلوا الى العربية وفكرة الانسان المتفوق .

وكان العرب والمسلمون اول عالم تصدى له الغرب بسبب وضعهم الجغرافى ، ومكانتهم التاريخية ، وغنى بلادهم ، وعلاقتها المضطردة مع اوروبا .

فلا عجب ان كتب ما كتب عن العرب وحضارتهم خاصة بعد ان ظهرت الصهيونية وراحت تلعب دورها المعروف فى كل مجال بما فى ذلك التاريخ الحضارى العلمي .

والذى نريد ان نؤكده ان البحوث الجدية القليلة التى كرست لتاريخ الطب العربي أبرزت الى حد ما ، اصالة الحضارة العربية وابداعها، ولا بد أن يكشف المستقبل ، خاصة واننا نرى فى البلاد العربية مؤسسات اخذت بالاهتمام الكلى بالتراث العلمى ، * عن اكتشافات علمية اخرى ، تؤكد اصالة العرب والمسلمين وتدحض النظرية العرقية والدس الصهيوني .

**كانت اليونان جزءا من العالم الشرقي فعلاقاتها مع فارس ، وسورية ، ومصر قوية، كما تشهد بذلك كتابات هيرودوت وهوميروس وغيرهما .**

ولم تكن بقية اوروبا فى ذلك الزمان سوى اماكن مجهولة تسكنها اقوام متوحشة . لذا كانت علاقات اليونانيين مع الشرقيين ( ولا زال ) قوية متينة .

واذا اضفنا الى ذلك ان المنطق العملي الحالى يرفض « المعجزات » لذا استطعنا ايضا ان نرفض فكرة المعجزة اليونانية . وهي التى تقول ان اليونانيين بداوا من لاشيء وخلقوا كل شيء .

والدليل : ان لادليل يثبت العكس .ولكن المنطق والواقع معا يرفضان هذه الفكرة .

ففكرة « الخليفة التلقائية » مرفوضة ليس فقط فى مجال التاريخ الحضارى ، بل وفى مجال العلوم الحيوية والمادية ايضا .

الا ان ندرة المهتمين بالطب القديم : الاشورى والفرعونى وقلة النصوص الطبية التى عثر عليها تكون حجر عثرة فى اثبات اصول « المعجزة » اليونانية .

ولكن ثمة بعض الشواهد : فلقد عرف الاشوريون بانهم درسوا الفلك بشكل جيد (١٥) ووجدوا علاقات بين الابراج والحياة الانسانية واعطوا الارقام صفات سحرية ، الشيء الذى نجده فى المفهوم البقراطى للطب .

●●●

---

( ١٤ ) المصدر رقم ٥ ص : ١٩

( ١٥ ) Contenant : La Magic chez les Assyriens et les Babyloniens. Payot. Paris. p. 138.

* ـ من اهم هذه المؤسسات : معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب ، ومعهد المخطوطات العربية المصورة فى القاهرة.

كذلك فان مفهوم البحران ماخوذ عنهم (١٦) . اما بالنسبة للطب الفرعوني فتجد تشابها غريبا بين بعض تعاليم ابقراط وبينه، بحيث تؤكد بأنه لا بد قد اخذ عن المصريين بعضا من تعاليمهم الطبية . كوصف الرضوض القحفية ، ومرض الكزاز ، ووصف مركز الاستمناء في النخاع الفقري ، وبعض الوصفات الطبية (١٧) .

كذلك ولا بد ان قسما من التشريح الجالينوسي يعود الى الطب الفرعوني (١٨) ، لان الديانات كلها منعت فتح الجثث لاى سبب كان ، ما عدا الديانة الفرعونية .

صحيح ان من كان يفتح الجثث لتحنيطها لم يكن محبوبا ، (١٩) ولكن ذلك لم يمنع من فتحها يوميا وبالعشرات .

فلا بد ان الطبيب الذي كان يهتم بالتشريح ، استغل هذه الفرصة للافادة في دراسة أحشاء جسم الانسان. ورغم انه لا توجد شواهد على ذلك فقد اتي على ذكر الاعضاء بدقة وتسميتها من الناحية التشريحية (٢٠) شيء معروف عند قدماء المصريين .

اذ لا يعقل أن يقوم انسان ، مهما أوتي من ذكاء وحكمة ، بوضع معلومات بهذه الكيفية وذلك المستوى الذي نجده في المجموعة البقراطية أو المجموعة الجالينوسية .

فهاتان المجموعتان ليستا سوى تراكم معلومات حضارات مختلفة زاد كل انسان فيها حتى أصبحت علما عليه .

وربما كان هذا الاعتقاد أي ان انسانا واحدا وضع ذلك ، هو الذي جعل العرب يعتقدون ان بقراط جاءه وحي من الله (٢١) وان اليونان رفعوا من اسم ابيقور (٢٢) الى درجة الآلهة .

ولقد عاب بعض المستشرقين على العرب انهم أخذوا النظرية البقراطية في الطب .

صحيح انهم انتقدوها ، واضافوا عليها الشيء الكثير حتى وصلوا الى التخمين (٢٣) ولكنهم لم يبدعوا نظرية طبية خاصة بهم .

والواقع ان النظرية هذه ظلت معمولا بها حتى القرن الثامن عشر ، ولم تقوض دعائمها الا عند بداية العلم التجريبي .

وعندما انسحبت تماما لم يستطيع الاوربيون الذين رفضوها ان يقيموا نظرية بدلا عنها . بحيث ان الطب المعاصر الآن لانظرية له على الاطلاق (٢٤) .

لذلك فلا يضير العرب ان هم اخذوا هذه النظرية عن اليونان بل على العكس ان في هذا

---

(١٦) المصدر رقم ٤ ص : ١٠٠

(١٧) Deca Ange Pierre : La Medecine Egyptienne au temps des Pharaons R. Dacosia. Paris 1971. p. 242.

(١٨) المصدر رقم ١٧ ص : ١٠٠

(١٩) المصدر رقم ١٧ ص : ١٣١

(٢٠) المصدر رقم ١٧ ص : ١٣٥

(٢١) ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء مكتبة دار الحياة ـ بيروت ـ ١٩٦٨ ، ص ٣٠

(٢٢) المصدر رقم ١٧ ص : ٣

(٢٣) المصدر رقم ١٧ ص : ٣٠٧

(٢٤) المصدر رقم ٧ ص : ٣٤



جهاز الدوران

لمعجزة» غير المعجزة اليونانية قل من اشار اليها من المؤرخين (٢٥) :

لقد اقبل العرب على الطب اليوناني والدين الاسلامي في عنفوانه وقمة مجده . في الوقت الذي يتناقض الدين والعقلية اليونانية مع دين وعقلية العرب .

فالعرب مسلمون موحدون ، واليونانيون متعددو الالهة ، والعرب ساميون ذوو عقلية دينية ميتافيزيقية ، واليونان ماديون .

ولكن مرونة الفكر العربي ، وتعطشه الشديد للعلم والمعرفة ، وكثرة الايات القرآنية والاحاديث النبوية التي تحض المؤمنين على العلم * ، جعلت من العرب محرقا تجتمع فيه انوار العلم والمعرفة من كل البلاد وكل العقليات واصبحت العقلية العربية نتيجة تفاعل كل هذه العقليات والمعارف .

## النظرية البقراطية

ترتكز النظرية البقراطية على فكرة تقديس بعض الارقام . وهي فكرة اشورية .

فالارقام ٤ ، ٧ ، ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ٣٠ ، ٣٤ ، ٤٠ ، ٦٠ ، (٢٦)مقدسة، والرقم ٤ ذو اهمية كبرى . اعتمده اليونان لتفسير تكوين الاجسام في العالم .

الاركان او العناصر او الاسطقسات اربعة هي :

النار ، والهواء ، والماء ، والارض (٢٧) ولكل منها صفة خاصة بها .

فالنار = الحرارة + الجفاف اي انها حارة يابسة

والارض = البرودة+الجفاف اي انها باردة يابسة

والهواء = الحرارة + الرطوبة اي انه حار رطب

والماء = البرودة + الرطوبة اي انها باردة رطبة .

ونقلت هذه العناصر الى جسم الانسان فاصبحت الامزجة الاربعة تقابلها اخلاط اربعة ومفهوم الاخلاط هندي الاصل وجد في كتب هندية تعود الى ٢٠٠٠ سنة قبل الميلاد وصلت الى قوكنيدوس عن طريق بلاد فارس (٢٨) والاخلاط هي :

الدم ويقابله = الحرارة + الرطوبة فهو رطب حار وفائدته تغذية البدن .

والبلغم = البرودة + الرطوبة فهو رطب بارد وفائدته ان يستحيل دما اذا فقد البدن الغذاء

والمرة الصفراء = الحرارة + الجفاف فهي حارة يابسة فائدتها تلطيف الدم وتنقية .

---

* ــ منها قوله (صلعم) : «الناس عالم ومتعلم، والباقي همج»

(٢٥) المصدر رقم ٧ ، ج ١ ص : ٤

(٢٦) المصدر رقم ٧ ص :

(٢٧) د. كمال حسن : الطب المصري القديم ــ وزارة الثقافة والارشاد القومي ــ الطبعة الثانية ــ القاهرة ــ ١٩٦٤ ــ ص : ١٣٦ ــ ١٣٧

(٢٨) Medecine Arabe sur l'Ecole de Montpellier Cahiers de Tunisie 1955. p. 61.

والمرة السوداء = البرودة + الجفاف وهي يابسة باردة وفائدتها افادة الدم غلظا ومتانة وتدخل في تركيب العظام . وينصب جزء منها الى فم المعدة فتحرك شهية الطعام .

والتوازن او : الاعتدال هو حال الصحة .

والخروج عن الاعتدال او سوء المزاج فهو حال المرض .

والمقصود بالمزاج هو : الفطرة ، او الخصلة، او الطبع . والامزجة تسعة : معتدل ، وغير معتدل . اما مفرد : بارد ، او حار ، او يابس او رطب ، واما مركب حار يابس ، وحار رطب ، وبارد يابس ، وبارد رطب .

وقيل ان ثمة اشخاص ذوي مزاج دموي : واصحابه متوردو الوجوه ، سريعو النبض ، اقوياء الشهوة .

واشخاص ذوو مزاج بلغمي : وهم باردو الاحساس ، غير مكترثين ، لون بشرتهم ابيض، وشعرهم ذو لون فاتح ، وعضلاتهم رخوة ، وارادتهم وشهوتهم ضعيفة .

واشخاص ذوو مزاج صفراوي : وهم صفر الوجوه ، مكتئبون .

اما اصحاب المزاج السوداوي : فطبعهم ماليخولي ، لون شعرهم داكن ، ودورتهم الدموية بطيئة .

ويمكن لهذه الاخلاط ان تتغير فتنقلب من واحدة الى اخرى : وهكذا يتحول البلغم الى دم بواسطة الحرارة الغريزية (٢٩) ، وينقلب الدم الى صفراء اذا اصبح سميكا بسبب ازدياد الحرارة ، ولكنه لايستطيع الانقلاب الى بلغم .

وقد تتحول الصفراء الى سوداء ، اذا حرقتها حرارة شديدة . الا ان الصفراء لايمكن لها ان تتحول الى دم او بلغم . كذلك السوداء لاتتحول الى دم او بلغم او صفراء .

ولقد اعترض بعض العلماء العرب على هذه النظرية وانتقدوها منهم علي بن العباس المجوسي (٣٠) فقال بان ليس ثمة اربعة عناصر بل عنصر واحد ربما كان الماء او الهواء . ويقول بان الجسم لايحتوى على اربعة اخلاط بل خلط واحد هو الدم .

## القوى

تقوم اعضاء الجسم المختلفة باعمالها مدفوعة بثلاث قوى

١ ــ **القوة الطبيعية** : ومنها التي تؤمن للجسم تغذيته وهي القوة الغاذية . ومنها المختصة بنمو الجسم وهي القوة النامية ، ومنها لاجل النوع وهي المولدة . والغاذية تخدمها اربع قوى : الجاذبة ، والماسكة ، والهاضمة ، والدافعة . والغاذية تخدم المولدة وهما تخدمان المولدة .

ففي الكلية مثلا : قوة جاذبة تجلب المائية اليها وقوة ماسكة : تمسك بها عندئذ تقوم القوة الدافعة : بدفعها نحو الحالب والمثانة وتكون القوة الرابعة : قد قامت بفعلها في تنقية الدم اثناء ذلك .

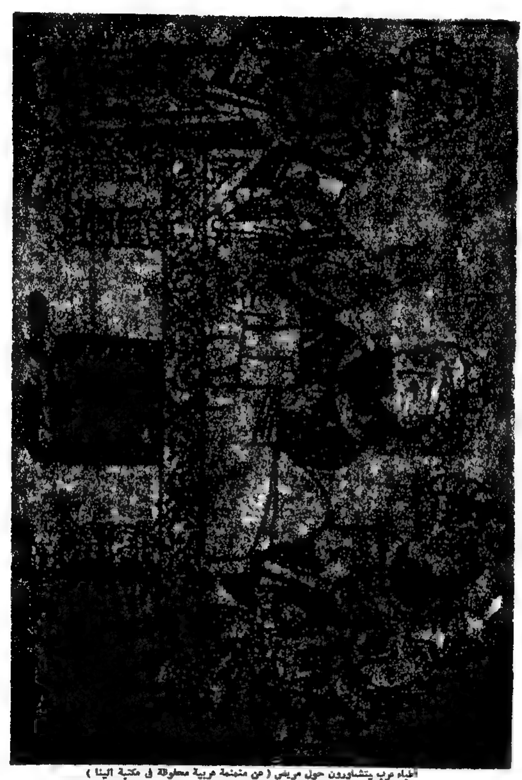
وموقعها في الجسم الكبد ، ولنلحظ منذ الان الاهمية الكبرى التي كان القدماء يولونها للكبد واعتقاد البقراطيين ان اصابات الطرف الايمن من الجسم هي اكبر خطرا من الطرف الايسر (٣١) ربما كان سببه وقوع الكبد في الايمن .

---

(٢٩) المصدر رقم ٢ : ص : ٥٩

(٣٠) المصدر رقم ٢ ص : ٥٥

(٣١) المصدر رقم ٧ ص : ١٠٤



أطباء عرب يتشاورون حول مريض ( من منمنمة عربية محفوظة في مكتبة الينا )

وتذهب هذه القوة مع الدم عبر الاوردة الى مختلف الاعضاء . وهي تتولد فى الجنين وترافق الوليد حتى اخر حياته .

٢ ـ **القوة الحيوانية** : تؤمن للانسان الحياة والحركة ، ومركزهـا القلب وتصـل الـى الاعضاء عن طريق الشرايين ، وهي التي تؤمن الانقباض والانبسـاط للعضلـة القلبيـة ، وللعروق الضوارب ( الشرايين ) .

٣ ـ **القوة النفسانية** : وهي التي تجعـل للانسان ميزته الخاصة اى العقل فاذا كانت النباتات والحيوانات تتمتع بقوى طبيعية ، وحيوانية الا ان القـوة النفسانيـة خاصـة بالانسان لوحدة . ومركزها طبعا : الدماغ .

منها : المحركة : باعثةعلى الحركة السوقية وتخدمها الشهوانية ، والغضبية ، ومنها فاعلة للحركة تشنج العضل فينجلب الوتر فينقبض العضو ، او ترخي العضل .

ومنها القوة المدركة وتخدمها خمس قوى مختصة بالحـواس اى السـمع والابصـار والشم والذوق واللمس وهي القوة المدركـة بالظاهر

والقوة المدركة فى الباطن : منهـا الحس المشترك وموضعه مقدم البطن المقدم فى الدماغ وخزانته الخيال وموضعه مؤخر البطن المقدم .

ومنها المدركة للمعاني ( الوهم ) وموضعها البطن المتوسط وخزانته الحافظة وموضعها البطن المؤخر .

ومنها المفكرة : وهي حاملة القوى لذلـك اصنافها كاصنافها .

## الارواح

الا ان هذه القوىذات الطبيعة الماديةلاتتمكن من القيام بعملها الا بواسطة الروح*. ولكل قوة روح خاصة وهكذا توجد :

روح طبيعية : تتولد فى الكبد وتذهب الى الاعضاء عبر الاوردة . وتتولد من الطف وانقى دم فى الكبد دون ان تمتزج مع اى خلط آخر .

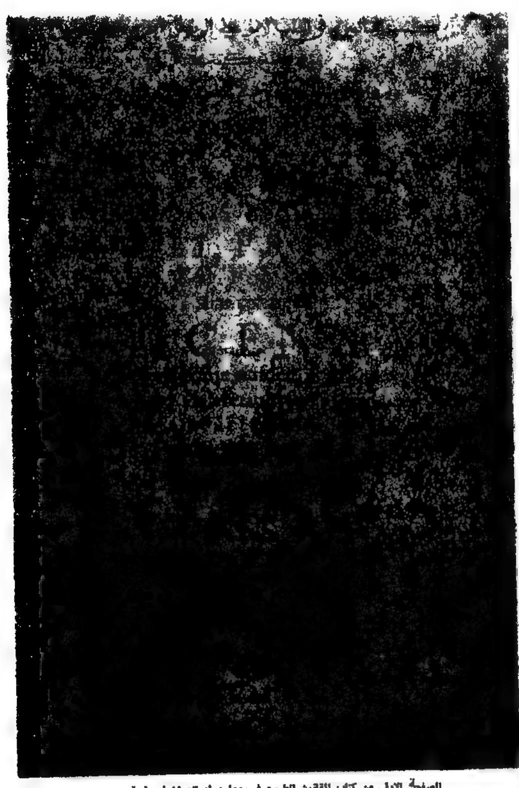
والروح الحيوانيـة : تتولد فى القلب وتذهب الى الاعضاء عبر الشرايين . وتتولد من الطف بخار الدم والهواء المستنشق .

والروح النفسانيـة : توجد فى بطون الدماغ وتصل الى الاعضاء عنطريق الاعصاب

وتصعد هذه الروح من الروح الحيوانية الكائنة فى القلب ، الى الدماغ عـن طريق الشريان السباتيوتنقسم الى النسيج الشبيه بالشبكـة فتنمو وتصـبح عند ئـذ الروح النفسانية . وتقع هذه الروح فى البطن الخلفى للدماغ وتتحكم فى الحركات والذاكرة . بينما تتحكم التى تقع فى البطن الامامـي بالحس والادراك ، اما الموجودة فى البطن الاوسـط فتتحكم فى التفكير .

ولنلحظ انالنظرية هذه بسيطة بالنسبة لما نعرفه اليوم مـن تعقد الفيزيولوجيـا ،

* ـ يقول ابن النفيس فى الموجز : « ولا نعني بها النفس كمايراد بها فى الكتب الالهية بل نعنى بها جسما لطيفا بخاريا يتكون من لطافة الاخلاط لتكون الاعضاء منكثافتها والارواحهى حاملة القوى فلذلك اصنافها كاصنافها » . ( الموجـز ـ معهد التراث ـ ورقة ٣ ظ )



الصفحة الاولى من كتاب القانون المطبوع فى روما عــام ١٩٥٣ فى مطبعة مديسيس

وبساطتها هذه سببت تعقيدا فى عمل الطبيب آنذاك ، لان ملاحظة الاطباء القدماء كانت جيدة ، ونظرتهم ثاقبة . وكان عليهم دوما ان يفسروا الظواهر السريرية من خلال هذه النظرية الشيء الذى كان يوقعهم فى الارتباك والتناقض . (٣٢) .

لذلك : فنعتقد ان هذه النظرية رغم مظهرها المتماسك ، قد اخرت الى حد ما ، تطور الطب العربى ونموه . ودفعت به الى التفكير والتفلسف بدل الاعتماد الكلي على الملاحظة والتجربة .

ولم يفت هذا على بعض الاطباء العرب كابن زهر الذى كان ينتقد الاطباء فى الشرق ( امثال ابن سينـا ) لانهم اهتموا بالمظهر الفلسفى النظرى من الطب . بينما كان يعتقد ان الجانب العملي منه هو الافضل والاهم . وكان يؤمن بان الارجوزة فى الطب لابن سينا هى افضل من قانونه .

## فالقوى اذن ثلاث ، وليست اربعا :

وهذا ما يستدعى النظر لان الرقم ثلاثة مقدس عند الآشوريين والبابليين، الذين اعتبروه اساسا للارقام هو والرقم ٦ . لانه بالامكان تقسيم هذا الرقم الى نصفين والى ثلاثة اثلاث . وعلى هذا الاساس قسموا اليوم ( نهار وليل ) الى ١٢ ساعة ( الساعة الآشورية تعادل ضعف الساعة الزواليـة الحديثة ) والسنة الى ١٢ شهرا ، والسماء الى ١٦ برجا ... الخ ..

لذا يحق لنا اذن ان نتساءل فيما اذا كانت هذه الفكرة ليست من اصل آشورى بابلي ؟

## اعضاء الجسم الاساسية :

اما اعضاء الجسم الاساسية من حيث التشريح والفيزيولوجيا فهى اربعة :

الكبد : الذى يقوم بالغذاء للجسد

والقلب : الذى يمده بالحياة

والدماغ : الذى يحرك الجسم

والانثيان آلة التناسل : التي تحفظ النوع . (٣٤)

وكمثل على مفهوم القدماء عن التشريح والفيزيولوجيا نعرض ما يلي : تذهب خلاصة الكيموس من المعدة الى الكبد عن طريق وريد الباب حيث تحوله القوى الى دم عندئذ يمر فى الوريد الاجوف الى اعضاء الجسم وهو الوريد الاجوف النازل .

اما الاجوف الصاعد فيذهب بالدم الى القلب ، والقلب دائم الحركة وله ثلاثـة بطون : ايمن وأيسر وأوسط .

---

( ٣٢ ) ابن الجزار ابو جعفر : مخطوط « فى المعدة وامراضها ومداواتها » المكتبة الظاهرية رقم : ٤٠٠٤ ورقة ٢ ظ

( ٣٣ ) د. خير الله امين اسعد : الطب العربي ـ الجامعة الامريكية بيروت ١٩ ـ ص ٢٤

( ٣٤ ) ابن سينا : الحسين بن عبدان ـ الارجوزة فى الطب ـ تحقيق د. جان جابى والشيخ عبد القادر نور الدين ـ باريس ١٩٥٦ ـ ص : ١٧

وينتقل الدم في البطون الثلاثة بالتدريج: ينصب ويجتمع في الايمن ، ويستعد في الاوسط ، ويصير روحا في الايسر ، وهو يجلب الهواء البارد من الرئتين ، ويدفع البخار الدخاني . وحركة الدم كحركة من مد البحر وجزره . والدم نوعان : مروح ، ودخاني . (٣٥)

والنبض هو حركة من اوعية الروح مؤلفة من انقباض وانبساط لتبريد الروح بالنسيم . (٣٦)

اما الكليتان فهما موضوعتان على جنبي فقار الصلب ، واليمنى ارفع من اليسرى جوهرها صلب لونها احمر وشكلها مستطيل، ولكل منهما تحديب يلي الصلب وتقعير من داخل . ولكل واحدة منهما مجرى يتصل بالمثانة يسمى الحالب . ويتصل بكل منهما شعبة من الشريان المستبطن بالصلب وعصبة من اعصاب النخاع . وهما تجذبان المائية من الكبد وتنقيان الدم واليمنى دون اليسرى بسبب الكبد الموجود في هذا الجانب .

ويجتمع البول في المثانة وهي عضلية وعلى فمها عضلة مستديرة تمنع خروج البول بغير ارادة وتتصل بها من نخاع العجز عصبة ومن الشرايين والاوردة المنحدرة الى الرجل شعب . ولها مجرى في الذكور متصل بالقضيب وفي الاناث فوق الرحم .

وكان الفحص ، اي فحص المريض ، يجري اما في داره حين استدعاء الطبيب او في البيمارستانات * .

فاذا كان في البيمارستان استقبله احد الطلاب ، فان صعبت حالته عليه عرضها على من هو اقدم ثم اقدم ثم للاستاذ . (٣٧)

اما في المنزل فقد كان الطبيب يحدق في وجه المريض اول الامر ليرى ما اذا كانت على وجهه علامات انذار سيء ( الهيئة البقراطية المعروفة ) فاذا وجد اعلم الاهل . والا تقدم من المريض فيسلم عليه . ويبدأ الفحص بالتامل فينظر هل هو جالس أم متمدد ، هل ينظر بذكاء وانتباه ، هل يدير ظهره للضوء او يستقبله ، هل يقوم بحركات عصبية في يديه ورجليه . وينظر ايضا في نفسه ولونه وطريقة كلامه . اذ يبدأ بالتحدث مع المريض وسؤاله عن حاله وكيفية ظهور دائه (الاستجواب) عندئذ يبدأ الفحص بعد نزع بعض ملابس المريض، والفحص يعتمد على الجس والقرع . ثم فحص النبض بدقة . وينتهي الفحص بمعاينة البراز ، او القيء ، او التقشع . وخاصة : فحص البول وكانت له اهمية بالغة .

---

( ٣٥ ) ابن القف ابو الفرج : كتاب العمدة في الجراحة ــ دائرة المعارف العثمانية ــ حيدر اباد ــ الفصل الثاني عشر ، ص : ٦

( ٣٦ ) ابن سينا الحسين بن عبد الله : القانون ــ طبعة بولاق ــ اوفست المثنى ببغداد ج ١ ص : ١٢٣

( ٣٧ ) القفطي جمال الدين : تاريخ الحكماء ــ طبعة لايبزيغ ــ ١٩١٣ ص : ٢٧٣

* ــ كانت جامعة كامبريدج تفتقر الى مستشفى حتى القرن الثامن عشر وان التعليم الى جانب المريض اصبح هاما في انجلترا في منتصف القرن الثامن عشر .

ولكل دور من أدوار الفحص هذا اصول مدروسة دقيقة وقواعد يجب احترامها . وبعد ذلك يعمد الطبيب الى كتابة وصفة طبية ليذهب اهل المريض لشرائها من الصيدلي الى جانب نصائح مختلفة اذ كان الاطباء العرب يولون علم الصحة العام اهمية كبرى ، وقد كرسوا لها الكتب الكثيرة ، وتعتمد اغلبها على الاعتدال فى كل الامور .

وكانت الحمية تحتل مكانا هاما فى المعالجة .

اما الادوية فكان اغلبها ذا اصل نباتي وتأتيهم من جميع بلاد العالم . ولقد كتبوا الكثير من الكتب المختصة التى تسمى بالاقراباذينات . صحيح انهم انطلقوا من كتاب « الاعشاب » لديسقوريدس ، ولكنهم اضافوا عليه الشيء الكثير ولنذكر بان ابن البيطار لوحده اضاف ببحثه الخاص مائتي نوع نبات (٣٨) لم يكن معروفا قبله .

كذلك فان عدد الكتب المعروفة والتي تناولت بالبحث الادوية والاغذية ينوف على المائة (٣٩) ، ومن الذين كتبوا : ابن سينا والرازى ، والبغدادى والبيروني ، وابن الجزار ...

اما بالنسبة للادوية فهى اما مفردة اى دواء واحد ، أو مركبة اى مؤلفة من عدة ادوية ممزوجة مع بعضها البعض بنسب مختلفة . وقد ميزوا فى الاولى : ما كان اصله نباتيا ( وهو الاكثرية الغالبة ) وما كان أصله عضويا ، او معدنيا . وفى الثانية : ميزوا : الجوارشن ( اى المهضمات ) والشراب والجلاب والاقراص ، والسفوف واللطوخ ، والمطبوخ ، والمنقوع ، والراهم ، واللخالخ ، والشيافات ... الخ ...

وللادوية المفردة اهمية نظرية كبرى(٤٠) اذ كان لكل صنف منها اربع درجات من اليبوسة والحرارة والرطوبة والبرودة . فاذا كان الداء : يابسا فى الدرجة الاولى ورطبا فى الدرجة الثانية ، عند ئذ توصف الادوية المعاكسة اى الرطبة فى الاولى واليابسة فى الثانية .

وهكذا توصف الادوية الحارة فى الاولى ( الدرجة الاولى ) للتهوية وللجلب وللفتح والتخفيف والتلطيف والغسل ، وتوصف الباردة فى الاولى للتكثيف والرفع والاغلاق . اما الدرجة الثانية للادوية فهى لا تخضع لتقسيم الصفات الاربع لذا فهى ناجمة عن التجربة وهى الصفة الاهم بالنسبة لمفاهيمنا الحالية فهى مثلا : مسكنة للالم ، مدرة للبول ...

اما الدرجة الرابعة فهى الصفة الصيدلانية ويسمى الداء باسم العضو الذى يؤثر عليه فهى مثلا : ادوية للراس ، او للمعدة ، او الصدر .

---

( ٣٨ ) المصدر رقم ٥ جـ ٢ ص : ٢٣٢

( ٣٩ ) المصدر رقم ٥ ص : ١٠٣

( ٤٠ ) المصدر رقم ٢ ص : ٤

امـا وقت المعالجـة فهو حين ظهور البحران . والمقصود الوقت الذى يصل الداء فيه الى نقطة التحول : اما الى الشفاء او الى الاختلاطات . وعلى الطبيب ان يساعد الجسـم على ان يسـلك الطريق الاول . والمعالجة تعتمـد علـى المبادىء البقراطية الاربعة :

- يجب ان تكون المعالجة مفيدة،او على الاقل ان لا تضر .
- مكافحة الداء بضده
- الاعتدال
- ان يعطى كل شىء فى وقته .

اما اذا كانت الاصابة جراحية عندئذ تكون المعالجة بالحديد (اى المداخلة الجراحية) وتعتمد على : الشق ، والبط ، والكي ، والبتر ... الخ ..

هذا طبعا عدا عن حالات الكسور ، وحالات التوليد .

اما اذا كان المريض مصابا بداء سار خطر كالجذام فيرسل الى مستشفى خاص ، كذلك هى الحال اذا كان مصابـا بمرض عقلي .

* * *

(١) المصدر رقم ٧ صـ : ١١٧

# الصناعة الطبية في العصر الإسلامي الذهبي

سامي حمارنه

وصل المستوى المهنى العلمي والتطبيقي للصناعة الطبية فى زمن الخلفاء المسلمين ( من القرن الثالث الى السابع هـ التاسع الى الثالث عشر م ) حدا لم يحرزه من قبل ، فكان حقا عصرها الذهبي . نشأت فيه معاهد لتدريس الطب بأساليب جديدة وروح انسانية مبتكرة وتنظيم منقطع النظير فى ذلك ، وكان ميسورا لكافة أبناء الشعب ، لمن وجد فى نفسه الرغبة وفى مؤهلاته الكفاءة من أية طبقة من طبقات الشعب ومن كل أسرة غنية او فقيرة ورفيعة او وضيعة ، وقد احرز ممارسوها فى شتى التخصصات ، مع تطورها ، مراكز مرموقة وكرامة وغنى بين الخاصة والعامة آنذاك .

فى هذه العجالة سيحاول المؤلف ، اعتمادا

على المصادر الاولية ، لاسيما المخطوطات والوثائق الاصيلة فى اللغة العربية ، ( ١ ) أن يتتبع مصادر التراث العربي الاسلامي فى الطب وما يتبعه من المهن الصحية والعلوم المتعلقة بها ، ويستفيض فى ذكر طرق وأساليب تعليم هذه المهن ، وكيفية مزاولتها والكتب والترجمات التي كانت معتمدة في تدريسها ، ونظرة المواطنين اليها ، مع الاشارة الى المؤسسات المتعلقة بها كالمدارس الطبية والمستشفيات ( البيمارستانات ) (٢) ودكاكين الصيادلة . (٣)

نوعية ومصادر التراث العربي الطبي : بجانب الحضارات الاصيلة ، التي أزدهرت فى بلدان الشرق الادنى قبل انتشار الاسلام فيها ، فقد كان هناك منابع شرقية وغربية استقت منها الحضارة الاسلامية ، وعلى أساسها بنت وشادت اركان نهضتها العلمية والفنية . وفى ناحية المهن الصحية بالذات فاننا نذكر المصادر الاتية :

١ ــ الكتب والتراث الفارسي قبل الاسلام الذى تفاعل واندمج فى حضارة الايمان الجديد وكثير من الكتب نقلت وترجمت الى لغة القرآن . ووجد أرباب العلم الكثير من الكنوز العلمية فى ايران وجنوب العراق فاستفادوا منها واضافوا اليها . (٤)

٢ ــ ثم كانت هناك حضارة سريانية ناجحة امتدت أصولها فى بلاد الشام والعراق وايران ، وتفاعلت مع حضارات هذه البلدان الاصيلة ، وكان الكثيرون من ارباب العلم فيها من المسيحيين

---

( ١ ) مع ان كاتب هذه المقالة لديه اطلاع كثير على المراجع الاجنبية ، الا انه هنا سيعتمد فى معظم بحثه على المخطوطات العربية الاصلية التى فحصها فى المكاتب المختلفة فى الشرق والغرب ، وعلى الوثائق والكتب التي جاءت من تلك الحقبة وتم تحقيقها وطبعها لتكون فى ميسور القراء . انظر مثلا « مكانة العرب فى تاريخ العلوم » ، لفؤاد سزاكين ، ابحاث ندوة حلب فى تاريخ العلوم عند العرب ، حلب ، ١٩٧٧ ، ج ١ : ٤٥ ــ ٥٨ .

( ٢ ) البيمارستان من الفارسية معناها دار المرضى ، وحول هذا البحث نوصى القارىء بمراجعة كتاب تاريخ البيمارستانات فى الاسلام بقلم احمد عيسى ، مطبوعات جمعية التمدن الاسلامى بدمشق ١٣٥٧ هـ ١٩٣٩ ص ص ٤ ثم ١٠ ــ ١١ ، ٣١ ــ ٣٩ ، ٨٢ ، ١٧٨ ، ١٨٧ ، ٢٠٦ ــ ٢١٠ . ولنا مقالة فى الموضوع بالانكليزية :

Hamarneh, "Development of Hospitals in Islam," Jr. History of Medicine and Allied Seciences, 17 (1962), pp. 366-384.

وعبد المنعم صافي ، الطب عند العرب ، حلب ، كلية الطب ، ١٩٧٧ ، ص ص ١٢ ــ ٣٢ .

( ٣ ) فى هذه المقالة كلمة صيدنة ستستعمل بدل صيدلة لانها الاصح لغويا واصلا وصيدلانى ( او صيدنانى ) بدل صيدلى ، والجمع صيادلة كما ذكر ذلك ابو الريحان محمد بن احمد البيرونى ، كتاب الصيدنة فى الطب تحقيق الحكيم محمد سعيد ورانا احسان الهى ، كراتشى ، الباكستان ، مؤسسة همدرد الوطنية ، ١٩٧٣ ، ص ص ١ ــ ١٥ وفيه مدح للغة العربية كلغة القرآن ولغة العلم والمعارف ، وانظر Introduction, Commentary and Evaluation, pt. 2, 1973, Karachi. ثم ان مهنة الصيدنة قد استقلت من الطب لاول مرة فى الاسلام فى اواخر القرن الثامن م وصارت للصيادلة دكاكين يبيعون فيها العقاقير ويصرفون وصفات الاطباء ويركبون الادوية ، انظر :

Hamarneh, "The Rise of Professional Pharmacy in Islam," Medical History, 6, (1962), pp. 59-66.

( ٤ ) ابو الفرج محمد بن اسحق بن النديم ، الفهرست ، القاهرة ، مطبعة الاستقلال ١٣٤٨/١٩٢٩ ص ص ٢٥٥ ــ ٢٥٦ ، وكمال اليازجى ، معالم الفكر العربى ، طبعة رابعة ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٦ ص ص ٦٥ ــ ٦٧ .

العرب الذين عرفوا العربية ولكن كانت لهم السريانية لغة الام ولغة الدين . (٥)

٣ ـ وازدهرت فى مصر حضارة الاقباط الموروثة عن تاريخ القطر العريق ، وان كان ما وصل الينا من تراثها الطبي قليل وشحيح . (٦)

٤ ـ ومن الشرق الاقصى واواسط آسيا ، لاسيما بلاد الهند ، أخذ المؤلفون فى العربية الكثير من علوم الطب كالجراحة والمداواة ، بما فيها الادوية السامة ومفردات الطب والافاوية والاطياب من عطور واخشاب . حتى ان عليا بن سهل ربان الطبرى يخصص مقالة كاملة من كتابه **فردوس الحكمة** ( اكمله سنة ٨٥٠ م ) لذكر جوامع كتب الهند الطبية واثرها فى العربية . ( ٧ )

٥ ـ اما الاثر الاكبر من الناحية العلمية البحته فقد جاء الى العربية عن طريق الترجمات من الكتابات اليونانية والتي شملت كل فروع الصناعة الطبية . ولقد كان للعلماء الذين تكلموا السريانية اليد الطولي فى ترجمة هذا التراث الفني المجيد ، اما من اللغة الاغريقية مباشرة أو بواسطة اعتمادهم على الترجمات السريانية . ومن حسن الطالع أن معظم ماترجم من الكتب الطبية الاغريقية وبعضها يرجع تاريخه الى القرن الخامس قبل الميلاد كان نخبة من خير ما حفظته المكتبات من ذلك التراث الذى دعاه البعض « بأعجوبة الاغريق » . ( ٨ )

فهي تضم مثلا ترجمة لاهم ما تبقى من المجموعة الابقراطية **ككتاب الفصول فى سبع مقالات ، وكتاب البلدان والمياه والاهوية ، والامراض الحادة أو الوافدة ، وتقدمة المعرفة ، والاركان، والاخلاط، وطبيعةالانسان، والازمنة** وما تحويه تلك المجموعة حول المداواة بالغذاء والدواء ، **وعلم الاجنة ، والاغذية ، وطب النساء والمولودين ، وادب الطبيب ،والحميات**

---

( ٥ ) ريشيه دراكيه ، « دور المترجمين بالسريانية فىالقرنين الرابع والخامس » مهرجان افرام وحنين ، بغداد ، مطبعة المعارف ، ١٩٧٤ ، صص ١٦٣ ـ ١٦٥ ، وابراهيمالسامرائي . « بين العربية والسريانية » ، نفس المرجع ، صص ٣٣١ ـ ٣٤٢ ، ومراد كامل وزملائه ، تاريخ الادبالسرياني، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٤ صص ٢٤٩ ـ ٢٦١.

( ٦ ) مراد كامل ، حضارة مصر فى العصر القبطى ،القاهرة ، مطبعة دار العالم العربى ، صص ٨١ ـ ٨٧ ، ١٠ ، ١١٣ ، والاب جورج شحاته قنواتى ، تاريخ الصيدلةوالعقاقير ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩ ، صص ١١٩ ـ ١٢٠ .

( ٧ ) ابو الحسن علي بن سهل بن الطبري ، فردوسالحكمة فى الطب ، اعتنى بنسخه وتصحيحه من اربع نسخ محمد زبير الصديقى ، برلين ، آفتاب ، ١٩٢٨ ، صص٥٥٧ ـ ٥٩٣ ، وانظر ايضا :

Hamarneh, "India's Contribution to Medieval Arabic Medical Education and Practice," **Studies in History of Medicine**, I ( 1977 ), pp. 5-35. and M.Z., Siddiqi, **Studies in Arabic and Persian Medical Literature**, Calcutta, C. University, 1959, pp. 30-75.

وانظر تاريخ اليعقوبى لاحمد بن يعقوب بن واضح ،ج ١ ، النجف ، المطبعة الحيدرية ، ١٣٨٤/١٩٦٤ صص ٦٨ ـ ٨٠ .

( ٨ ) عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب ، بيروت ،دار العلم للملايين ، ١٩٧٧ صص ١١١ ـ ١٢٠ ، وماجد فخرى ، دراسات فى الفكر العربى ، بيروت ، النهار،١٩٧٠ صص ١٣ ـ ٦٢ وانظر ايضا :

G. Sarton, **Introduction to the History of Science**, vol. I, R. E. Krieger Publishing Co. ed., 1975, pp. 8-9, 543-50.

وحكمت نجيب عبد الرحمن ، دراسات فى تاريخ العلومعند العرب ، الموصل ، الجامعة، ١٩٧٧ ، صص ١٥ ـ ٢٨.

والجراحة ، وحفظ الصحة الجسدية والعقلية وغيرها . ( ٩ )

ومن كتب ارسطو طاليس التي تمت الى علوم الحياة بصلة فقد نقل بعض ما كتبه في حياة النبات والحيوان واصناف المعادن والتاريخ الطبيعي ، ومن علق ولخص مما كتبه بين تلامذته وتابعيه من حكماء الاغريق . وفي القرن الاول بعد الميلاد اتم ديسقوريدس العين زربي ، السائح في البلاد ، « صاحب النفس الزكية » كتابه في الحشائش والمفردات الطبية والادوية في خمس مقالات ، وقد نقل الى العربية باستثناء بعض المصطلحات والتعابير الفنية الغريبة ، وكان لهذا الكتاب الاثر البعيد في تطور علم المداواة والصيدلة والاقراباذينات في الحضارة الاسلامية . ( ١٠ )

وفي القرن الثاني للميلاد ظهر جالينوس وخدم سلاطين الرومان وعلية القوم في رومية وآسيا الصغرى وزار الاسكندرية وفلسطين وقبرص وغيرها ، وشرح كتب ابقراط ( بقراطيس ) واضاف اليها ، والف كتبا ورسائل عديدة في فن الجراحة والمداواة وتشخيص الامراض ومعالجتها ، وعلم وظائف الاعضاء ومنافعها ، وأدب الطبيب ومحنته ، والمدارس وفرق في الصناعة وتركيب الادوية وابدالها وقوى الغذاء والدواء والترياقات والصيدلة في الطب . وظهر بعده شراح ومعلقون اشهرهم في القرن الرابع اوريباسيوس وله سبعون كتابا في الصناعة تم نقل قسم منها العربية . ومع انه كان لها اثر بعيد الا أن شيئا منها لم يصل الينا ما خلا بعض اقتباسات ونبذ قصيرة متفرقة في معاجم الطب والكناشات . واخر من يجدر ذكره في هذه القائمة المقتضبة من المؤلفين البيزنطيين هو بولس الاجانيطي من اسكندرية مصر ، والذي عاش حتى الفتح الاسلامي ( حوالي ٦٤٠ م ) ، وله سبعة كتب ترجمت الى لغة القرآن ، وتبارى الاطباء المسلمون في دراستها والاشارة اليها ولكنها نقدت ماعدا فقرات واقتباسات نجدها مبعثرة في الكتب الطبية وفن الجراحة ( المعمل باليد ) . ( ١١ )

وكان في زمنه ايضا اهرن القس الذي كتب وترجم الى اللغة السريانية وقد نقل كناشة الكبير ( في ٣٠ كتابا ) الى العربية في مطلع القرن الثامن

---

( ٩ ) ابقراط ، ابو الطب ( ابقراطيس ٤٦٠ ـ ٣٧٠ ق.م ) والمجموعة التي تحمل اسمه ذكره الكثيرون من المؤلفين مشيرين الى اهميته في تطور الطب العربي ، امثال ، اليعقوبي ابن واضح ، تاريخ اليعقوبي ، طبعة النجف ، ج ١ : ٨٠ ـ ٩٨ ، وابو داود سليمان بن حسان ابن جلجل ، طبقات الاطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد السيد ، القاهرة ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي ، ١٩٥٥ ، ص ص ١٦ ـ ٢٠ ، وابن النديم ، الفهرست ، ص ٤١٤ ، وشمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري الاشرقي ، نزهة الارواح وروضة الافراح ، مكتبة راغب اسطنبول مخطوطة برقم ٩٩٠ ، ق ق ١٢٦ ـ ١٣١ . وتوجد مخطوطات بالعربية لعدد من كتب ابقراط وقد ترجمت المجموعة لعدة لغات اوربية مع تعليقات .

( ١٠ ) لقد حقق ونشر النص العربي لترجمة كتاب ديسقوريدس ( او دياسقوريدوس ) في هيولى علاج الطب او الادوية المفردة في تطوان بالمغرب سنة ١٩٥٢ ، بواسطة سزار دوبلر والياس تيرز ( المجلد الثاني ) وقد ذكره ، اليعقوبي ، تاريخ ، ج ١ : ٩٨ ، وابن جلجل ، طبقات ، ص ٢١ ، الفهرست ، ص ص ٤٢١ ـ ٤٢٢ وقد فحصت عددا من المخطوطات لهذا الكتاب في الحشائش والعقاقير .

( ١١ ) نشر العديد من كتب جالينوس في اللاتينية ولغات اخرى وقد ذكره كثيرون من الكتاب في الاسلام ونذكر بالاختصار اليعقوبي ، تاريخ ، ج ١ : ٩٨ ـ ١٠١ ، وابن جلجل ، طبقات ، ٤١ ـ ٥٠ ، وابن النديم ، الفهرست ، ٤١٥ ـ ٤٢٠ ، وسامي خلف حمارنة ، فهرس مخطوطات دار الكتب القاهرة ، دمشق ، مجمع اللغة العربية ، ١٣٨٩/١٩٦٩ ، ص ص ٣٨ ـ ٥٦ وانظر ـ ايضا له :

Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Pharmacy at the British Library, Cairo, 1975, pp. 1-26.

م ، على يد ماسرجيس ( أو ماسرجوية ) ، وكان لكتاباته اثر فى تطور الطب فى الاسلام . ( ١٢ ) **ابو زيد العبادى وعصر الترجمة** : منذ امتداد الدولة العربية الاسلامية واستتباب السلطان فى ربوعها ، ونشاط التجارة والصناعة والزراعة فى انحائها ، بدأ الاتجاه الواعى الدائب نحو الاستفادة من العلوم المعارف النافعة الشريفة من جميع مصادرها . وقام فى العاصمة العباسية ، وبعدها فى غيرها من المدن والحواضر فى العالم الاسلامي كله ، نشاط منقطع النظير للتاليف والنشر والترجمة لاحياء النافع من الحضارات القديمة ، وبنيان مدنية جديدة مزدهرة على اسس متينة ، وقد بلغ ذروته فى القرنين الثالث والرابع ( التاسع والعاشر ) ثم ان هذا الانتاج الحضارى الرائع في شتى العلوم والفنون استمر حتى اواخر القرون الوسطى ممهدا السبيل ، لاسيما بعد تفاعله مع الغرب وترجمة الكتب الى اللاتينية وغيرها لانبثاق عصر البعث الاوروبي . (١٣)

اما بخصوص الصناعة الطبية وما يتبعها من علوم فقد ساهم فى احيائها نخبة مباركة من المترجمين الى اللغة العربية لاسيما النصارى العرب امثال ثيادوف طبيب الحجاج بن يوسف الثقفي ، وعيسى بن حكم الدمشقي ؛ وبختيشوع بن جورجيس ، ويوحنا بن ماسويه وعيسى بن ماسه ، وقسطا بن لوقا البعلبكي . ولكن اهمهم فى هذا المضمار هو ابو زيد حنين ابن اسحق العبادى من عرب الحيرة من بني العباد النصارى منذ زمن المناذرة ، الذين بلغت الحيرة فى زمنهم أوج مجدها . وقد قام حنين وزملاؤه وتلاميذه مثل ابن اخته حبيش بن الحسن بن الاعسم الدمشقي ، وابنه اسحق وتلميذه عيسى بن علي ، بنقل كتب الطب والصيدلة وما اليها من اليونانية والسريانية الى العربية بامانة فى الاداء والاخلاص فى العمل .

ويذكر ابن النديم حوالي ٢٩ عنوانا بين كتاب ورسالة من تأليف حنين الخاص بالاضافة الى اضعاف ذلك حجما وقيمة فى ترجماته لاعظم حكماء اليونان وتلامذتهم ، وذلك بمساعدة زملائه وتلاميذه . وفى احصائيات الطبيب المؤرخ ابن ابى اصيبعة يزيد العدد على ذلك . ( ١٤ )

وفى هذه المؤلفات والترجمات وضع هؤلاء الرواد الاساس المتين والتوجيه السليم نحو نهضة زاهرة وانتاج فكر خصيب . وعلى سبيل المثال نذكر كتابه **المسائل فى الطب للمتعلمين** ،والذى حين تصفحته في مخطوطات متفرقة وجدته نموذجا معبرا عن أصالة هذه الظاهرة المدهشة والاتجاه العلمي السليم والمنهج الصحيح الذى انتهجته كتب الطب بلغة القران ، مما حداني الى اقتراح تحقيقه ونشره وترجمته لاصدقائنا الدكاترة جلال موسى وابو ريان ، ومرسى عرب ، وبول غليونجي ، مقدمين بعملهم هذا المبارك خدمة جلى فى تقييم تطور وافضل الطب العربي فى العصر الوسيط .

---

( ١٢ ) ابن النديم ، الفهرست ، ص ص ٤٢٦ – ٤٢٨ ،موفق الدين ابو العباس احمد بن القاسم بن ابى اصيبعة ، عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، ج ١ ، القاهرة ، بولاق ،١٨٨٢ ، ص ١٠٩ .

( ١٣ ) عبقرية الحضارة العربية – ينبوع النهضة( المحرر جون هايز ) ، كمبردج ، امريكا او لندن ، انجلترا، ١٩٧٨ ص ص ٢٠ – ٢٢ ، ٧٨ – ٧٩ ، ١٣٣ – ١٧٧ وانظر ايضا :

Amin A. Khairallah, Outline of Arabic Contributions to Medicine and the Allied Sciences, Beirut, American University Press, 1946, pp. 54-58, 161-62 ; and Hamarneh, "Arabic Medicine and its Impact in the West, "Oriente e Occidente nel Meioevo : Filosofia e Science, Roma, 1971, pp. 395-424.

( ١٤ ) ابن النديم ، الفهرست ، ص ص ٤٢٣ – ٢٥ ،وابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج ١ : ١٨٤ – ٢٠٠ ، وماكس ما يرهوف ، كتاب العشر مقالات فى العين ، القاهرة،المطبعة الاميرية ، ١٩٢٨ ، ص ص ١٤ – ٤٠ .

ويبحث المؤلف في **المسائل** المواضيع الاساسية التي يبنى عليها علم الطب النظرى والعملي في بحثهما في الامور الطبيعية ، كالاركان والامزجة ، والاخلاط والاعضاء ، والقوى والافعال ، والارواح وما يتسبب عن اعتدالها من صحة وعن اختلال اتزانها من مرض وأسبابه ودلائله واحواله ، ثم معالجته وتدبير الابدان الضعيفة ، وتعديل الاسباب الستة العامية المشتركة ، كالهواء المحيط بابداننا ، وما يؤكل ويشرب ، والنوم واليقظة ، والاستفراغ والاحتقان ، والحركة والسكون ، والاحداث النفسانية ، من خوف وذعر وغضب أو فرح وانشراح ، يتبع ذلك ذكر استعمال الادوية والاغذية للعلاج وحفظ الصحة موجودة واستردادها مفقودة ، والعقاقير المفردة والمركبة ، وقواها وكيفية وفائدة تركيبها ، وخزنها وأوزانها ، وامتحانها وكيفية صرفها ، ومعرفة تأثيرها في الانسان في حالتي الصحة والمرض ، ونفع الترياقات وكيفية تركيبها ، واعضاء البدن وعلمى التشريح والغرائز والحميات والاستدلال من النبض والبول وغيرها . ( ١٥ )

وفي هذا الكتاب وغيره من مؤلفات حنين ومعاصريه وصفت الكثير من المصطلحات الطبية والاسماء الفنية التي مهدت السبيل الى صيرورة العربية لغة العلوم بجانب كونها لغة القرآن والاسلام ولسان الادب والبلاغة ، وقد اعطت هذه المؤلفات لصناعة الطب الدفعة الاولى في منهجها الجديد .

وفي هذا الوقت بالذات اشتهر من الكتاب العرب ايضا يعقوب بن اسحق الكندى الفيلسوف ، والذى كتب في الصناعة الطبية والعطر والكيمياء ومفردات الادوية ايضا ، والذى كانت وفاته بعد سنة ٨٧٠ م بقليل (١٦)

واشتهر في زمانيهما ابو الحسن على بن سهل بن ( اوربان ــ المعلم أو السيد بالسريانية ) الطبرى نصراني اشتهر في نواحي طبرستان واسلم زمن المعتصم واشتهر اسلامه وظهر زمن المتوكل الذى اتخذه نديما ، وقد كان له اثر كبير على تطور الطب في تعليمه وممارسته كما يتضح من الاقتباسات والاشارات لكتابه **فردوس الحكمة** . يبحث فيه المؤلف طبيعة الكون والفساد وعلاقة الصحة بعالم الفلك وتكوين وتطور الجنين ، والتشريح ووظائف اعضاء الجسم البشرى ، وامزجته وحواسه ، والتربية البدنية ، وحفظ الصحة في الفصول ، والمياه والبلدان ووسائل التغذية ، والامراض العامية والخاصة ، ومعالجة العين والاذن والفم والصدر واجهزة الهضم ، والتناسل ، والابراز والحميات والجدرى ، والحمرة وشرح لكتاب ابقراط في تقدمه المعرفة والعلامات الدالة على الامراض ، وعرق النساء ، والنقرس وامراض الجلد ، والاورام والجراحة البسيطة كالبط

---

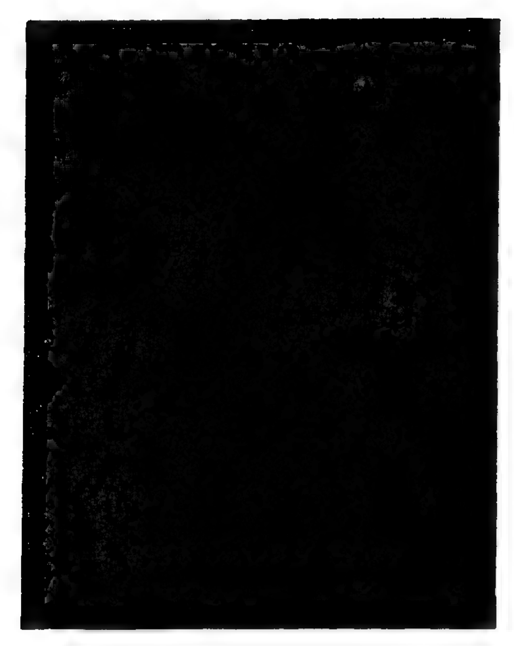
( ١٥ ) هناك عدة مخطوطات لكتاب المسائل في الطب لحنين فحصتها في القاهرة واسطنبول واكسفورد وهناك شروح ومختصرات ويسعدنا ان نرى تحقيقا وترجمة لهذا الكتاب الهام جدا يقوم به د. جلال موسي والزملاء الافاضل . انظر حمارنة ، فهرس مخطوطات دار الكتب العربية المتعلقة بالطب والصيدلة ، القاهرة ، دار التجليد الفنى ، ص‌ص ١٣ ــ ١٥ ، ١٧ ــ ٢١ ، ٣٠ ، ٤٠ ــ ٥١ ، وايضا له فهرست المكتبة البريطانية ، ١٩٧٥ ص‌ص ٢٥ ــ ٤٠ ، وايضا

L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, vol. 1, Paris, 1876, pp. 139-52.

( ١٦ ) احمد فؤاد الاهواني ، الكندي فيلسوف العرب، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة ، ١٩٦٤ ( اعلام العرب رقم ٢٦ ) ، ص‌ص ٣ ــ ٢٦ ، رتشرد يوسف مكارثي ، التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب ، بغداد ، العاني ، ١٩٦٢/١٣٨٢ ، ص‌ص ٦١ ــ ١١١ ، وانظر :

Hamarneh, "Al-Kindi, a ninthe-century philosopher, physician and scholar," Medical History, 9 (1965), pp. 328-42.

فهرست ، مخطوطات القاهرية ، دمشق ، ١٩٦٩ ص‌ص ٨٢ ــ ٨٤



الشكل الاول : ب الفصل فى الفواكه وانواعها من كتاب « تقويم الصحة » للمختار بن بطلان البغدادى ( المتوفى سنة ٤٦٠هـ /١٠٦٨ ) الحاوية حوالى اربعين تقويما ( زيجاأو جدولا ) حول معالجة الامراض وحفظ الصحة وتعديلها بالدواء والغذاء والاسباب الستة اللازمة لدوامها ، من مخطوط نفيس رقم شرقى ١٣٤٧ بالالوان نقلت سنة ٦١٠هـ لمكتبة ملك حلب الايوبى الملك الظاهر ( تكرمت بالسماح بنشره المكتبة البريطانية بلندن مع الشكر ) .

والشق والفصد والحجامة ، ومعرفة النبض وأحوال البول واقوال جالينوس في ذلك وفي خواص الاشياء ، وعلل المذاقات والروائح وافاويه الطيب والالوان ، والجواهر المعدنية والحشائش والنباتات الطبية ، والاغذية والادهان والاشربة والالبسة ، والعقاقير البسيطة والصموغ والاصداف ، ومنافع الاعضاء وعلم السموم والترياقات وفوائد الصناعة ونوادر مزاوليها وجوامع من كتب اطباء الهند في تقسيمه وتعليمه ، وتدبير المريض بالغذاء والدواء جامعا بذلك بين تعاليم الاغريق وخططهم ، ومناهج الهنود واستنباطاتهم . (١٧) ولابد هنا من ذكر كتابه **الدين والدولة** في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ( اكمله حوالى سنة ٢٤٧هـ/٨٦١م ) ووجوه الخبر وصحيحه ، والتوحيد وآيات النبوة وفضائل الخلفاء الراشدين مع اقتباسات هامة من كتب المزامير لداود ، ونبوات اشعياء وهوشع وميخا وحبقوق وضفنيا وزكريا وارميا وحزقيال ودانيال ، وهي في غاية الاهمية قل من فطن اليها لاكثر من الف سنة ، مع توفر وجودها وعمق معانيها وندرتها ولاقتناعنا بأن هذا الكتاب الفريد يستحق العناية والدرس . ومن العجب ان هذا الكتاب اهمل طيلة هذه المدة كل الاهمال ، فلم تتناقله الايدي ولم يدرسه علماء الدين والفلسفة ، حتى لم يبق منه لزماننا الا نسخة واحدة معروفة لدى كاتب هذه الاسطر ما عدا طبعتين ظهرتا مؤخرا في بيروت وتونس ، ونحن نذكره لاهمية الطبري في تاريخ الطب الاسلامي ، ولان اهماله قديما جعل بعض المؤرخين يخطئون ويتهاونون في نقل سيرته حتى ظنوه يهودي المذهب لجهلهم بما كتب ، مما يؤيد بجانب ما ذكرنا اهمية الطبري كمفكر حر أصيل (١٨) .

وهناك مؤلفون آخرون امثال ثابت بن قرة، وقسطا بن لوقا ، والجاحظ ، والدينوري ، ممن كتبوا في علوم الحياة يضيق المجال عن ذكر مآثرهم وهي كثيرة . ولكن بسبب انتاج هؤلاء ونظائرهم ، ونصرة الخلفاء وذوي الفضل لرجال العلم والادب ، ووفرة فرص العمل وكرم الجزاء واتساع رقعة الممالك الاسلامية، وسهولة السفر والتنقل والاحتكاك سريعا فقد نمت بذور المعارف هذه واعطت ثمارها اليانعة .

**المائة الرابعة ( القرن العاشر م ) وفجر عصر الرازي :** في المائة الرابعة للهجرة اخذ الطب العربي صفة خاصة واضحة المعالم اكيدة الاتجاه ، تضم كل عوامل القوة والنمو والتقدم، تحت ظروف ملائمة تتوفر فيها حرية التعبير والانطلاق الامر الذي توفر حينا وتقلص احيانا، وكان في هذا العصر اكثر من سواه قد تحققت اهداف الباحثين والمفكرين وتميز الوفرة عدد الاطباء النابهين مع الحوافز الرشيدة للابداع والانتاج . فيه نشأت المدارس الطبية وتطورت المستشفيات والمكاتب ودور العلم واصبحت لغة القرآن لغة العلم والمعارف في كافة ارجاء الامبراطورية الاسلامية ، وبين جميع شعوبها من فرس واتراك وغيرهم ، واحتضنت علماء ينتمون الى مذاهب أخرى جمعت بينهم وحدة الاهداف والمنازل . وفي الطليعة بين هؤلاء الافاضل كان الطبيب

---

(١٧) Hamarneh, "Contributions of Ali al-Tabari to Ninth-Century Arabic Culture," **Folia Orientalia**, 12 (1970), pp. 91-101 ; and "Abu'l-Hasan Ali b. Sahl Rabban Al-Tabari," **Dictionary of Scientific Biography**, vol. 13 (1976), New York, pp. 229-31.

( ١٨ ) أول من اكتشف هذا الكتاب وحققه مع تعليق من النسخة الوحيدة آنذاك في مكتبة جون رايلاندز بمانشستر، ١٩٢٢ ، ١٩ ــ ٢٣ هو العلامة والباحث العراقي الاصل الفونس منغانا وحديثا نشره وحققه وقدم له عادل نويهض ، الدين والدولة لعلي بن ربن الطبري ، بيروت دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٣ ، مع مقدمات لمحمد كرد علي ص ص ٢٥ ــ ٢٧ ، وسامي حداد ص ص ٢٨ ــ ٣٠ . ونشر في المكتبة العتيقة ، بتونس ( بدون تاريخ ) وكلا الطبعتين جيدة .

النطاسي والفيلسوف العالم ابو بكر محمد بن زكريا الرازى ( ٨٦٥ ــ ٩٢٥ م ) الذى يمكن اعتباره بين أهم من وضعوا الاسس الراسخة والقواعد الثابتة لتعليم الطب وممارسته ، ليس فى العالم الاسلامى فحسب ، بل وفى اثره البعيد فى تدريس الصناعة الطبية وما اليها من علوم ، وتوجيهها فى القرون الوسطى و الاوساط المستنيرة فى الشرق والغرب لقرون عديدة حتى عصر البعث .

ويعتبر الرازى اول من اظهر اهمية الطب السريرى والنفسانى وكتب عنهما باستفاضة وعن اختبار فى الاسلام . وصنف فى الكيمياء واسرارها والعقاقير وتحضيرها ووضع اصول فلسفة النظريات الطبية فى هذه الحقبة ، وساعد على تطور ادب الطبيب واهمية العمل فى البيمارستانات والتجربة الطبية وكتابات أخرى فقد منها الكثير مع الاسف منذ عصره . وقد حارب الرازى الشعوذة فى الصناعة وهاجم جهلاء المتطببين الذين كانت غايتهم ابتزاز أموال المساكين والبسطاء وقد حاول رفع مستوى التعليم الطبى برفع مستوى مزاولى المهنة علميا واخلاقيا . ففى كتابه **المرشد** شارحا ومنتقدا **فصول ابقراط** مبديا آراء اصيلة فى تجارب الطبيب وأهمية علاقته مع مرضاه وتقدمة المعرفة واعتباره كل مريض كفرد مستقل عن سواه له شخصيته وتدبيره الخاص الذى ينفرد به بالنسبة لتاريخه وعاداته وبيئته ، تلك الامور التى طالما يغفلها ممارسو المهنة فى عصرنا الحاضر .

وبسبب اصرار الرازى على بلوغ اعلى المستويات للمهن الصحية لاقى الكثير من السخرية والمقاومة والعداء من معاصريه ومن تبع آراءهم ، الذين اتهموه ظلما بالكفر والمروق ، ونسبوا اليه كتابات لم تخطها يداه ، وليس لها اى ذكر فى فهرست كتبه ، وهو الجرىء العصامى الذى ابى اخفاء آراءه واتجاهاته الفكرية ودفع الثمن غاليا (١٩) .

ويكفيه فخرا أن ماالدينا من كتاباته قد ذاعت شهرتها فى مشارق الارض ومغاربها ، مع ترجماتها وشروحها ، اضف الى ذلك أنه كتب فى التعرى والتدثر والبيئة والبصريات ناقض بها اقوال ارسطو طاليس وبطليموس ، وتكلم فى العلم الالهى والتطور وعلم الاخلاق ، كابحاثه فى النوم والالم واللذة ومنافع الاعضاء والسموم وأمراض الاطفال والجدرى والحصبة والامراض الوافدة وعلم النفس وغيرها . ثم انه كان رائدا فى تدريس هذه الابحاث لتلاميذه العديدين ومن خلال كتاباته وتلخيصاته لكتب القدماء وتشجيعه على قراءة الكناشات المفيدة وسماع المحاضرات ، والاصغاء للتوجيهات البناءة وعيادة المريض بصورة منظمة ، والاستماع لشكواهم وما يستسرون . وهو الذى حذر فى برء **الساعة** ورسائل أخرى من اضاعة المال والوقت فى التنقل من طبيب الى آخر ، والاعتماد على طبيب العائلة الثابت العارف بتاريخ المريض وأحواله ، وقد نادى بالبساطة فى اللباس والطعام واسلوب الحياة مع مماشاة الطبيعة وعدم التطرف والتمادى فى الحمية فى غير موضعها . ونستطيع ان نستجلى الكثير من أسلوبه فى تعليم الطب وممارسته من موسوعته المسماة **الحاوى الكبير فى الطب** والتي قضى ردحا طويلا من

---

( ١٩ ) ابن النديم ، الفهرست ، ص‌ص ٤٢٩ ــ ٣٤ ،٥١٨ ، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي ، نكت الهيمان فى نكت العميان، القاهرة، الطبعة الجمالية ، ١٩١ ، ص‌ص٢٤٩ ــ ٤٠ ، والبير زكي اسكندر «كتاب المرشد أو الفصوص للرازي ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد السابع ،الجزء الاول ، ١٩٦١/١٣٨٠ ص‌ص ٥ ــ ١٢٥ ، تلبية دراسة تحليلية لطب الرازى لمحمد كامل حسين، ، ص‌ص ١٢٨ ــ ٧١،وحمارنة ، فهرست مخطوطات دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٦٧ ص‌ص ١٩ ــ ٢٣ ، ومخطوطات الظاهرية ، دمشق ، ١٩٦٩،ص‌ص ٨٦ ــ ١٠٣ . وكتاب الرازي ، منافع الاغذية ودفع مضارها ، وبهامشه دفع المضار الكلية عن الابدان الانسانية بتدارك انواع خطأ التدبير ، لابن سينا ، القاهرة ، المطبعة الخيرية ، ١٣٠٥ هـ .

الزمن فى اعدادها وجمعها ، ثم انه تـوفى قبيل نشرها فى وضعها النهائي فوصلت الينا ضعيفة التنسيق والترتيب . على انه فى هذه الموسوعة يعالج الامراض من هامة الراس الى اخمص القدمين ، واصفا الاسباب والعلامات وطرق التشخيص والمعالجة ، يورد آراء من سبقه من المؤلفين القدماء والمحدثين حتى عصره ، ثم يعطى رايه ،الامر الذى يكشف لنا عن الصورة الحية لطريقة تدريسه هذه الصناعة مستلهما آراء من سبقوه وتوصياتهم ، منتقدا او مؤيدا ، مع التزامه بالتعبير عن مشاهداته وتجاربه الخاصة ــ الأمر الذى اصبح علامة مميزة فى طريقة واسلوب التعليم في الاسلام ( ٢٠ ) . وبدقة قصوى يبلغ ذروة الابداع فى رسالته فى الجدرى والحصبة فى تشخيصه ووصفه كلا المرضين ، ووجوه الخلاف بينهما ، وطرق المعالجة وصدق الملاحظة ، يكتب كما لو كان معلما يلقى محاضرة على سامعيه وتلاميذه (٢١) .

ولطرافة الموضوع واصالته احب ان اذكر ولو ذكرا عابرا كتابا الفه الرازى لمرضاه وطلبته الصناعة وكدستور فى بيوت القراء عنوانه **فيمن لا يحضره طبيب** غرضه منه ايضاح الامراض العامية ، وطرق تشخيصها ومعالجتها بالاغذية الموجودة فى معظم الاماكن ، والتي يسهل الحصول عليها واستعمالها . فى العصر الوسيط اطلق على مثل هذه المؤلفات لقب طب الفقراء والمساكين ، كانت فى الواقع كتبا لمعالجة حالات طارئة وبسيطة ، لاسيما فى حالة عدم وجود الطبيب او امكانية شراء ادوية نادرة غالية الثمن ، ومثل هذا النوع من الكتب انتشر استعماله فى اوروبا والعالم الجديد فى العصور الحديثة تحت عنوان « طبيب العائلة » او « كيف تستطيع ان تطبب نفسك » .

واخيرا يخبرنا ابن النديم بأن الرازى كان اوحد زمانه وفريد عصره ، جمع المعرفة بعلوم القدماء والمحدثين وتنقل بين العراق وايران . وكان يجلس فى مجلسه فى حلقة تعليمه الصناعة ، ودونه تلاميذه المتقدمون ، ودونهم تلاميذهم ، ثم آخرون مبتدئون . فكان يجيء الرجل فيصف ما يجد لأول من تلقاه ( صف المبتدئين ) فان كان لهم علم به فحسن ، والا فتعداهم الى المتقدمين فان اصابوا والا تكلم الى الرازى فى ذلك ــ اسلوب فى غاية الاهمية لفائدة المتعلم وارشاد المعلم فى مهمته مما يلجأ

---

( ٢٠ ) لقد قامت دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ــ الهند بطبع كتاب الحاوى فى الطب للرازي من نسخة فلواري شريف ونسخة الاسكوريال وغيرهما وقد صدرت الطبعة الثانية سنة ١٩٧٧ فى ٢٣ جزء وفيها بعض الاخطاء وتحتاج الى تحقيق وتقييم . انظر ايضا :

Carl Brockelmann, **Geschichte der arabischen Litteratur**, vol. 1, Leiden, 1943 edition, pp. 267-71; and Suppmement, 1 : 417-21; and Fuat Sezgin, **Geschichte der arabischen Schrifttums** ; vol. 3, Leiden, Brill, 1969, pp. 274-94, and vol 4, 1972, pp. 275-82. See also anamylysis by A.Z. Iskandar, **Catalogue of Arabic Mass.**, London, Wellcome Medical Library, 1967, pp. 1-71, 90-93 ; 104-6, and 128-29.

وهايز ، عبقرية الحضارة العربية ، ١٩٧٨ ، ص١٧٨ .

( ٢١ ) كتاب الرازي فى الجدري والحصبة ترجم الى لغات عديدة وطبع في لندن سنة ١٧٦٦ النص العربي مع ترجمة لاتينية بواسطة يوحنا تشاننج وصدرت فى العربية مع تعليق وتحقيق وشرح لكارنيليوس فان دايك فى بيروت ، المطبعة الاميركية ، سنة ١٨٧٢ ، وترجم فى طهران ، مطبعة الجامعة ، ١٩٦٥ بواسطة محمود نجم آبادي ، وهناك ترجمة الفصل بالانكليزية . انظر ايضا البرت اسكندر « تحقيق في سن الرازي عند بدء اشتغاله بالطب » المشرق ، ج ٥٤ ، ١٩٦٠ ، ص ص ١٦٨ ــ ٧٧ « وكالطبيب الاكلينكي » ، نفس المجلة ٥٦ ( ١٩٦٢ ) ، ص ٢١٧ ــ ٢٨٢ .

C. Elgood, **A Medical History of Persia**, Cambridge, 1951, pp. 184-209.

اليه في زمننا في العيادات الخارجية والطوارىء في مراكز الاسعاف والمستشفيات الكبيرة . وكان الرازى مثال الطبيب الكريم الفاضل ، دائب العمل والدرس مترفقا بالناس واسع الاحسان لمرضاه ، وقيل انه فقد بصره في آخر ايامه بعد ان اضاء بعلمه وفضله سبل الكثيرين في الترفيه عن المرضى وشفاء اسقامهم ، تاركا لنا تراثا طبيا غنيا وخالدا (٢٢) .

وبعد وفاة الرازى بسنين ترك الطبيب ابو جعفر احمد بن محمد بن أبي الاشعث ارض فارس وجاء الى الموصل بالعراق ، ثم ارتحل الى بلاد أرمينية التي كانت لها صلات جيدة مع بلاد الاسلام « وحيث اشتهر بمعرفته للعلاج » وفي قلعة برقى سنة ٣٤٨ هـ ٩٦٠ م الف أولا كتابه **الغاذي والمغتذي** وقد نقل في السنة ذاتها كتابه هذا في الموصل بعد رجوعه اليها ، حيث استمر في مزاولة مهنة الطب وتعليمه حتى وفاته .

ويبحث كتابه في مقالتيه فوائد وتغذية اعضاء البدن، مع جمل في تشريحها ووظائفها، والحواس والقوى النافذة فيها ، كما الف كتبا أخرى كثيرة ، وشرح كتب جالينوس وفسر غوامضها ، ونسق كتبه الستة عشر وقسمها الى جمل وابواب وفصول ـ كما فعل غيره من المؤلفين في هذه الحقبة ممن جاءوا بعده وحذوا حذوه ـ ليسهل على القارىء كل ما يلتمسه منها ، ويتعرف به على أقسام كل كتاب ، وما يشتمل عليه كل منها ، وفي اى غرض هو . ويجدر هنا ذكر كتابه في الادوية المفردة ايضا وكان الباعث له على تصنيفه قوم من تلاميذه سألوه ذلك من بينهم أبو العباس أحمد بن محمد البلدى ، وأبو عبد الله محمد بن ثواب الوصلي بن الثلاج ، اللذان لازماه سنين عديدة واشتغلا عليه وتميزا في الصناعة . اما البلدى فقد غادر العراق الى مصر حيث خدم يعقوب بن كلس وزير العزيز الفاطمي وأهدى له كتاب **تدبير الحبالى والاطفال والصبيان وحفظ صحتهم ومداواة الامراض العارضة لهم** ـ رائد الكتب نظيره في هذا الموضوع الطبي الهام . اما كتاب ابن ابي الاشعث فهو في ثلاث مقالات : فبحث في الادوية النباتية ، والمعدنية والشبيهة بالمعدنية والحيوانية وقواها والقوانين الكلية ومنافعها وطرق استعمالها ، متبعا مذهب جالينوس ، يقول في مقدمتها بعد حمد الله « واهب الحياة امتنانا والمنعم بالصحة احسانا . . . ان واهب الحياة طبيها لنا بالصحة وأرشدنا الصحة بالادوية وتدبير الابدان » . ثم ذكر الاسباب المتصلة بالصحة والمرض : اما بدن قابل او علامة دالة أو سبب فاعل ، واشار الى اهمية احوال الابدان وأسباب ودلائل الامراض لا سيما الرئيسية التي وصفها حنين في **المسائل** . وهنا نلمس ايضا اهتمام ابن أبي الاشعث في ادب الطبيب ومستوى المهنة الرفيع فيوجه نظر مزاولها الى واجبه المقدس ومسؤوليته تجاه مرضاه فيقول « اعلموا أيها الاطباء ان الله فرض بالبلاغ . . . أيها الاطباء ان الله سيسألكم عما عملتم في أبدان الناس ـ وما أكثر المخلين بهذه الامانة في زماننا الحاضر ـ فهذا ما اعظ به الطبيب وأوصيه » . ثم يحذر من المشعوذين مؤكدا « ينبغي أن لا يوثق بالعامي الجاهل المتعاطي لصناعة الطب » ثم يمتدح المهنة ذاكرا قدمها واهميتها وتطورها ، كما في سائر الصناعات والحرف الاخرى ، فيقول « لأن الصناعة طويلة لم تصل الينا لهذه الغاية الا بآلاف السنين والوف من الرجال »

---

( ٢٢ ) ابو القاسم صاعد بن احمد الاندلسي ، طبقات الامم ، القاهرة مطبعة السعادة ، ص‌ص ٨٣ ـ ٨٥ ، غريغوريوس ابن العبري ، تاريخ مختصر الدول ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٨ ، ص‌ص ٦٤ ، ١٥٧ ـ ١٥٨ ، ويذكر الرازي في الحاوي ، طبعة حيدر آباد ، ج ٢٣ ( ١ ) ص ٢٨٨ كيف ان الطبيب ينبغي ان يكون نظيفا لطيفا باشا حسن المنطق وانه يحتاج الى تعليم طويل وطلب حثيث لاتقان الصنعة . ثم أكد انه لا يمكن تمييز نبض او بول الذكر من الانثى في الحالات العادية ولكنه يذكر الفروق في تشخيص وجع الكلى وتمييزه عن وجع القولون .

ويستحث على اختيار طبيب العائلة يحرص على صحة رب الدار واهل بيته .

أما حديثه عن تلاميذه ، الذين يدعوهم ، كما فعل ابو القاسم الزهراوى معاصره ، أولاده ففيه كشف صريح لنوعية التعليم المهنى وتقديره ، ودرجات التحصيل من طالب الى خريج فالى طبيب مقيم أو مناوب كما نجد فى مشافى العصر ، اذ يقول عن تلميذيه الآنف ذكرهما « وهما فى طبقة من تجاوز تعلم الطب ودخلا فى جملة من يتفقه فيما علم من هذه الصناعة » . وفيه يقول ابن ابى اصيبعة ان ابن أبى الاشعث كان وافر العقل سديد الرأى محبا للخير كثير السكينة والوقار متفقها فى الدين ... وكان فاضلا فى العلوم الحكمية متميزا فيها . « وقد اتم هذا الكتاب سنة ٣٥٣ هـ ٩٦٤ م (٢٣) .

وكان معاصرا لابن ابى الاشعث الطبيب المسلم ابي منصور الحسن بن نوح القمرى . من بلاد ما وراء النهر صاحب كتاب«غني ومني». فى مقدمته نجد تعبيرا مشوقا واعترافا صريحا عن رغبة المؤلف وتصميمه منذ نعومة اظفاره لدراسة العلوم الطبية والتخصص فيها وممارستها ، اذ يقول بعد البسملة : « انى لم أزل في صباى ومنذ عقلت احب العلوم الطبيعية وتنازعنى نفسى اليها وخصوصا علم الطب ، لما كنت أرى فيه من اراحة الانفس وتخليصها من الآلام واعادتها الى الصحة بعد السقام » . هذه الدوافع الانسانية الرفيعة ، التي تكاد تخلو من محبة المال واللذات ، وتصبو لخدمة العلم وتخفيف مصائب الانسان وشفاء الاسقام . ويحرص القمرى للتحريض على وجوب قراءة الكناشات الطبية النافعة واحترام الافاضل من الحكماء كمعلمين ورواد فيقول « وكانت همتى على خدمة من تمسك بالطب بادنى علقة ، فضلا عن المتبحرين والمبرزين فيه حتى احطت بمكنون خزائنه ، واطلعت على أسراره وكنائنه ، وادركت منه مارجوت معه الكفاية وقدرت به بلوغ الكمال والغاية » وهكذا بعد ان تخرج ونضج علمه باشر فى ممارسة المهنة « فاكببت على معالجة المرضى » كما بدأ ايضا فى التعليم والتاليف وقد استخرج كتابه من مصادر متفرقة و « جمع فيه اكثر تأويل الاطباء المتقدمين والمتاخرين فى العلاج خاصة ، وضم اليه ما جرب وصح عنده وجعله على ثلاث مقالات وقيد أبوابها بحروف الجمل » . وفيه عرض شامل للامراض من القرن الى القدم ، الظاهرة والخفية بما فيها الحميات بأنواعها . ويعجبنا منه صراحته وأمانته ، فهو لا يرتقي فوق ما ينبغى ان يرتقى مثبتا نبل مقصده باعترافه بعجزه وضعفه على حل بعض المعضلات الصحية التى تواجهه فاسمعه يقول « وكان يعتاص على ذلك لاحتياجى الى النظر فى كتب شتى » ، واذ اعترف بعجزه وصف لنا احدى السبل لمعالجة هذا الضعف ، الذى حدا به الى مطالعة الكثير من الكتب لاستخراج المعلومات منها ثم مباشرته فى التاليف تذكرة وذخرا لنفسه ولمن قراه من بعده (٢٤) . وكما تقول الدكتورة غادة كرمى التي تهيىء دراسة شاملة حول الموضوع ، أن غاية القمرى كانت تعليمية وبحثه « لا يحتوى على مناقشات فلسفية او نظرية » بل تستهدف

---

( ٢٣ ) ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج ١ : ٢٤٥ -٢٤٧ وفى المكتبة البريطانية يوجد مخطوط في ١٩٠ ق ٢٢ سطرا للصفحة بخط نسخ نقل سنة ٦٩٦ هـ وصفته فى الفهرس ، ١٩٧٥ ص‌ص ٦٥ ــ ٦٨ مع المراجع . انظر ايضا اديب السيد ، ارمينية فى التاريخ العربي ، حلب ، ١٩٧٢ .

( ٢٤ ) غادة كرمي ، « الطب العربي في القرن العاشر م» ابحاث الندوة ، ج ١ ، حلب ، معهد التراث العلمي العربي ، ١٩٧٧ ، ص‌ص ٧٦٧ ــ ٦٩ ملخص لمقالة بالانكليزية تحت الطبع وهي تشكل عرضا بسيطا لموضع اطروحة دكتوراة تعد للنشر ايضا . وفي المكتبة البريطانية ، فهرس ، ١٩٧٥ ، ص‌ص ٧١ ــ ٧٣ بخط نسخ جميل ومقروء مع فهارس سنة ٦٧٨ هـ فى ٢٦٢ ــ ق ١٧ سطرا للصفحة .

معالجة العلل عمليا وبذلك يهيىء هذا الكتاب « أساسا ممتازا لدراسة الممارسة التطبيقية» حسب التقليد المتبع آنــذاك حاويا نتفــا ومقتبسات لاطباء كثيرين كانت ستضيع لولا ذلــك (٢٥) .

وقد اتبع هذا الاسلوب نفسه فى رسالته **التنوير فى المصطلحات الطبية** التقط المعلومات المدونة فيها من بطون الكتب وتضــاعيف الكناشات وفسرها تفسيرا مجردا بالفاظ غير اصطلاحية فى ذكر العلل والاسباب وقسمهــا الى عشرة ابواب ، وتشتمل الاسامى المستعملة فى المداواة والاطعمــة والاشربــة والصيدنــة والاوزان والاكيال وصناعة الطب وافتتحها بالقول « انى لكثرة معرفتي بفضل علم الطب على سائر العلوم ، وفرط علمي بحاجــة كل محقق فى كل وقت وكل مكان اليه ، وشدة حرصى على ما يرغب الناس فى تعلمه لا ازال مفكرا فى جميع ما يقرب البعيد ويسهل المتوغل ليزداد المبتدىء به والشارع فيه قوة صريحة وثبات عزيمة على دراسته واستكمال الحظ منه . وقد أحببت فى هذا الوقت ان التقط من بطون الكتب وتضاعيف الكناشات الفاظا هى عند أهل الصناعة معروفة ، وأبحاثا لا بد منها فى كل يوم ، ولا توجد تلك الاشياء الا متفرقة فى كتب شتى . والطارىء على هــذا العلم محتاج الى تجليها والوقوف على معانيها الى تكلف شديد ومقاسات تعب كثير ، وأهل التبرم بها ومعاناة النصب فى طلبها تحمله على نبذها جانبا والاعراض عنها . واني افسر كل لفظة منها تفسيرا مجردا (٢٦) .

فكان اذا مؤلفو الاسلام من القمرى الى جعفر احمد بن محمد الحشــاء التونســـي ( ٦٤٧/١٢٤٩ ) فى كتابه **مفيد العلوم ومبيــد الهموم** فى تفسير الالفــاظ الطبيــة واللغويــة الواقعة فى كتاب **الطــب المنصــورى للرازى** ومن جاء بعده رواد فرع جديد هام فى الميادين العلمية واللغوية لرفع منار تعليم هذه الصناعة الشريفة .

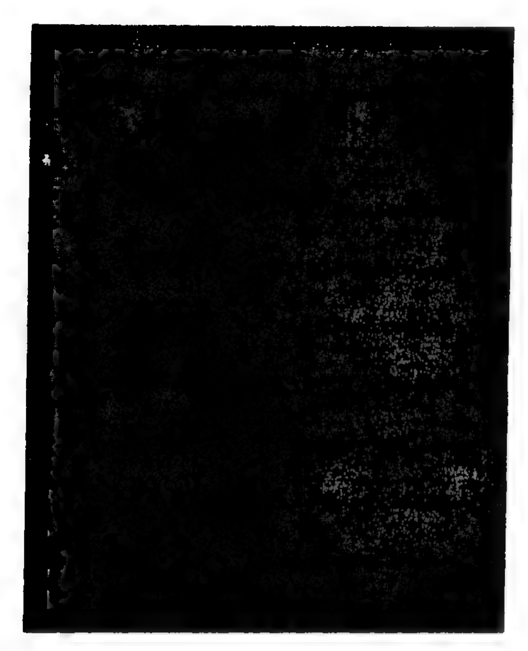
ونختتم الحديث حول رجالات القرن الرابع بذكــر الطبيب الذائــع الصيــت فى الشــرق والغرب ، علي بن العباس المجوسى ( ت ٣٤٨/ ٩٩٤ ) تلميذ أبي ماهر موسى بن سيار ، وكلاهما من ارض فارس . وكتاب المجوسى ، **الكامل فى الصناعة الطبية** المعروف **بالملكــى** والمهــدى لخزانة الملك عضد الدولة البويهى قد ترجــم الى اللاتينية اكثر من مرة .

فيه يمتدح الملك الفارسى لتحليه بالفضائل وحبه للعلم والحكمة واهلهما ، مقتبسا قول انو شروان : « ان اراد الله بأمة خيرا جعل العلم فى ملوكها والملك فى علمائها » ، وكم من شعوب اليوم محرومة من كليهما . ويعتبر المجوسى ان الطب أشرف الصناعات ، ولكنه ينتقد ، واحيانا بدون مبرر ، المؤلفين الذين سبقوه على اخفاقهم فى وضع كتاب شامل خال من العيوب ، مما يحتاج اليه أهل الصناعة وغيرهم فى حفظ صحة الاصحاء وردها على المرضى « اذ كنت لا اجــد لاحد مــن القدماء والمحدثين من الاطباء كتابا كاملا يحوى جميع ما يحتاج اليه من بلوغ غاية هــذه الصناعة واحكامها .» وينتقد المجموعة الابقراطية بان

---

( ٢٥ ) المرجعان اعلاه رقم ٢٤ ، وقد اتاحت لي الظروف ان افحص عددا كثيرا من المخطوطات لكتاب غنى ومنى ، وان اقتبس بعد ما ذكره المؤلف وننتظر ان الدكتورة غادة كرمي ستوفى هذا الموضوع حقه من البحث والتقييم .

٢٦ ــ يذكر ابراهيم شبوح ، فى فهرس المخطوطات المصورة ، ج٣ قسم ٢ ــ الطب ، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص‌ص ٥٧ ــ ٥٨ ، ٩٣ نسختين لكتاب التنوير للقمرى الواحدة بمكتبة احمد الثالث باسطنبــول رقم ٥٢١٧ ١ ــ ٢٥ق ١٢ سطرا بخط تعليق مقروء والثانية بمكتبة الفاتح رقم ٥٢١٧ ايضا بخط تعليــق فى ٢٣ ، ٢١ سطرا وقد ذكرتهما الدكتورة الكرمى .



الشكل الثانى : ـ « الاختيارات » فى المعالجة وحفظ الصحة وتعديلها من مخطوط ابن بطلان فى تقويم الصحـــة ، حصلنا على شكل ١ ، ٢ باذن من المكتبة البريطانية بلندن ،ونحن مدينون للقائمين عليها بالشكر لسماحهم بدراستها ونشرهـا .

كتبها مقتضبة غامضة المعاني يقتصر كل منها على نوع واحد من انواع هذا العلم ، وبان كتب جالينوس فيها اسهاب لا طائل تحته ، وان **اوريباسيوس** كان ناقلا ، وان اهرن القس قد اخفق فى ترجماته . ومع انه يمتدح حنينـا العبادى فانه ينكر على الرازى عدم ذكره تشريح الاعضاء والعلاج باليد ، وانه يهمل فى **الحاوى** شرح الامور الطبيعية . لكن المجوسى استمان بكل هؤلاء ويوضح بالقول « واما انا فانى اذكر فى كتابى هذا جميع ما يحتاج اليـه فى حفظ الصحـة ومداواة وطبـائع الامراض واسبابها واعراضها مما لا يستغنى عنه الطبيب . . ومما قد صحت منفعته . » ثم يضيف « واما الادوية فانى ذكرت منها ما يستعمله اطباء الاقليم الرابع والعراق وفارس ، وما قد صحت تجربتهم له وكثرت معرفته فى كل واحد من الامراض ، اذ كان كثير من الادوية التى استعملها القدماء من اليونانيين قد رفضها اهل العراق وفارس » مما يدل على حرية فكره وثورته على التقليد السقيم . وقد اجاد فى اعطاء امثلة مفيدة حول الطريق الذى سلكه فى كتابـه ومنهج بحثـه واستطلاعه كما فى وصفه العلل كداء ذات الجنب « هذا الورم الحار العارض للغشاء المستبطن لاضلاع الصدر من مادة تنصب اليه » وغيرها من امور المداواة والتدبير . ويستفيض فى ذكر « الرؤوس الثمانية التى ينبغى ان تعلم قبل قراءة كل كتاب » كفرضه ومنفعته وسـمته وجهة التعليم فيه ومرتبته ، واسم الواضع وصحته ، وقسمته الى اجزاء ومقالات . ويقع **الملكى** فى عشرين مقالة فى علم الطب وعمله ، وهو اكبر حجما من كتابى **الفردوس** للطبرى وغنى ومنى للقمرى ، ولكنه اصغر من الحاوى للرازى ، والقانون لابن سينا . وفيه ابحـاث هامة فى الامور الطبيعية والعلاجات والبيئـة والعلاج باليد ــ وهو الاصطلاح الذى استعمله العبادى وسواه من قبل ويقصد فيه الجراحة واول ما نجد هذه الكلمة مستعملة فى كتـاب الكافى فى الطب لابن العين زربى فى القرن السادس هـ ــ وقد احسن المجوسى فى قسم التشريح لا سيما فى تعريف الاوردة والشرايين ووظائف القلب والتنفس وعلم الغرائز ، وفيه يشير ايضا الى فوائد الرياضة : لتنبيه الحـرارة الغريزية ونموها وازديادها ليقوى الجسم على جلب الغذاء وهضمه وقبول الاعضاء لـه ، ولطيف فضول البدن وتحليلها وتنقية منافذ الجلد وتوسيع مسامه ولاجل صلابة الاعضاء وتقويتها باحتكاك بعضها فتنشط بذلك افعالها وتبعد عن قبول الآفات مؤكدا بذلك ان الرياضة لتنتج حصانة للبدن ومناعة ضد الامراض . ويحوى الكتاب فصولا شيقة فى وصف الحواس والجهاز الهضمى وافعاله واصـناف الادوية وتأثيراتها ، من نباتية مثل الرياحين ، او معدنية مثل انواع الحجارة والاملاح والزاجات ، ثم الحيوانية واثر السموم فى القـوى الطبيعية المدبرة للبدن . (٢٧) وقد قال فيه القفطى : « هو كتاب جليل اشتمل على علم الطب وعمله حسن الترتيب مال الناس اليه فى وقتـه ، ولزموا درسه الى ان ظهر كتاب القانون لابن سينا فمالوا اليه وتركوا الملكى بعض الترك والملكـى فى العمـل ابلغ والقانـون فى العلـم أثبت . » ( ٢٨ )

---

٢٧ ــ كتاب الملكى او كامل الصناعة الطبية للمجوسى موجود لعصرنا فى عشرات النسخ فى مكاتب عدة نشر فى القاهرة بولاق فى مجلدين سنة ١٢٩٤/١٨٧٧ م وطبع فى لاهور سنة ١٨٦٦ م وترجم الى اللاتينية اكثر من مرة ونشر ومنه نسخ فى المكتبة البريطانية والقاهرة واستنبول وواشنتن وكمبردج. انظر :

F· Sezgin, Geschichte, 3 · 320-22; and Dictonary of Scientific Biolgraphy. N.Y., vol. 9 (197) pp. 40-42.

وابن العبرى ، مختصر الدول ، ص ص ١٧٠ ــ ٧١ .

٢٨ ــ جمال الدين ابو الحسن على بن يوسف القفطى ، تاريخ الحكماء ، بغداد ، طبعة مكتبة المثنى عن نسخة ليبزج ١٩٠٣ ، ص ــ ٢٣٢ ، وبروكلمن ، طبعة ليدن ، ج ١ ٢٧٤: وملحق ١ : ٤٢٣ .

هذا قليل مما حققه اطباء القرن الرابع فتثبت بانتاجهم ما نستطيع بحق ان نسميه « الطب العربي الاسلامى » بملامحه الخاصة وطرقه المميزة المستقلة ــ كفجر جديد اشرق فى عالم المهن الطبية . اضف الى ذلك انه كما ازدهرت علوم الصناعة الطبية فى مشرق العالم الاسلامى فقد بلغ ايضا عصره الذهبى آنذاك فى شمال افريقيا وبلاد الاندلس . ويضيق المجال هنا عن ذكر افاضل العلماء فى المغرب ممن ساهموا فى هذه الانطلاقات المباركة مثل ابى جعفر احمد بن الجزار بالقيروان ، وابن جلجل والزهراوى فى العاصمة الاندلسية ، ومن تركوا لنا فى كتاباتهم نظير **التعريف لمن عجز عن التأليف للزهراوى** وغيره تراثا خالدا نرجو فى مناسبة اخرى ان ندرسه بالاختصار . ولكن يكفى هنا ان نشير الى اساليبهم المبتكرة فى التعليم والممارسة ، وما كان لتآليفهم من الاثر البعيد فى توجيه العلوم الطبية طيلة القرون الوسطى فى الشرق والغرب .

**عصر ابن سينا ومدرسته الطبية** : لقد اعتبر الفيلسوف العبقرى ابو على الحسين ابن سينا ( ٣٧٠ ــ ٤٢٨ هـ ــ ٩٨٠ ــ ١٠٣٧ م ) منذ القرن الخامس شيخ الاطباء المسلمين بلا منازع ، لا سيما فى ايران وما وراء النهر ، مع ان مثل هذه الزعامة وجدت تحديا قويا ذا كفاءات صادقة فى بلاد الشام والقطر المصرى والاندلس ولعل سيرة حياته تلقى ضوءا على ذلك ، ويكفى ان نقول هنا ان ابن سينا بسبب نبوغه وجد منذ نعومة اظفاره ان دراسة الطب سهلة ميسورة ، حتى انه بحسب التقليد لم يتتلمذ لطبيب معين مدة كافية ، ولم يمارس المهنة بمكثه فى احدى البيمارستانات ردحة من الزمن ، بل انه تقدم للممارسة والتأليف بجرأة وبنجاح يكاد يكون منقطع النظير فى ريعان صباه معتمدا على ذكائه المفرط واطلاعه الواسع ونظره الثاقب وسرعة خاطره وحسن ملاحظاته الشخصية . وحسبنا ان نذكر هنا فقط دائرة المعارف الطبية التى كتبها تحت عنوان ذى معان :

**القانون فى الطب** ، فى خمسة كتب احاطت بجميع علوم الطب كلياته وجزئياته ابتداه بجرجان واتمه بمدينتى الرى وهمذان ، يمتدحه حاجى خليفة بانه « من الكتب المعتبرة » ، بجانب كتبه الاخرى الطبية كالارجوزة والادوية القلبية والقولنج ، وفى تدارك الخطأ الواقع فى التدبير الطبى ورسالته فى السكنجبين .(٢٩) هذه الكتب اصبحت نموذجا لكثير من طلاب الحكمة فى الاسلام ، والدستور الذى اتبعه تلامذته ومريدوه من بعده الذين وصفوه فى الذروة والمعلم الذى لا يبارى ، ومن يكفى طالب الطب ان يتتلمذ لما كتبه ويحفظ ما سجلته يمينه . وهذه « المدرسة السينائية » اشتدت وترعرعت وامتد تأثيرها فى اقطار كثيرة لا سيما فى ايران واواسط آسيا حتى الزمن الحاضر وتجد تعبيرا شاملا فيما يطلق عليه اسم الطب اليونانى .

اما اذا تحولنا فى القرن الخامس حتى نهاية السابع الى بلدان العراق وسورية ومصر والمغرب فاننا نجد نهضة تشرق فى ميادين اخرى

---

٢٩ ــ ظهير الدين على بن ابي القاسم زيد البيهقى ، تاريخ حكماء الاسلام ، تحقيق محمد كرد على ، دمشق ، مطبوعات المجمع ، ١٩٤٦ ص‌ص ٥٢ ــ ٧٢ ، القفطى ، تاريخ ٤١٣ ــ ٢٦ ، ابو العباس احمد بن محمد بن خلكان ، وفيات الاعيان ، تحقيق احسان عباس ، بيروت دار صادر ، ١٩٦٩ ج٢ : ١٥٧ ــ ٦٢ ، مصطفى بن عبد الله حاجى خليفه ، كشف عن اسامى الكتب والفنون ، استنبول ، منشورات مكتبة المثنى ، ج٢ : ١٣١١ ــ ١٤ وانظر :

Wm. E. Gohlman, The Life of Ibn Sina, Albany, N.Y., State University Press, 1974, pp. 16-100.

وجميل صليبا ، ابن سينا ، درس وتحليل ومنتخبات، دمشق مطبعة ابن زيدون ، مكتب النشر العربي ، ١٣٥٦/ ١٩٣٧ م .

وتشع نواح جديدة سائرة بخطى ثابتة بدون تعثر أو تخاذل . وتكتفي هنا بذكر نخبة منهم . فمثلا ابو الحسن المختار بن بطلان ، نصراني من اهل بغداد ، نصير للعروبة وامجاد نهضتها العلمية والفلسفية . كان قد تتلمذ لابي الفرج عبد الله بن الطيب الفيلسوف واتقن عليه قراءة كثير من الكتب الحكمية وغيرها ، ولازم ايضا الطبيب ابا الحسن ثابت بن ابراهيم الحراني ، واشتغل عليه وانتفع به في تعليم المهنة ومزاولة اعمالها . ثم خرج الى الموصل وديار بكر واقام في حلب الشهباء مدة سافر بعدها الى الديار المصرية وتعرف هناك بالطبيب ابن رضوان الذي كان ، كغيره من مشاهير اطباء تلك الحقبة الافاضل ، يملك مكتبة تحوي ما قرأ من ترجمات وتآليف لافلاطون وارسطو طاليس والاسكندر الافسيسي والفارابي ، ( ولا يذكر الكندي فيلسوف العرب ) في الفلسفة والطب والحياة الفاضلة وكتبا اخرى في الادب العربي وعشرة كتب في العلوم التشريعية الدينية وما تيسر من **المجموعة البقراطية** وكتاب ديسقوريدس في **مفردات الطب** وروفس وجالينوس واوريباسيوس وبولس ، بالاضافة الى كتاب **الحاوي** لابي بكر الرازي واخرى في الزراعة وتربية الحيوانات والصيدلة وعلم الادوية .(٣٠)

ولكننا نأسف ان نقول ان هذه الصداقة سريعا ما تحولت الى عداء مرير لعدم انسجام بين الطرفين،وحدثت بينهما مناظرة ومشاجرة زادت نيرانها المغالبة في المجادلات ، فافترقا . ونقدر من هذا ان نستنتج بان القرن الخامس مع كونه زمن نضوج فكري تمت فيه العلوم واساليب الجدل المنطقي مع تطور في الطب والفلسفة وتفاعلت فيه عناصر ثقافية متعددة ، متجانبة ومتنافرة ، الا انه مالت فيه الهمم الى الاسلوب والتقليد والمنطق اكثر من التجارب العلمية والابتكار وحرية الرأي ، ومع كون بعض هذه المناظرات ذا فائدة ثقافية لشحذ الافكار وصراع الاقلام ، الا انها حولت اتجاه التطور العلمي افقيا بل ان يكون ممتدا نحو التقدم والارتقاء . على ن هذا يذكرنا في الوقت نفسه بمجالس العلماء من الخلفاء الذين احبوا الحكمة والادب ففتحوا ابواب قصورهم في وجه رجال الفكر والمعرفة لتبادل الآراء والخبرات والحجج ، مما ساعد في شحذ الاذهان وحسن المنطق وبلاغة الاسلوب .

اما بالنسبة لابن بطلان بالذات فان ما لاقاه من عداء وخيبة امل بدل حسن الضيافة والاكرام احدث لديه ردة فعل قوية قادته الى الانعزال بعض الشيء والانكماش على نفسه ، فخسر ، بطريقة غير مباشرة ، عالم الطب والفكر عملاقا من اساطين ورواد المعرفة في وقت كان قد بلغ فيه أوج نضوجه الفكري ، كما تدلنا على ذلك كتاباته الباقية الى زمننا .

في منتصف القرن الخامس الف ابن بطلان كتابه **دعوة الاطباء** للامير نصير الدولة ابي نصر احمد بن مروان صاحب ميافارقين ( مدينة الشهداء ) . والكتاب على نسق كليلة ودمنة يظهر فضل الاطباء الافاضل وعجز « المخاريق » الجهلاء والمحترفين منهم ويشتمل على فاتحة يمتدح بها بغداد ، مسقط رأسه ، وينتقد بعض ما رآه في مدينة الشهداء . اما النص ففيه دعوة توحي بجد ينم عن مزاح ، وباطل ينطق عن حق ، وخير القول ما اغنى جده والهى هزله ، يحوى امثال الحكماء وكلام البلغاء ونوادر الفلاسفة ، فيجد العالم فيه ما يوافق

٣٠ — ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج٢ : ٩٩ — ١٠٥ ، ٢٤١ — ٤٣ ، ابن‌العبري ، مختصر ص‌ص ١٩٠ — ٩١
وانظر :
Seyyed H. Nasr (editor), **Isma,ili Contributions to Islamic Culture,** Tehran, Imp. Iranian Ac. 1977, pp. 16574 ; and Ginseppe Cabrieli, '' „Medicie Scienziati Arabi Ali ibn Ridwan,'' **Isis,** (1924), pp. 500-506.

طريقته ، والمتعلم ينقاد بسهولة الى معرفة عويصة . وذكر فيه مجالس الطعام والشراب وواجبات الطبائعي ( ما نقدر ان نسميه بطبيب الامراض الداخلية اليوم ) من معرفة للغذاء او الدواء الذى يرجع المزاج المنحرف الى حالته الطبيعية، واهمية معرفة امراض العين وعلاجها للكحال وعلم تشريح ووظائف الاعضاء للجرائحى ( وهنا اول استعمال لهذا الاصطلاح بدل العمل بالحديد او باليد ) . ثم يشير الى واجب الصيادلة لمعرفة الجيد والمغشوش من العقاقير وتركيب الادوية وصرف الوصفات الطبية بغاية الامانة والاتقان ، واضعا اساسا للتمييز بين مهنة الطبيب ومهنة الصيدلانى ، على انهما توامان يتعاونان لشفاء الامراض ، ولكل تخصصه ، كما اشار الى ذلك البيرونى فى كتابه **الصيدلة فى الطب** . ( ٣١ ) ويحظر الصيدلاني للعدول عن المعالجة مباشرة او النظر فى القوارير وفحص النبض اذ ان هذه من اختصاص الطبيب وحده . ثم يصف دكة العطارين وحالتهم المتدهورة بسبب جهلهم فى الصناعة ( حتى ان الناظر الى الصيدلانى ومكان عمله لا يرى سوى البرانى المصففة ، والصوانى المزوقة ، والدكاكين المزخرفة ، والالواح المرندجة ( المدهونة بالصباغ الاسود او بالزاج)والموازين والمكاييل، والمصاف والطباشير وصارت العناية كلها بالحناء الجيد وماء الورد الطيب والخضاب الحالك ( لصباغ الشعر ) والفسول الاحمر لتجميل الوجه ، والقلى والنشادر لازالة الشعر من اماكنه فى الجسم .

ويتطرق ابن بطلان بعد هذه السخرية المرة والانتقاد اللاذع لمتهنى الصناعة بلا جدارة ، الى توبيخ صارم لسبب جهل العامة ومدى انقيادهم الاعمى للدعايات المغرضة فيتقبس اقوالهم « وما فى الدنيا مثل ابى الحسن العطار . . عنده دهن العافية شيء ما فى الدنيا مثله فلا يبقى حمام ولا مجلس الا والحديث يدور حول صفة ابى الحسن العطار » . ويستمر حديثه مستعملا الفاظا عامية يرثى حالة بعض اطباء زمانه ، لاستهتارهم بالقيم الاخلاقية وواجبات المهنة ، سعيا وراء المكاسب ، والتجاء البعض منهم الى السحر والتنجيم والتدجيل مستهجنا كيف اصبح احدهم « يتحيل فى تحصيل المكسب كل سبيل وهو تارة يتطبب وتارة يتنجم وتارة يدلل ويسمسر » صورة واضحة لبعض عصور التخلف والركود . وقد تم فى مثل هذا قول الشاعر:

قد عود الطير عادات وثقن بها
فهن يتبعنه فى كل مرتحل

واصبح الطبيب الفاضل نادرا :

كأن لم يكن بين الحجون الى الصفا
انيس ولم يسمر بمكة سامر

ويتابع ابن بطلان قوله فاضحا بعض ما كان يقوم به المرتزقون من متعاطى الصناعة ، الامر الذى كان يجرى فى العصر الحديث ايضا فيقول « واذا حضر الربيع اجتمع ( الطبيب ) مع عطار له وشارطه على نصف اثمان الادوية » التى كان يصفها لمرضاه . فلالف عام خلت كان هناك من حارب التدجيل والمتاجرة لتبقى المهنة شريفة ومزاولوها افاضل يترفعون عن الصغائر . وانه ليذكر امثلة من طرق الخداع المتبع ، كأن يصف المتطبب ادوية يدعى ان لها قوة عجيبة للشفاء فيصف لاحدهم « شرب ماء الجبن الذى يسمن الهزال ، ويبيض اللون، ويحمر الوجه ، ويرق البشرة » ، او اخر

---

٣١ ــ كتاب ابن بطلان ، دعوة الاطباء ، منه مخطوطات باقية وقد نشره بشارة زلزل بالاسكندرية ، مطبعة الخديوى ١٩٠١ وكذلك نشر فى بيروت وترجم للفرنسية وهو كتاب هام فى تاريخ الطب والصيدلة ، وانظر :

Hamarhen, "Arabic historiography as related to the health professions," in **Sudhoff's Archive**, 50 (1966), pp. 4-20.

« يكتب لمريضه ادوية غريبة يقول امضوا الى فلان العطار ( الذى اتفق معه مسبقا ليشاركة فى الارباح ) دكانه فى المحل الفلانى ، ولكن حوالجه جيدة ، فلا تفتكروا بالثمن . فاذا مال الشارى الى دكان اخر للشراء يبدأ يلوم : اين الاهليلج الاسود والترنجبين الابيض والامير باريس ؟ ملتم الى الرخص . أما تعلمون ان الحكماء يقولون اذا كان الطبيب حاذقا والمريض موافقا والصيدلاني صادقا فما اقل مكث العلة ؟ ! » وصدق قول الشاعر :

بلى نحن كنا اهلها ، فأبادنا

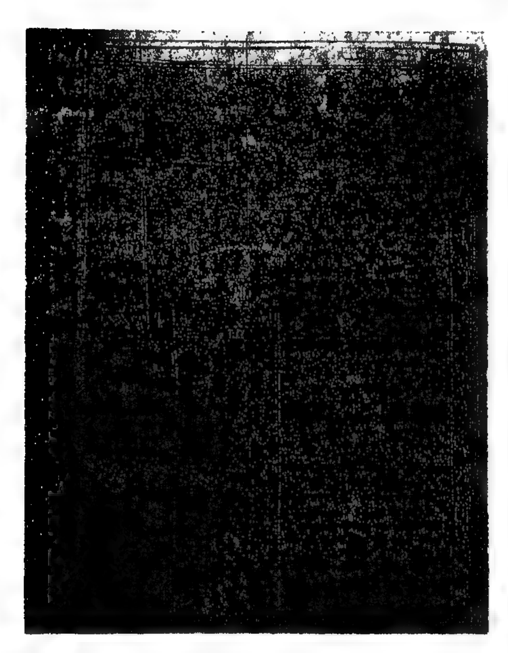
صروف الليالى والطبيب المسافر

لذلك يؤكد ابن بطلان « انه لولا عجز الاطباء لما أستهان الجمهور بالصناعة الطبية واستدلوا على نقصها . » فرأى واجبه حث الطبيب الحاذق على الاخلاص لمهنته بطلب المثل العليا وكسب العلوم والجد فى العمل ، كما فعل الكثير من زملائه الافاضل الذين تكلموا فى آداب الطبيب والتزامه النزاهة ،والبر بالفقراء وحسن المعاملة ، ويختتم قوله « قد وفينا بما ضمنا بقدر ما جادت القريحة به » . ( ٣٢ )

ولابن المطران كتب كثيرة فى الطب أشهرها واوسعها سمعة هو **تقويم الصحة بالاسباب الستة** التي لابد لكل انسان يؤثر دوام صحته من تعديلها واستعمالها ،والتى وضعها فى قالبها الاولى فى العربية **حنين العبادى** نقلا عن جالينوس ، واضعا تحت كل نوع كالمآكل والراحة والرياضة والاحداث النفسانية عدة انواع تمت الى الطابع واختيار ما يوافق كل انسان منها بحسب المزاج والسن والجنس ، لاحاطته بالبحث من جميع اطرافه اذ يقول ، « انني لم الق كتابا صنف فيما أنا بسبيله الا وقرأته عند تصنيفي هذا ، ايثارا مني بالتقرب الى قلوب سادالى واخواني » . وعن أسلوبه المقتضب يقول « لان الناس على ضجر من تطويل العلماء وكثرة الكتب المدونة . فان حاجتهم من العلوم الى منافعها لا الى براهينها وحدودها ، فاعتمدنا فى كتابنا اختصار الالفاظ المطولة وجميع شتات المعاني المتفرقة متبعين فى ذلك آراء القدماء والمحدثين ومالنا فيه الا التقريب والترتيب وتسهيل مطلب او ايراد حجة فى نصرة مذهب غير ضامنين رضا الناس على اختلاف افهامهم وأهوائهم ، بل مستعينين بالله فيما نورده عليهم ، فالطبيعة البشرية غير معصومة من الزلل كل ذلك معمول بحسب الرأى القياسي » . وجعله على شكل جداول على نسق الزيجات والتقاويم الفلكية ذاكرا اسم الشيء الملتمس وطبعه ودرجته والجيد منه ومنفعته او مضرته ، وما يدفع الضرر والخلط الذى يولده ، وموافقة العلاج للسن والمزاج والافعال والبلاد ، والاختيارات والخواص وما يراه المنجمون فى ذلك ، وانواع البيض والفاكهة والحبوب والالبان وما يعمل منها ، والاخباز وخواصها والبقول وتوابل المطبوخات وابازيرها ، والمخللات والعسول والاصباغ واللطخات والحيوانات وطبائعها واعضائها ، والمياه والاشربة ومداواة الخمار والحلوى والرياحين والبخورات والاطيان ثم انه يفرد فصلا للاغانى وتأثير الموسيقى والالحان فى مداواة النفس والابدان ، ويذكر السنونات والسواك والرياضة والحمام والملابس والمجالس والازمنة والبلدان والاهوية . وهذا ما قاله فى نفع الموسيقى « كالادوية فى الابدان المريضة وافعالها في النفوس ظاهرة فى مشي الجمال عند الحداء وفرح الاطفال لسماع

---

٣٢ ـ حمارنه ، فهرس القاهرية ، ص ص ١٨٢ ـ ٨٥ ، وفهرس المكتبة البريطانية ، ١٩٧٥ ، ص ص ١٢٢ ـ ١٨ وشبوح ، المخطوطات المصورة ، جامعة الدول العربية ، ص ص ٨٦ ـ ٨٧ وفيه ذكر لمخطوط الامبروزيانا بفلورنسا ـ ايطاليا رقم ١٢٥ ( ١ ) ق ق ١ ـ ٣٨ بخط نسخ جميل نقل سنة ٦٧٢ هـ واشتمل على ١١ رسما ذات اهمية علمية وفنية . انظر ايضا ماكس مايرهوف وجوزيف شاخت ، خمس رسائل لابن بطلان وابن رضوان ، القاهرة ٩٣٧ م .



الشكل الثالث : ـ جدول من « زبدة الطب » لزين‌الدين اسماعيل الجرجانى المتوفى سنة ٥٣١/١١٣٦ وفيه ذكر كيفية تشخيص المرض ودلالله واسبابه من مخطوط فى المكتبةالطبية الوطنية الامريكية رقم عربى ٨١ شاكرين للقائمين على المكتبة سماحهم لنا بدراسة المخطوط والنشر .

الغناء وهو يحدث اريحية ولذة ، ويعين على طول الصلاة والدراسة ، والاطباء يستعملون الموسيقى في تخفيف الالام على مثال ما يستعمله الحمالون لتخفيف الاثقال . واجود الغناء ما لزم النسبة في الايقاع والاوزان وتأثيرها في الغضب والفرح والغم والخجل والفزع وجذبها النفس الى التناسي . » (٣٣)

**المائة السادسة وعصر ابن العين زربي** : يتميز هذا القرن باستمرارية تقليدية دون نجاح ظاهر ، ولكن لا يخلو من انتاج خصيب متمثل في تعليم ومزاولة المهن الصحية ، واهتمام الحكومات الاسلامية في تشجيعها . ففي ايران ظهر الطبيب المنطقي زين الدين ابو الفضائل اسماعيل الجرجاني المتوفى سنة ٥٣١هـ/١١٣٦م الذي نقل كتاب تقويم الصحة لابن بطلان والف **زبدة الطب او الزبدة في الطب** حدد فيه معنى الصناعة واهمية التشخيص العملي والفحوص الطبية لمعرفة الامراض في قسمين : — « اعلم ان مبنى علم الطب ومدار امره هو معرفة حالة البدن في الصحة والمرض ، ولا تتم معرفتهما والاستدلال على كل واحد منهما الا بمعرفة النبض والنفس ومعرفة احوال الابوال والاثفال والعرق والنفث ومعرفة البحران » ويضيف « ويعتبر القلب مبدأ حياة جميع البدن ومنشأ حرارته الغريزية . والنفس يدل على احوال الكبد والكلية والمثانة . » هذا في الجزء النظري لذلك يضيف ايضا « ثم ان امد الله الاجل ووفقني لاتمام الجزء العملي فسالحق به **كتاب التشريح وكتاب حفظ الصحة وحفظ المعالجات** واذكر فيه الامراض واسبابها وعلاماتها ومقدماتها ، وكيفية حدوثها » في تسع مقالات على طريقة جداول مفصلة دقيقة ، واكثر ايضاحا من التي رسمها ابن بطلان قبله . ويجدر ان نبين كيف ان الجرجاني اشار بشكل علمي الى اهمية التشريح وفن الجراحة والوقاية من الامراض ، والمعاينات والكشوف الصحية واحوال البدن العامة الظاهرة والباطنة . وبينما اشتهر الجرجاني في شرقي ايران بدأ يظهر في القضاء نجم موفق الدين ابو نصر عدنان بن العين زربي ( المتوفى بالقاهرة في ٥٤٨/١١٥٣ ) صاحب كتاب **الكافي في الطب** والذي يمكن اعتباره افضل واكمل كناش من وعيه وصل الينا من مصر الفاطمية . وهو يعطي فكرة واضحة عن طريقة ممارسة الطب ومواضع الاهتمام في مواضعه ، ففيه توضيح لمعالجة الامراض مع وصفات طبية بعضها جربها ابن العين زربي نفسه وذكر للالات الجراحية المستعملة ووصف لبعض العمليات التي اجراها كما وانه يخصص فصولا يذكر فيها الامراض الصدرية والعقلية مع بعض المعالجات النفسية الطريفة باسلوب علمي صحيح . (٣٤)

وما خلفه ابن العين زربي من كتابات وتعاليم يماثل الى حد كبير ماتركه لنا معاصره الاندلسي الطبيب ابو مروان ابن زهر المتوفى ٥٥٧/١١٦٢ صاحب الكتاب المشهور **بالتيسير في المداواة والتدبير** والذي تناقلته الايدي وانتشر استعماله في الشرق والغرب ، ومنذ عامين يقوم زميلنا الدكتور ميشيل الخوري عضو مجمع اللغة العربية بدمشق على تحقيقه ونشره .

---

٣٣ — تقويم الصحة هي اكثر كتب ابن بطلان اهمية واوسعها انتشارا وفي المكتبة البرطانية نسخة هامة ترجع الى سنة ٥٢٧/١١٣٣م وهي اقدم نسخة نعرفها وقد فحصها كاتب هذه المقالة ، حاجي خليفة ، كشف الظنون ١ : ٣٦٩ .

٣٤ — زبدة الطب للجرجاني باقية لوقتنا في عدة مخطوطات كما في اسطنبول والاسكندرية ولندن . انظر بروكلمن ، طبعة لندن ، ج ١ : ٦٤١ ، وشبوح ، المخطوطات المصورة ، القاهرة ، ص‌ص ٩٨ — ٩٩ ، البيهقي ، تاريخ ، ص‌ص ١٧٢ — ٧٤ ، وفهرس المكتبة البريطانية ، ١٢٧ — ٣١ وابحاث الندوة العالمية الاولى لتاريخ العلوم العرب ، حلب ، معهد التراث العلمي العربي ، ج ١ ، ١٩٧٧ ، ص‌ص ٦٤١ — ٦٨٠ تحت عنوان الطب العربي ابن العين زربي وابحاثه في العلل والعلاج .

اما في العاصمة العباسية فقد لمع في هذا العصر نجم امين الدولة أبو الحسن هبة الله ابن سعيد بن ابراهيم بن سلامة بن التلميذ ( بغداد حوالى ١٠٧٤ ـ ١١٦٥ ) والذى أسس مدرسة طبية في العاصمة العباسية ، وساند العمل في بيمارستان المدنية الكبير صائرا احد مديريه فترك اثرا كبيرا في تطور الصناعة ومزاولتها وفي حياة بغداد الاجتماعية والثقافية ايضا . وامتداحه ابن ابي أصيبعة قائلا فيه ، « هو أوحد زمانه في صناعة الطب وفي مباشرة اعمالها ويدل على ذلك ما هو مشهور من تصانيفه وحواشيه على الكتب الطبية ـ لافادة تلاميذه ـ وكان ساعور البيمارستان العضدى ـ الذى اسسه الملك عضد الدولة ـ الى حين وفاته. وكان خبيرا باللسان السرياني والفارسي متبحرا في اللغة العربية وله شعر مستطرف ـ كغيره من أطباء هذه الحقبة الذين اشتهروا بالشعر والادب ـ حسن المعاني محبا للموسيقى وله ميل الى أهلها ، وله ترسل جيد وكان في خدمة الخليفة المستضيء ، حسن العشرة كريم الاخلاق، ولشهرته كان يؤم مدرسته خلق كثير يقرأون عليه ـ حوالي خمسين طالبا ـ فوكل اليه الخليفة رئاسة الطب ببغداد » ـ وكان يصدر رخصة يسمح بموجبها للاطباء بمزاولة المهنة وتدريسها، وهو امر سار عليه حتى أصبح عرفا بين ممتهنى هذه الصناعة منذ القرن الثالث . وكان مجلس ابن التلميذ في داره بسوق العطر مجمعا للعلماء وممارسي المهنة يتحدثون عن اسرارها ، ويردون تجاربها ومحنها ونوادر ممارستها ، ويبحثون أساليب تعاطيها ويتناقشون حول معضلاتها ومناهج دراستها ، وكانت عنده مكتبة غنية قيل انها حمولة اثنى عشر جملا ، افاد منها واستفاد في وكان قد عمر طويلا نبيلا جليلا علب المجتلي والمجتني ، بعيد الهمم عالى الهاة ، وكانت منادمته أحسن من التبر المسبوك والدر في السلوك ، وكنت اعجب في أمره كيف حرم الاسلام مع كمال فهمه وغزارة عقله وعمله » ، قيل فيه :

اخو كرم يقل العتب فيه

وافضال تقربه الاعادى . (٣٥)

**عصر الايوبيين الذهبي** . قرب الخلفاء الفاطميون المنجمين وعملوا بمشوراتهم وادعوا علم الغيب ونادوا بالمساواة بين الذكر والانثى والمقتنيات نهوا عن تعاطى المسكرات ، وكان أهل الصناعة في كرامة بينهم ، لكن ما جاء لنا من هذه الحقبة ليس بكثير . فبعد سقوط دولتهم بمصر سنة ٥٦٧/١١٧١ نشطت حركة العلوم زمن الايوبيين، وقد كان للاحداث الخطيرة وامتداد أسباب التجارة والتقدم الاجتماعي والسياسي حافزا نحو نهضة جامعة ، ولا سيما في الانتاج الطبي وانتعاشة ، لاحتياج الناس الى هذه الصناعة على ساحات الوغى وفي رحاب المدن ، واتساع رقعة السيطرة الاسلامية بعد كسر الصليبيين المعتدين، وكثرة التنقلات والسفر بين الشرق والغرب من ممالك الاسلام وتشجيع الحج .

فالانتصارات التى حققها صلاح الدين الايوبى ، ومناصرته للعلم والادباء وذوى الكفاءات ، حفزت الهمم فنشط في الانتاج وبلغت المهن الطبية مبلغا رفيعا لمناصرته لاهلها ،

---

٣٥ ـ لقد نشر المجلس الاعلى للعلوم ، دمشق ،مطبعة الجامعة ، ١٩٧٢ كتابا بمناسبة الذكرى التسعمائة لمولد عبد الملك بن زهر الايادى سنة ٤٦٤هـ/١٠٧٢ م في مناسبة اسبوع العلم الثالث عشر وفيه مقالة للدكتور الخورى ص ص ٩٩ ـ ١١٠ ، ١٥٩ ـ ٢٠٠ ، وانظر ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ١ : ٢٥٩ ـ ٢٧٦ ،فهرس مخطوطات المكتبة البريطانية ، ١٩٧٥ ص ص ١٣١ ـ ١٤٠ .

وبينهم من كانوا من المقربين اليه الوافدين الى منزله . وكانت مجالس ملوك الايوبيين محافل للعلماء والحكماء ، تتبارى فيها المواهب الفكرية فى ومجالى الادب وحب الاستطلاع والنقاش .

واشتهر العديد من الاطباء والصيادلة وكثرت الكتب الطبية ، وازدهرت المدارس والمستشفيات ، واقبل الناس على اقتناء الكتب المفيدة ، وراجت دولة المعارف حتى تبارى أهل الغرب فى هذا الزمن فى نقل حضارة العرب والاستفادة من تراثهم الفكرى المجيد . والمجال يضيق هنا الا عن ذكر بعض هؤلاء الاطباء كأمثلة لمن اشتهروا فى التاليف والتعليم وممارسة المهنة ونبدأ بأبي المكارم هبة الله بن جميع ( المتوفى ١١٩٨/٥٩٤ ) تلميذ ابن العين زربى بالقاهرة وقد لزمه مدة . ثم خدم السلطان صلاح الدين وحظى فى أيامه ، وكان رفيع المنزلة عنده عالى القدر نافذ الامر ، يعتمد عليه فى صناعة الطب وركب له الترياق الكبير الفاروق ، وكان له مجلس عام للذين يشتغلون عليه بصناعة الطب وتداولت الايدى كتابة **الارشاد لمصالح الانفس والاجساد** فى اربع مقالات **والتصريح بالمكنون فى تنقيح القانون** انتقدفيه بعض ما كتبه ابن سينا وفسر بعض غوامض قانونه . (٣٦)

وكان معاصره موفق الدين ابو نصر اسعد ابن المطران الدمشقي ( ١١٩١/٥٨٧ ) سيد الحكماء وأوحد العلماء فى علم صناعة الطب وعملها ، واكثرهم تحصيلا لاصولها وجملها ، جيد المداواة لطيف المداراة ، عارفا بالعلوم الحكمية مقتنيا فى الفنون الادبية ، حاد الذهن فصيح اللسان وكثير الاشتغال ، قرأ علم النحو واللغة والادب على الشيخ زيد بن الحسن الكندى ، وكان يحضر يوميا الى مجلسه فى الجامع الاموى للقراءة عليه ، حتى اجاد ، واذ كان ابوه طبيبا متقدما جوالا فى البلاد فقد سافر معه الى بلاد الروم ثم الى العراق ، حيث اشتغل مدة على امين الدولة ابن التلميذ الانف الذكر ، وقرأ عليه كثيرا من الكتب الطبية . وبعد عودته لدمشق اشتغل بالطب ايضا على مهذب الدين بن النقاش ، ومارس المهنة في العاصمة السورية ، وخدم السلطان صلاح الدين ، وحظى فى أيامه وأسلم على يده ومظم شأنه عند الايوبيين ، وكان كثير الاحسان لاهل المهن الصحية والحكمية ، وكانت له همة عالية فى جمع الكتب وترك خزانة فيها ماينا هز عشرة آلاف مجلد ، بالاضافة الى ما نسخه بخط يده ، اذ كان جيد الخط صحيح الاعراب كثير العناية بالنقل وكان فى خدمته ثلاثة نساخ يكتبون له ويعطى لهم اجرتهم،محبا للمطالعة كثير الهبات محسنا للفقراء . ومن اشهر تلاميذه مهذب الدين عبد الرحيم بن على شيخ بن ابي أصيبعه ، الذى لزمه واشتغل عليه وسافر معه مرارا ، مما يدلنا على سهولة تنقل الاطباء ، لاسيما فى خدمة الجيوش والولاة وحيث تدعو الحاجة . وانضم ابن المطران لعداد أطباء البيمارستان النورى الكبير بدمشق يعالج المرضى المقيمين به وقد ذكرت له أياد بيضاء فى شفاء الكثيرين فنال الثناء . وأن أشهر كتبه هو **بستان الاطباء وروضة الالباء** الحاوى لنصوص جامعة لملح ونوادر وتعريفات مستحسنة مما طالعه أو

---

٣٦ ـ محمد جمال الدين سرور ، الدولة الفاطمية فى مصر ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٠ ، ص ص ١٧٢ ـ ٧٨ عطية مصطفى مشرفة ، نظام الحكم عند الفاطميين ، القاهرة ص ص ٣٤ ـ ٣٩ ، وابن الطيحة ، عيون الانباء ، ج٢ : ١١٢ ـ ١٣

سمعه من شيوخه ، أو قد نسخه من الكتب جاءت تحت عناوين صغيرة مثل : تنبيه ، تفهيم اشارة ، وصية ، نكتة ، حكاية ، عجيبة ، لمعة مع التواريخ والاسماء ، وفيه تعريف للعلوم كالكيمياء والماليخوليا ، واخباره كذكره زمن الفراغ من بناء بيمارستان ميافارقين ، وحلول المرضى فيه للمعالجة في مستهل شهر شوال سنة ١٠٢٦/٤١٧ واقتباسات من كتب مثل الاعتماد لابن الجزار ، ويبحث كيف ان الورد يهيج العطاس ، ومن اخبار حنين المتطبب الترجمان وتصنيفه كتاب فهرست كتب جالينوس ، (٣٧) ولكن ابن المطران توفي قبل اكمال كتابه هذا ونشره .

وفي رسالة لابن المطران يذكر ولاءه للملك الايوبي حيث يستهلها بالقول : ــ « لما رايت ما رزق الله مولانا الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب بن شادي .. من وفور العقل ومحبة الفضل وكمال الحلم وغزير العلم وعازب الفكر وتقويم الذكر وصحيح السياسة وعظيم النباهة ... احببت ان اقرب بين يدي مجلسه رسالة تشتمل على التدابير الصحية وسميتها **بالمقالة الناصرية** لا يستغني عنها ولا يوجد في معناها ما هو اكثر اختصارا منها ، » وهي في خمسة فصول اكملها سنة ١١٨١/٥٧٦ تشمل ابحاثا علمية في حفظ الصحة والوقاية الرياضية . (٣٨)

وآخر من نذكر في هذه الحقبة الطبيب الحشائشي البارع ضياء الدين عبد الله بن احمد بن البيطار المالقي النباتي ورئيس العشابين في زمن الايوبيين ، وقد كان معلما وصديقا لمؤرخ الطب الشهير ابن ابي أصيبعة والذي طالما استشهدنا بنصوصه الوافية وتراجمه الدقيقة والذي يقول فيه « ابن البيطار أوحد زمانه وعلامة وقته في معرفة النبات وتحقيقه واختيار مواضع نباته ، ونعت أسمائه على اختلافها وتنوعها » . سافر من مسقط راسه مالقه بالاندلس وتعرف هناك على من لهم معرفة بالنباتات الطبية واخذ عنهم الكثير وعاين النباتات في مواضعها ومنابتها وتحقق ماهيتها واتقن الادوية والتراكيب المذكورة في كتاب ديسقوريدس وكتب جالينوس ، وعرف خواصها معرفة لايكاد يوجد في زمانه من يحاربه فيها ، وكان عنده من الفطنة والذكاء والدراية الشيء الكثير .

وفي سنة ٦٣٣ هـ تعارف هذان العالمان بدمشق وكانت بينهما صداقة ومودة ، ليس كما جرى بين ابن رضوان وابن بطلان في القاهرة ، والمرت صداقتهما اينع الثمار واحلاها ، فكانت نموذجا للزمالة العلمية الرصينة النافعة ، فيقول ابن اصيبعة في ذلك « واول اجتماعي به كان بدمشق ... فرايت من حسن عشرته وكمال مروئته وطيب اعراقه وجودة اخلاقه ودرايته ، وكرم نفسه ما يفوق الوصف ويتعجب منه .. ولقد شاهدت معه في ظاهر دمشق كثيرا من النبات

---

٣٨ ــ ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ج٢ : ١٠٥ ، ٨٣ ، وحاجي خليفة ، كشف الظنون ، ج١ : ٢٤٣ وقد فحصت مخطوطين في بستان الاطباء لابن مطران الواحدة في تونس والثانية في واشنجتن وفيها عبر وانباء ونكت لها اهمية تاريخية .

٣٨ ــ المقالة الناصرية في التدابير الصحية لاسعد بن المطران الدمشقي ( ت ١١٩١/٥٨٧ الفها لخزانة الملك صلاح الدين وبامره ، منها نسخة بمكتبة احمد الثالث باسطنبول رقم ٢١٤٤ في ٩١ ق بخط نسخ حسن نقل سنة ٥٧٦ مما يدل انها نسخة المؤلفة او كتبت في زمنه .

وقــرأت عليه تفســيره لاسماء الادوية كتاب ديسقوريدس ، فكنت أجد من غــزارة علمــه ودرايته وفهمــه شيئا كثيرا جــدا ، وكنت احضر لدينــا عدة من الكتب المؤلفة فى الادوية المفــردة مثل كتاب ... الغافقى ــ لم يذكر كتاب**الصيدنة فى الطب** لابي الريحاني البيروني ــ وغيره من الكتب الجليلة فى هذا الفن فكان يذكر أولا ماقاله ديسقوريدس ــ ذاكراللفظ اليونانى كما صححه فى بلاد الروم ــ ونعتــه وصفته وافعاله ، ثم ما قاله جالينوس ... المتاخرين ــ على طريقة الرازى فى الحاوى فى الطب ــ وما اختلفوا فيــه ومواضــع الغلط والاشتباه ... فكنت أراجع تلك الكتب معه ولا اجده يغادر شيئا مما فيها . واعجب من ذلك ايضا انه ماكان يذكر دواء الاويمين فى اى مقاله هو » دليل اخلاصه فى النقل . واننا لنجد فى هذا مثالا للجدية فى البحث واستقصاء المعرفة والحقائق العلمية والتعرف على عجائب الطبيعة والمخلوقات التي فيها . ( ٣٩ )

واصدق تعبير على جدية هذا العالم وغيره من أبناء زمنه الافاضل ما استهل به أشهر كتبه الجامع لمفردات الادوية والاغذية اذ يقــول : « الحمد لله الذى خلق بلطيف حكمته بنيــة الانســان واختصه بما علمه من بديــع البيان وسخر له ما فى الارض من جماد ونبات وحيوان ــ الممالك الطبيعية الثلاث ــ وجعلها لهاسبابا لحفظ الصحة واماطة الداء يستعملها بتعريفه فى حالتى عافيتهومرضه بين الدواء والغذاء » .

وهذا المرجع الهام فى وصف العقاقير ومنابتها وانواعها وطرق المداواة بها قد الفه لخزانــة الملك الصالح نجم الدين الايوبــي مبينا فيــه اغراضه واهدافه من تاليفه: اولا: ــ استيعاب القول فى الادوية المفردة والاغذية المستعملة عند الاحتياج اليها .

ثانيا : ــ صحة النقل فيمــا اذكــره عــن الاقدمين واحرره عن المتاخرين فما صح عندى بالمشاهدة والنظر، وثبت لدى بالخبر لابالخبر ادخرته كنزا وانتقد اخطاء من اخطأوا .

ثالثا : ــ تــرك التكــرار الا لزيــادة معنــى وللايضاح .

رابعا : ــ تقريب المأخذ بحسب حــروف المعجم ليسهل التوصل اليه .

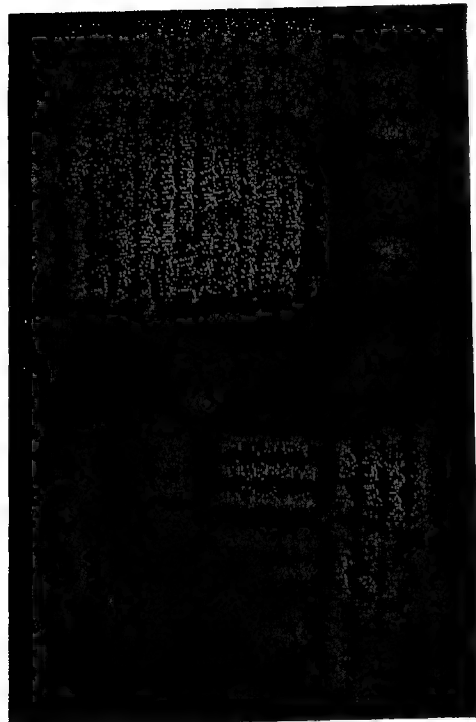
خامسا : ــ التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أو غلط لمتقدم أو متاخر ، لاعتماد اكثرهم على الصحف والنقل ، واعتمادى على التجربة والمشــاهدة .

سادسا : ــ في اسماء الادوية بسائر اللغات المتباينة فى السمات مع ذكر بعض الالفاظ البربريه واللاطينية ( اعجمية الاندلس ) اذ كانت جارية فى معظم كتب الاندلسيين مشــهورة عندهم ، وهى بلد المؤلف ، وقد استعمل الشكل والنقط ليؤمن معه من التصحيف والتبديل ، وسهو الوراقين فيما يكتبونه .

وقد اثنى على **الجامع الطبيب** يوسف بــن اسماعيل الخويبى الكتبى فى مقدمــة كتابــه الواسع الشهرة المعروف **بما لايسع الطبيب جهله** اذ يقول :

---

٣٩ ــ أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلى ، شذرات الذهب ، القاهرة ، ج٥ : ٢٣٣ ــ ٢٤ ، وابن أبي اصيبعة ، عيون الانباء : ج٢ : ١٣٣ .



الشكل الرابع : ــ « مقدمة المقالة الناصرية في التدابير الصحية » التي ألفها ابو النصر اسعد بن المطران للملك الايوبى صلاح الدين ، من المخطوط المحفوظ بمكتبة احمد الثالث باسطنبول ل ٩١ق بخط نسخ نفيس نقل سنة ٥٧٦هـ اى زمن المؤلف نفسه .

« وكنت وقفت على كثير من الكتب فى الفن ــ مفردات الطب ــ فلم اجد أجمع منه ولا انفع ، فيه فضيلة النقل والجمع ، واستدرك على المشابين احوالا كثيرة اشتبهت عليهم اداه اليها حسن اشتهاده وقد اكمل جامعه ونظره فى استعمالات العقاقير وفوائدها فى كتابه **المغنى فى الادوية المفردة** ، وهذا هو كتاب ابن البيطار الثاني فى الشهرة بعد **الجامع** المذكور اعلاه . (٤)

**تقييم وخاتمة :** ــ انتهت رئاسة الطب فى اواخر عصر الايوبيين ، وصدر حكم المماليك فى سورية ومصر والجزيرة العربية بعدد وافر من مشــاهير الاطباء تكتفي بذكر اثنين منهم علــى سبيل المثال ، إذ فى شخصهما وتاليفهما نجد صورة وافيه واضحة ليس لانتاج هذا العصر فقط ، بل وخاتمة لهذه المرحلة المجيدة فى تاريخ الحضارة الاسلامية العلمي . أولهم ابو الفرج يعقوب بن أسحق ابن القف الكركي ــ الاردني ــ المتوفى سنة ٦٨٥هـ/١٢٨٦ ، بدمشق وقــد أعطانا ابن أبى اصيبعة وصفا مختصرا مفيدا لسيرته نستطيع من خلالها ان نتعرف علــى طريقة التدريس آنذاك ومناهجه ومستــواه والقائمين عليه واسلوب ممارسة مهنة الطب من مصدر وثيق ، فيقول فيه ، «كانت تتبين فيه النجابة من صغره كما تحققت فى كبره . حسن السمت كثير الصمت وافر الذكاء محبا لسيرة العلماء ــ وهذه مائرة يجمل بنا الوقوف بهــا وملاحظتها بعين الاعتبار بالنسبة لاهميتها فى تطور الحضارة والمعرفة شحذ همــة الشباب الطموح النابه ــ فقصد ابوه تعليمه الطب ــ وهنا نرى اهتمام الوالدين بتعليم أولادهم لمــا تصبو اليه نفوسهم من معارف ــ فسألني ذلك . فلازمنى حتى حفظ الكتب الاولى المتداول حفظها فى صناعة الطب كمسائل حنين فى الطب للمتعلمين ، والفصول وتقدمة المعرفة لابقراط ( وهذه الكتب مــع شروح جالينوس كانــت مترجمة للعربية بواسطة حنين العبادي وزملائه ببغداد ) ، وعرف شرح معانيها وفهم قواعد مبانيها . وقرا على بعد ذلك فى العلاج من كتب ابي بكر محمد بن زكريا الرازى ما عرف بــه اقسام الاسقام وجسيم العلل فى الاجســام وتحقق معاجلة المعالجة ومعاناة المــداواة ، وعرفته اصول ذلك وفصوله وافهمته غوامضه ومحصوله . ثــم انتقل ابوه الــى دمشـــق المحروسة ، وخدم بها فى الديوان الســامي ، وسار ولده معه ولازم جماعــة من الفضلاء . فقرا فى العلوم الحكمية والاجزاء الفلسفية على الشيخ شمس الدين عبد الحميد الخسروشاهي وعلى عز الدين الحسن الغنوي الضرير . وقرا ايضا فى صناعة الطب على الحكيم. نجم الدين

---

( ٤ ) توجد كتب ابن البيطار لا سيما الجامع فى الادوية المفردة ، والمغنى فى نسخ كثيرة باقية الى زمننا الحاضر وقد فحصت عددا منها .

اما الجامع ، وهو اشهرها فقد تم طبعه فى القاهرة ، بولاق فى مجلدين ( اربعة اجزاء ) ١٢٩١/١٨٧٥ وقد نقل الكتاب الى اللغة الالمانية ج . فون سونثايمر وطبعه فى شتوتجاير فى مجلدين ١٨٤٠ــ ٤٢ وفيه اخطاء عديدة والترجمة الفرنسية افضل بواسطة لوسيان لوكلرك فى ٣ مجلدات ، باريز ، ١٨٧٧ ــ ٨٣ . وهناك نسخة فى جامعة هارفارد ــ مكتبة هوفتن رقم ٤٢٧٦ بخط نسخ جميل فى ٥٤٢ ق ٢١ سطرا ٢٢ــ ١١ سم من القــرن ١٤ م/٨هـ . وانظر جــلال الدين السيوطى ، حسن المحاضرة ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ ص ٣١٣ ، وفوات الوفيات لابن شاكر طبعة ١٢٩٩ هـ ، ص ٢٠٤ الجزء الاول ، ومحمد الشهابي ، تفسير كتاب ديسقوريدس لابن البيطار ، معهد المخطوطات العربية ج٣ ( ١٩٥٧ ) ١٠٥ــ ١٢ . وهناك كتاب الدرة البهية فى منافع الابدان الانسانية لابن البيطار وهو مختصر الجامع ، تحقيق محمد عبد اللــه الغزالي الاسكندري ، طبعة ثالثة دمشق ، مطبعة كرم ( بدون تاريخ ) ، ومجمع المنافع البدنية فى علم الطب ، منتخب فن المفردات ، القاهرة ١٢٨١ هـ .

بن المنفاخ ،وعلى موفق الدين يعقوب السامري وقرأ ايضا كتاب او قليدس على الشيخ مؤيد الدين العرضي ، وفهم هذا الكتاب فهما فتح به مقفــل أقواله وحل مشــكل اشــكاله » ــ دليل اتساع نطاق الطبيب العلمي الذى الــم بالعلــوم الحكميــة والطبيعيــة والفســلفيــة والرياضيــة ــ وخدم ابو الفرج بن القف بصناعة الطب فى قلعة عجلون واقام بها عدة سنين . ثم عاد الى دمشق وخدم فى قلعتهــا المحروســة لمعالجة المرضى . وهو محمــود فى افعالــه ، مشكور فى سائر احواله . وله من الكتب : الشافي فى الطب ، وشرح الكليات مــن كتاب القانون لابن سينا ، وشرح الفصول ، والعمدة فى صناعة الجراح ، وجامع الغرض وغيرها . وقد اجتلبت شــهرته طلبة الطب من اماكن كثيرة يقراون عليه ، وبعض مــا مر ذكره مــن مؤلفات كان بسبب الحاح هؤلاء الطلبة عليــه أن يؤلف فى هذه المواضيع للفائدة ، كما فعل قبله ابن أبي الاشعث وغيره . ( ٤١ )

والطبيب الآخر الذى نذكره باختصــار هو علاء الدين على بن أبى الحزم ابن النفيس القرشى ( حوالي ٦٠٧ ــ٦٨٧/ ١٢١٠ــ١٢٨٨ ) وتوجد له باسلوب مختلف ترجمــة مضافــة لكتاب عيون الانباء لابن ابى اصيبعة ، وهــى ليست له ، اذ هو ليس شيخا لابن النفيس كما كان لابن القف الذى يختتم كتابه بذكــر ترجمته ، ثم ان ابن النفيس مات بعد ابن ابى اصيبعة بالقاهرة بعد زمن يقرب من ١٨ سنة فيستبعد ان يكون قد ذكر ترجمته أصلا .

ولكني وجدت هذه الترجمة ودرستها ونقلتها من مخطوط عيون الانباء المحفــوظ بالمكتبــة الظاهرية بدمشق وفيها يقول الناقل المدقق عن ابن النفيس : « انه كان شيخا فاضلا كالبحر الخضم والطود الاشم للعلوم ولم يكن منفردا بفن من الفنون ،ولو لم يكن له غير شرح غوامض القانون لكفى به دليلا على غزارة فضله ونزارة مثله ، فكيف وله مع ذلك تصــانيف كثيرة فى جميع الانواع مقبولة عند المحققين فى اكثر البقاع مشتملة على حقائق الانظار ودقائق الافكــار ولطائف الاشارات وطرائف العبارات ، وخاصة الكتاب المسمى **بموجز القانون** ، وكتاب **الشامل فى الطب** الذي ذكر فيه اختلاف مذاهب طوائف العلماء وتفنن معتمدات معاشــر الحكمــاء فى اصناف العلوم والحكمة مع ما هــو اللبــاب والنقاوة ، من حججهم وأدلتهم مع البســيط المشبع والبيان الشافى المقنع ، وله كتب كثيرة وتصانيف جليلة ، منها **شرح الفصول لابقراط وثمار المسائل وكتاب النبات، فى الادوية المفردة وكتاب مواليد الثلاثة وجامع الدقائق فى الطب ، وكتاب الشافى ، ورسالة فى اوجاع الاطفال** » . وقد حل ابن النفيس مصر فكان محل الاجلال والتقدير وقرأ عليه كثير من الطلبة . وتآليفه تدل على معرفته وسعة اطلاعه فى علوم متعددة كغيره من علماء هذه الحقبة الافاضل ولكــن شهرته فى عصرنا قد جاءت بعد دراسة شرحه لتشريح القانون الذى كشف فيه الغطاء عن الدورة الدموية الصغرى ، وكتابه **المهذب فى الكحل** فى طب العيون . لذلك حظى عند ملوك

---

( ٤١ ) كتاب العمدة فى صناعة الجراحة لابن القف ثم طبعه فى مجلدين بحيدر اباد بالهند (دائرة المعارف العثمانية) ، ١٣٥٦/١٩٣٧ وكتب عنه جورج صبحي فى مجلة الجمعية الطبية بالقاهرة ج ٢٠ ( ١٩٣٧ ) ص ص ٣٤٩ ــ ٣٥٧ ، وانظر كتابي الطبيب والجراح العربي ابو الفرج بن القف ، القاهرة ، مطبعة اطلس ، ١٩٧٤ .

مصر ونال مالا وجاها ، وتـولى رئاسـة الطب والكحالة وكانت عنده مكتبة غنية . (٤٢)

هذه مقتبسات وتلميحات توضيحيـة لنهضة عملية عارمة اجتاحت بلاد العرب من اقصاها الى اقصاها ، تتميز بالاهتمام بالمريض كفرد مستقل له شخصيته الكاملة المختلفة عن كل سواه ، وليس رقما مكتوبا على صفحة او جدول يحمل فحوصا وتقارير كما في عصرنـا الحاضر . وكانت هناك علاقة انسانيـة طبية تربط المريض بطبيبه كمن اعطاه الله ميـزة وشرفا ، حتى يعتني بامراض الناس ويستخدم ما خلقه الله من غذاء وعقار لشفاء الآلام وبرء الاسـقام . فكأن الطبيب والمريض والعـلاج يشتركون في ترتيب الهي ومشيئة سماويـة لاحلال الصحة بعد المرض والقوة بعد الضعف. وكان الطبيب يستفيد من اختباراته الفردية وتجارب زملائه ومن سبقوا في اداء واجبه كمعلم ومعالج . وكانت مباحثات صريحة فيمجالسهم ومـداولات علمية ايجابية بينهم . ويحدثنـا كتاب تلك الحقبة الكثير عن مثل هذه كما دون لنا ابن أبي اصيبعة الطبيب الكحال في كتابه ، وكان قد خدم الايوبيين وتتلمذ في ريعان شبابه لمهذب الدين ابي محمد عبد الرحمن الدخوار طبيب البيمارستان النوري الكبير بدمشـق وصاحب المدرسة الطبية المعروفة باسمه ، وكان بين تلامذته ايضا الحكيم عمران . وكان زميله رضي الدين الرحبي ، فحين يفرغ هؤلاء الحكماء منمعالجة مرضى البيمارستان يجلس ابن أبي اصيبعة معهم فيمابن استدلالاتهم على الامراض ، وجملـة مايصفـوه للمعالجـة ، فيتداولون أطراف الحديث حول هذه المواضيع مجالس تذكرها بشوق وتقدير :

ثم انقضت تلـك السنـون واهلهـا
تكـانهـا وكانـــهم احـــــلام

فتدريس الطب بشكلة النظامي الذى بدأ في ظل الاسلام منذ صدر الدولة العباسية تحت تأثير الاطباء السريان واليونان ، نما وترعرع الـى الدرجة التي أشرنا اليها . فاول طبيب قام بتأسيس مدرسة طبية خاصة فيما نعرف هو ابو زكريايوحنا بن ماسويه في العاصمةالعباسية زمن حكم أولاد الرشيد ، وكان من بين تلامذته ابو زيد حنين العبادى ، ثم اشتهرت مدرسة الرازى وسنان بن ثابت بن قوة وابنه وابن ابي الاشعث . وصـارت هـذه المدارس الطبيـة الخاصة نموذجا لغيرها مما اسسه من تبعهم من مشهورى الحكماء ، كابن التلميذ ببغداد ، وابن العين زربي بالقاهرة ، والدخوار وابن أبي اصيبعة وابن القف في بلاد الشام ، واجتذبت شهرتهم التلاميذ من بعيد وقريب حتى نفرا عن افاضل من بلاد الاندلس قطعوا المسافات الشاسعة عبر شمال افريقيا الـى عاصمـة العباسيين ، والعاصمة المصرية طلبا في زيادة خبرتهم في مزاولة الصناعة هذه ، ولينضموا الى مجلس هؤلاء المعلمين الافذاذ . واستفادوا منخبرات الاغريق والسريان منقبلهم وأضافوا اليها الكثير النافع ، وكانوا يدرسون ترجمات كتبهم وما الفه اطباء الحقبة الاسلامية في لغة القرآن . وكان التلميذ يوقر معلمه كالمجوسى

---

(٤٢) Abdul-Karim Chehade, **Ibn an-Nafis et la Decouverte de la Circulation Pulmonaire**, Damascus, 1955, and

بول غليونجي ، ابن النفيس ، اعلام العرب رقم ٥٧ ، القاهرة الدار المصرية للتاليف والترجمة ، ١٩٦٧ ، صص ٧ ـ ٨٣ ، وحمارنة ، فهرس مخطوطات القاهرية١٩٦٩ ، صص ٣٣٩ـ٥٤ ، ومحمود الحاج قاسم محمد ، الموجز لما اضافه العرب في الطب والعلوم المتعلقة به ، بغداد،مطبعة الارشاد ، ١٩٧٤ صص ٢١ ـ ٤٥ .

تلميذ ابي ماهر موسى بن سيار وغيره . ثم ان البيمارستانات نفسها كانت تحوى مدارس طبية متصلــة بدور المرضى هــذه ومكاتبها ، مثل تلك التي قامت ببغداد ودمشق والقاهرة والرى وميافارقين فى الشرق ، وغرناطة وقرطبة فى المغرب ،وكانت هذه الدور تحوى قاعات خاصة للبحث والتدريس والقاء المحاضرات والمداولة فى امور الصحة والعلاج ، كانت مســتشفيات خاصة او مما انفق عليها الملوك والحكام للعامة او لافراد الجيش فى المعسكرات والحصون ، والتى كانت تجهز أحسن تجهيــز مــن قبــل ميزانية الدولة . ففي مثــل هــذه المعاهــد والمؤســسات كان الاطباء يعملون ، وكان هناك اصرار وتشجيع للتحلى بمكارم الاخلاق وأدب الطب وعهوده الوثيقة ، لرفع مستواه عمليــا واخلاقيا لفائدة المرضى ، ورفع شأن المجتمع الانسانــي ورفــاه الفــرد وخــيره جسديــا وروحيا . ( ٤٣ ) .

* * *

٤٣ ــ انظر على سبيل المثال لا الحصر عبد الحليم منتصر ، مكانة الطب فى تاريخ العلم عند العرب مجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم ، ١٩٧٤ ص‌ص ٢ ــ ١٤ ، ومرسى لتاليف واداب المهنة الطبية ، نفس المرجع ، ص‌ص ٢٤ ــ ٣٨ وتاريخ البيمار ستانات ، ص‌ص ٦٠ ــ ٦٤ وزكى علــى ، رسالة فى الطب العربي ، القاهرة ، دار الكتب ، ١٣٥٠/١٩٣١ ص‌ص ١٢ ــ ٢٨ ، وسليمــان قطايــة ، مخطوطــات الطب والصيدلة فى المكتبات العامة بحلب ، جامعة حلب ، معهد التراث العلمي العربي ، ١٩٧٦ ص‌ص ١٠ ــ ٤٦ ، وسامى حداد ، مآثر العــرب فى العلوم الطبيــة ، بيروت ، مطبعة الريحاني ١٩٣٦ ، ص‌ص ٢٠ ــ ٥٢ .

صدر حديثاً

# عصر ازدهار بلاد الفرس *

طه ندا

**يعد هذا الكتاب اضافة جديدة ممتازة الى مجموعة المؤلفات التى كتبت عن آسيا الوسطى وانتشار الاسلام فيها ، وتاريخ ايران ودورها فى بناء صرح الحضارة الاسلامية ، وبيان الدول الاسلامية الايرانية او التركية التي حكمت ايران كالسامانيين والغزنيين والسلاجقة .** ولا يسهل فى هذا المقام السريع احصاء هذه المؤلفات لكثرتها ووفرتها ، ومع هذا فمن الخير أن أمهد بذكر بعضها . وفى العربية مؤلفات كثيرة للمؤرخين والرحالة المسلمين كالطبرى وابن الاثير والمسعودى وابن خرداذبة والاصطخرى وابن حوقل والمقدسى وابن بطوطة والبلاذرى .... الخ . وفى الفارسية يعد تاريخ بخارى للترشخى ، وتاريخ سيستان ، وتاريخ كرديزى ، وتاريخ بيهقى ، وراحة الصدور ...الخ من المصادر الرئيسية للموضوعات التى تناولها المؤلف فى كتابه . اما المؤلفات الاوروبية ففى مقدمتها ماكتبه فامبرى عن تاريخ بخارى ، وليسترانج عن بلدان الخلافة الشرقية ، وكريستنسن عن ايران فى عهد الساسانيين ، وبارتولد عن تركستان حتى الغزو المغولى ، وآدم متز عن الحضارة

---

* Richard N. Frye; The Golden Age of Persia, The Arabs in the East: Weidenfeld and Nicolson, London, 1973.

الاسلامية في القرن الرابع ... الى آخر هذه المؤلفات التي يصعب ، كما قلت ، حصرها .

والكتاب الذي نقدمه اليوم هو
The Golden Age of Persia
ووصف الاشياء بالمعادن أو الجواهر كما يفعل الاوروبيون حين يقولون العصر الذهبي أو العهد الفضي أو الماسي أو ما يشبه ذلك ليس من من التعابير العربية الاصيلة اذا ترجم بحرفيته ولهذا يحسن عند الترجمة العربية ان ينقل مدلوله بلفظة عربية وتعبير أصيل . ومن هنا ترجمت العنوان بالعربية عصر الازدهار . أما **كلمة Persia فمعناها فارس وهي احدى المقاطعات التي تتألف منها ايران . ومع ان فارس مقاطعة من ايران ، او هي جزء من كل، الا ان الشائع المشهور في الاستعمال ان يقال فارسي لكل ما هو ايراني ، فيطلق اسم الجزء على الكل** . واللغة التي يتكلمها الايرانيون هي الايرانية ـ على الاصح ـ نسبة الى ايران ، ولكن الاستعمال الشائع يطلق عليها الفارسية نسبة الى فارس فيطلقون بذلك اسم الجزء على الكل . ويرجع السبب في هذا الى أن فارس كانت مهدا لدولتين عظيمتين هما الدولة الاكمينية في القرن السادس قبل الميلاد ، والساسانية في القرن الثالث بعد الميلاد . وقد ظهر من أبناء فارس أبطال عظام مثل قورش ، ودارا اللذين خلدهما التاريخ فخلد معهما ذكر فارس . وذاع اسم فارس بين المؤرخين الاوروبيين فاطلقوها على ايران كلها فصارت بذلك بلاد الفرس . ومثل فارس في هذا مثل قبيلة الانجلو Angles فانها وان تكن اقل عددا وشأنا من السكسون Saxons الا أنها فرضت اسمها على انجلترا فصارت England وصار كل شيء ينسب اليها وحدها English . ويحاول المؤلف في كتابه أن يصحح الامر وأن يعود به الى وضعه الصحيح على خلاف ما جرى به العرف ، ويذكر أنه يستخدم لفظة Persia للدلالة على مقاطعة فارس بعينها ، وانه يخصص لفظة الفرس Persians للايرانيين الغربيين من سلالة الساسانيين الذين عاشوا في تلك المقاطعة ، بينما يطلق كلمة ايراني على من عداهم من أهل ايران. ولكن المؤلف مع ذلك لم ينجح في العودة باللفظة الى حدودها العلمية الصحيحة وغلبه الاستعمال الشائع في مواضع كثيرة من الكتاب ، فرأيناه يقول اللغة الفارسية الحديثة والادب الفارسي الحديث مع ان هذه اللغة وهذا والادب لم ينشأ في مقاطعة فارس . وكان واجبه ، كما رسم لنفسه ، وان يقول اللغة الايرانية والادب الايراني الحديث . وهذا من غلبة العرف والاستعمال . وقديما قالوا خطأ شائع خير من صواب مهجور . والكتاب واحد من مجموعة كتب تاريخ الحضارة . وقد صدر في لندن عام ١٩٧٥ . أما المؤلف ريتشارد فراي Richard Frye فهو احد العلماء الثقات في الدرسات الفارسية ، وله مؤلفات كثيرة في تاريخ الشرق الاوسط كتراث فارس ، وتاريخ بخارى وغيرهما . وهو من أساتذة جامعة هارفارد ، ويشغل ـ في تاريخ نشر الكتاب ـ منصب رئيس المعهد الآسيوي بجامعة بهلوي في شيراز .

وللمؤلف في كتابه أفكار كثيرة تؤلف خيطا متصلا في فصول الكتاب لاتخطئه عين فاحصة . ومن أفكاره التي يعنى بابرازها فكرة صمود الشخصية الايرانية امام الاحداث التي تعرضت لها ايران . وكانت هذه الشخصية تخرج سالمة بعد كل غزوة تتعرض لها البلاد ، فلا تذوب في شخصية الغزاة ، ولاتنهار بانهيار الحكم الوطني في البلاد . وكثيرا ما تعرضت ايران للسيطرة الاجنبية والحكم

الدخيل ومع ذلك ظلت الشخصية الايرانية صامدة أمام الأنواء والعواصف . واذا كان الاسكندر الاكبر قد غزا ايران وحاول هو وخلفاؤه من بعده ان يفرضوا طابعهم وثقافتهم على البلاد الا ان الايرانيين خرجوا بعد فترة الاحتلال اليوناني ايرانيين كما كانوا . وبعد الفتوح الاسلامية أقبل الايرانيون على الاسلام اقبالاشديدا ،ونافسوا العرب في خدمة الاسلام وعلومه والعربية وعلومها ، ومع ذلك لم يفقدوا في هذا المجتمع الاسلامي الواسع طابعهم الايراني المميز . وبعد فترة تخلص الايرانيون من سيطرة الخلافة العربية في بغداد واقاموا دولا فارسية مستقلة وعادوا الى اتخاذ الفارسية لغة لهم . ولم يلبث هذا التيار الوطني حتى انتكس حين استطاع الاتراك ان يسيطروا على البلاد كما فعل الغزنيون والسلاجقة . وبعد كل نكسة من هذه النكسات كانت الانتفاضات الوطنية كفيلة بعودة الشخصية الايرانية الى سابق عهدها .

والايرانيون كما يرى المؤلف يحبون ان يعيشوا دائما مع تاريخهم القديم ، فهم مرتبطون به مشدودون اليه . وكثيرا ما يستلهمون الماضي في سلوكهم الحاضر . وهم من وجة نظر المؤلف ميالون الى تفسير تاريخهم بما يودون ان يكون عليه التاريخ لا بما كان فعلا . واذا كان الماضي قد شدهم اليه فان الجديد ايضا يجذبهم اليه .
وهم يتقبلون كل جديد بقبول حسن . وحين يتلقون الجديد لا يفوتهم ان يطبعوه بطابعهم ، وأن يضفوا عليه شخصيتهم . ويشبههم المؤلف بشجرة السرو فانها على امتداد جذورها في الارض ، وارتفاع قامتها الى السماء تستطيع ان تنحني وتميل امام الرياح الهوجاء ولكنها بعد ذلك تعود الى وضعها الطبيعي فيستقيم عودها ، وترتفع هامتها . ويستمد المؤلف الدليل على ما يقول من تاريخ الايرانيين انفسهم وهو تاريخ حافل بفترات القوة والضعف ، بالمد الوطني في عهود الاستقلال والانكماش في عهود الاحتلال . وقد كان للايرانيين امبراطورية عظيمة في عهد الدولة الاكمينية . وهذه الامبراطورية امتدت فشملت رقعة هائلة من الارض وضمت عددا كبيرا من الشعوب ، ورورى عن ابطال هذه الدولة من التواريخ والاساطير مالا يزال الايراني يردده حتى يومنا هذا . واصبحت هذه الامبراطورية نموذجا يداعب خيال الايراني في كل العصور. وعندما وقع غزو الاسكندر اصاب البلاد فترة مظلمة لم تلبث ان زالت وعاد الى الوجود مرة اخرى ذلك النموذج الامبراطوري القديم متمثلا في الدولة الساسانية . وامام الجيوش العربية انهارت الدولة الساسانية هي الاخرى ، وانشرح للاسلام صدر الايرانيين واقبلوا عليه يدرسونه ويتعمقونه ويؤلفون فيه ، وابلوا في هذا المجال بلاء مشكورا . ويستخدم المؤلف هنا تعبيرا غريبا فيقول ان الايرانيين طبعوا الاسلام بطابعهم وجعلوه ايرانيا . وهو تعبير غير مالوف فليس هناك اسلام ايراني او عربي ، والاسلام هو الاسلام في كل زمان ومكان ، وهو دين واحد في جوهره واصله . كل ماهنالك ان الجهود التي تبذل في خدمته تختلف من قطر الى قطر ومن شعب الى شعب ، وقد حفظ التاريخ للايرانيين جهودهم المخلصة فيخدمةالاسلام ، وكانت لهم وجهات نظر قد تختلف عن وجهات نظر العرب فيما يتصل بالمسائل الفرعية والتفاصيل وطريقة تطبيق القواعد العامة على المشاكل الطارئة في المجتمع الاسلامي كما حدث بين مدرسة اهل الراى او القياس التي

تزعمها الفرس ، وبين مدرسة أهل الحديث التي دعا اليها العرب . ولعل المؤلف اراد أن يقول هذا المعنى ، وان يقول ان الايرانيين كان لهم طابعهم في تناول القضايا الاسلامية بما لا يمس جوهر الاسلام أو اصوله . هذا وقد استطاعت الشخصية الايرانية ان تثبت وجودها بعد فترة من السيادة العربية ، الا أن ايران لم تسلم بعد ذلك من الغزوات التركية والمغولية التي خربت البلاد ، ومع ما أصاب ايران من تمزق وصراعات داخلية بعد هذه الغزوات الا انها تمكنت بعد ذلك من أن تنهض وان تسترد شخصيتها وان تجدد عهد الامبراطورية الاكمينية والساسانية ، وقد تجسد هذا التجديد فيالدولةالصفوية .

ويتصل بالشخصيةالايرانية وصمودها ما يراه المؤلف من اتصال التاريخ الايراني واستمراره . فهو حلقات تتشابه وتتجددمن حين الى حين ، ومن أوجه التشابه ان هذه الامبراطوريات الايرانية كان يؤسس كلا منها ملك ، بينما يعلي شأنها ملك اخر . فالامبراطورية الاكمينية اسسها قورش ، ولكن دارا هو الذى اعلى شأنها ومد رقعتها ، وكذلك الحال مع الامبراطورية الساسانية ، لان اردشير وان كان مؤسسها الا أن كسرى الاول هو الذى ثبت دعائمها . ونفس الظاهرة نلاحظها في الدولة الصفوية ، فمؤسسها هو اسماعيل الصفوى ، لكن الشاه عباس هو الذى جعل منها دولة عظمى حتى اصبحت عاصمته اصفهان قبلة انظار العالم الغربي بصناعاتها وفنونها . وبلغ من ازدهار الحياة فيها ان اهل اصفهان لذلك العهد كانوا يعتبرون مدينتهم نصف الدنيا . وكما انتهى العهد الاكميني بغزوة اليونان ، وانتهي العهد الساساني بالفتح العربي ، فكذلك انتهت الدولة الصفوية بغزو الافغان الذين جاءوا من الشرق . واخذت البلاد تضعف وهبطتمكانة ايران العالمية الى ان جاءها رضا شاه فنهض بالبلاد من جديد ووجهها في طريق التقدم والاصلاح .

فكرة اخرى من افكار المؤلف تبرز في كتابه هي فضل الاسلام في النهوض بمنطقة آسيا الوسطى . ولم يكن الطريق امام الاسلام معبدا في تلك المناطق اذ كان عليه أن يواجه البوذية والمانوية والزردشتيه والمسيحية واليهودية ، ومجموعة اخرى من المذاهب المحلية . وكان اتباع هذه الاديان والملل يكثرون في المدن الكبرى التي تقع على الحدود بين الشرق والغرب . فمرو مثلا كانت مدينة من مدن الحدود ولهذا كانت ملتقى لكثير من الطوائف المختلفة ، كما كانت مركزا للتبشير المسيحي في اواسط آسيا والشرق الاقصى . وكان بها ايضا مركز لاتباع البوذية ، ولكن يبدو ان شأنهم كان قد ضعف عند الفتوح العربية . وكان اليهود يتجمعون في كل المراكز التجارية . اما الزردشتية فكان مركزها ضعيفا في الشرق لأن الساسانيين لم يحكموا تلك المناطق الشرقية فلم ترسخ هناك اقدام الزردشتية . وواجه الاسلام كل هذه الاخلاط من الاديان والملل واصبحت له السيادة في تلك المناطق .

ويرجع اسباب انتشار الاسلام فيايران وفي تلك المناطق من آسيا الوسطى الى عوامل كثيرة منها ما يتميز به الاسلام من تسويةبين الجميع . وكان من ثمار الاختلاط والتزاوج الذى نشأ في وقت مبكر بين العرب واهالي تلك البلاد ظهور اجيال جديدة مختلطة الدماء فهي اجيال عربية ايرانية في دمائها وان كان

الاسلام هو عقيدتها ودينها . ودخل كثير من هذه الاجيال الجديدة فى صفوف الجند فساهموا على نشر الاسلام فى أواسط آسيا وعلى حدود الهند . واذا كان اختلاط الدماء هذا قد أثر على نقاء الدم العربي الا أنه زاد الدين انتشارا . ويرجع الى الاسلام الفضل في التقريب بين الطوائف المختلفة التي اعتنقت الدين الجديد فقد أزال ما كان قائما بينها من الحواجز . وفى ظل هذه السيادة الاسلامية التي وحدت وقربت نشطت حركة التجارة بين المدن كما نشطت بين الافراد . وتفيد المصادر التاريخية ان عددا من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين من بعدهم قد صحبوا الجيوش العربية فى فتوحاتها بالمشرق واستقروا هناك . وهكذا اصبح المشرق ملتقى رجال الدين والعلماء المسلمين . وكان الشرق غنيا بأمواله من التجارة والصناعة فاستطاع ان يغرى المسلمين بالقدوم اليه والاقامة فيه . وكان اغراء تلك المناطق الشرقية اشد واقوى فاصبحت مفضلة على الاقاليم الغربية من ايران . وقد أسدى الفرس للاسلام خدمات جليلة فى تلك المناطق رفعت شانه هناك فاكدوا بذلك ان الدين للناس كافة . ومع ما اداه الاسلام من تقريب بين العرب والايرانيين الا انه لم يبلغ الشخصية الايرانية التى احتفظت بطابعها ، وبقيت شخصيتها متميزة عن الشخصية العربية . وفى ظل الاسلام نمت الشخصية الايرانية ، ونما ايضا فى الملاحم الوطنية الايرانية التى تقوم على تمجيد البطولات القديمة .

وكذلك كان من أسباب انتشار الاسلام ما عانته الدولة الساسانية من المتاعب الخارجية والداخلية ، فحروبها الخارجية التي انهكتها ، والفتن الداخلية التى مزقت شملها كانت كلها بوادر تؤذن بالانهيار الوشيك ، هذا فى الوقت الذى كان العرب يمثلون فيه قوة فتية متحدة . وعندما هزم العرب الدولة الساسانية فى واقعة ذى قار كان هذا دليلا كافيا على أن قوة ناشئة متحدة كفيلة بان تزعزع اركان امبراطورية عتيدة تمزقها الصراعات والخلافات .

وكان العرب فى ادارتهم للبلاد من اللباقة وبعد النظر بحيث تركوا مقاليد الشئون الادارية والمالية فى أيدى الدهاقنة الذين كانوا يتصدون لكل اضطراب أو خلل فى مناطق سلطتهم ودوائر نفوذهم . وكان من الواضح ان هذا الاسلوب فى الاعتماد عليهم قد ربط مصلحتهم الشخصية بمصلحة الدولة نفسها ، واصبحوا حريصين على انتظام الامور واستقرار الاحوال حرصهم على مصلحتهم .

وفيما يتصل بالفتوح الاسلامية يبدى المؤلف ملاحظة تستحق التامل . فهو يرى ان كثيرا من الروايات التى تتعلق بهذه الفتوح تتصف بطابع قبلى ، بمعنى أن الروح القبلية كانت لا تزال موجودة بين القبائل وقت الفتوح ، ولهذا كانت كل قبيلة تتزيد فى عدد هؤلاء الشهداء وفى قصص البطولات . وتكثر الروايات التى من هذا النوع عند بعض المؤرخين كالطبرى مثلا ، الا أن المؤلف بعد ذلك يذكر أن العرب حين تقدموا شرقا وعبروا نهر جيحون فترت همتهم فى نشر الاسلام وتحويل الاهالى اليه ، لانهم كما يقول رأوا أن ازدياد عدد المسلمين معناه نقص ما تجنيه الدولة من الجزية ، فضلا عن أن هؤلاء المسلمين الجدد سيشاركونهم فى مغانمهم ، ولكن رأى المؤلف لا يتفق مع الحقائق التى تضمنتها المصادر التاريخية المعتمدة ،

فالترشخي مثلا فى كتابه ( تاريخ بخارا ) يحدثنا عن جهود المسلمين فى سبيل الاسلام وتثبيت دعائمه فى تلك المناطق . وكان اهل بخارى قد اتعبوا قتيبة بن مسلم ، فهم يظهرون الاسلام اذا جاءهم فى الصيف ويرتدون عنه اذا رجع عنهم فى الشتاء . وتكرر هذا منهم ثلاث مرات حتى اذا كانت الرابعة استقاموا وثبت الاسلام فى قلوبهم . وبسبب هذه الجهود المخلصة فى نشر الاسلام كان المسلمون فى بخارى يعرضون حياتهم للخطر ، ولم يستطيعوا فى أول الامر الظهور فى الشوارع أو الاماكن العامة بغير سلاح خوفا على أنفسهم من الكفار ، ولم تكن السلطات تسمح للعناصر الوطنية بحمل السلاح الا بعد أن تعلن اسلامها . وفى هذا ما يدل على مبلغ الخطر الذى كان يهدد حياة المسلمين فى تلك المناطق . ولو انهم كانوا يتهاونون فى نشر الاسلام ، كما يرى المؤلف ، ما عرضوا انفسهم لعداوة الاهالى . والمؤلف نفسه يشير فى سياق حديثه عن سير الفتوح الاسلامية فى المشرق الى المقاومة التى ظهرت ضد الفاتحين من العرب وكيف تغلبوا عليها .

ولم تكن الطريق أمام الاسلام معبدة دائما فى هذا المجتمع الواسع . ويتحدث المؤلف عن الثورات الدينية التى اشتعلت فى أوقات مختلفة كثورة المختار، سنباد، المقنع، بابك . ويعتقد المؤلف ان الثورات الدينية التى شبت فى بداية عهد العباسيين اتخذت الدين مظهرا وكانت فى حقيقتها ثورات الزراع والفلاحين الذين تذمروا من الضرائب التى كانت تمثل فى ذلك الوقت عبئا ثقيلا عليهم ، لأن قيامالدولة العباسية الجديدةوما صاحب تغيير الخلافة من الاضطراب كلف الدولة كثيرا من المال،وكلف الناس كثيرا من الخسائر لتوقف الاعمال والانتاج . وكان الفلاحون ، وهم عادة من الفقراء ، قد تأثر دخلهم وانتاجهم بهذه الاضطرابات السياسية . فاذا كان هذا صحيحا فيما يتعلق بالثورات التى اشار اليها المؤلففىبداية عهد العباسيين فما القول فى تلك الثورات التى سبقتها فى عهد الامويين او لحقتها بعد أن استقر الامر للعباسيين ؟ فى رأيى اننا لا يمكن أن نغفل الجانب الاقتصادى فى هذه الثورات الذى اشار اليه المؤلف ، ولكن الى جانب هذا العامل هناك عوامل اخرى . والذى أراه ان زعماء هذه الحركات كانوا من ذوى المطامع الشخصية ، وكان لابد لهم ، لكى يحققوا مطامعهم،من الاعتماد علىالعناصر التي تهيأت نفوسها للثورة بعد أن يعدوها وينموها ، وكان المختار نفسه من هؤلاء . وفى الطبرى ما يكشف عن هذا الطموح الشخصي فقد أغراه استيلاء ابن الزبير على الحجاز ، ونجدة على اليمامة ، ومروان على الشام ، فاراد ان يفعل فعلهم ، وان يكون كواحد منهم . على انه لكى ينجح امثال هذا المغامر فى تحقيق اطماعهم وجمع الخلق حولهم كان عليهم أن يثيروا قضية عامة تجلباليهم الاتباع . وهذا ما فعله المختار الذى رفع شعار الثأر لأهل البيت ، وكان هذا الشعار المثير عاملا مشتركا فى كثير من الحركات والثورات لاجتذاب الاتباع . وكذلك كان شأن المقنع وبابك وصاحب الزنج وغيرهم ممن ثاروا على الدولة العربية الاسلامية الذين يرفعون من الشعارات البراقة ما يغرى الجماهير بالانضمام اليهم . ولا عليهم بعد ذلك اذا لم يحققوا شيئا مما وعدوا الجماهير به . يضاف الى هذا أهداف سياسية كان يسعى هؤلاء الثائرون لتحقيقها بتحويل الملك عن العرب الى الفرس . ولا ننسى الهدف الدينى

الذى كان يهدف اليه بعض هؤلاء الثائرين باحياء الديانات القديمة لاضعاف شأن الاسلام . وعلى هذا فهناك جملة بواعث كانت تحرك هؤلاء الثوار رأينا من المناسب أن نشير اليها وان نضيفها الى العامل الاقتصادى الذى ذكره المؤلف .

ومن افكار المؤلف البارزة فى كتابه فكرة التعاون المشترك بين العرب والفرس ، واعتبار الحضارة الاسلامية ثمرة تعاون متبادل بين الطرفين .

ومن الضرورى ان ننوه هنا بالعنصر العربى الذى كان سائدا فى هذه الحضارة الاسلامية ، لكنه لم يكن العنصر الوحيد ، فكل الشعوب وجدت لها مكانا فى هذا المجتمع الاسلامى . وكان انشط هذه الشعوب بلا شك الشعب الايرانى . ومن الامثلة التى يوردها المؤلف للدلالة على الأثر الايرانى فى الحياة الاسلامية استخدام الالقاب والفاظ التفخيم ، اذ لم يكن العرب الاوائل يعرفون هذا اللون من العبارات فى مخاطباتهم ، وزاد استخدام هذه الالقاب انتشارا فى المجتمع العباسى . وترددت فى بلاط الخلفاء وقصور الامراء هذه الالقاب والالفاظ . وقد لاحظ المؤلفون القدامى ولع الفرس بهذا الاسلوب فى الخطاب واتباع انماط معينة للسلوك فى البلاط (اليكيت) .

ويتحدث المؤلف عن الانظمة الادارية فى عهد الدولة الساسانية وكيف افاد العرب منها . ومن هذه الانظمة نظام البريد الذى كان معروفا عند الفرس ايام دارا . وقد حافظ الساسانيون على هذا النظام وان كانوا قد بسطوه . وكانت المستندات والوثائق المهمة تختم بخاتم خاص يقال له بالفارسية مهر . وأنوه هنا الى ان هذه اللفظة قد دخلت العربية واشتق العرب منها بعض الصيغ فقالوا مهر الكتاب اى ختمه والكتاب ممهور اى مختوم . وقد اتبعت عادة حمل الاختام فى المجتمع الاسلامى . وكان لحاملى البريد طرق يسلكونها ومحطات يستريحون فيها تعرف كل واحدة منها باسم رباط . وهذه التنظيمات المتصلة بالبريد اخذها العرب عن الفرس .

كذلك كان تدوين الديوان فكرة فارسية اخذها المسلمون . وكانت لغة الديوان المستخدمة هى البهلوية حتى عهد الحجاج ابن يوسف . ويعتبر تحويل الديوان من البهلوية الى العربية من الانجازات التى تذكر للحجاج . وامتد هذا التحويل الى المشرق حتى اذا بلغنا نهاية العصر الاموى رأينا العربية قد حلت محل البهلوية فى كل مكان .

والوزير منصب عرفه المسلمون عن الفرس . وكان أبو سلمة اول من لقب بالوزير فى المجتمع الاسلامى ، ولم يكن للوزير فى ذلك الوقت اختصاص محدد أو ادارات معينة يشرف عليها . وقد بدات صورة الجهاز الادارى للوزير تتضح فى عهد المأمون ، ولكنه بقى جهازا خاصا لأداء ما يطلبه الخليفة من الخدمات حتى اذا جاء القرن الرابع نظم واصبح للعمل فيه قواعد ورسوم . وكان على الوزير أن يظهر من المهارة فى الشئون المالية والادارية ما يمكنه من تصريف الامور المتعلقة بوزارته ، واستطاع الوزراء فى بعض الأحيان ان يجعلوا لانفسهم ولأولادهم مكانة خاصة ، بحيث يعدونهم لتولى الوزارة بعدهم كما كان يفعل الكتاب أيضا مع ابنائهم . ويذكر المؤلف من الوزراء الايرانيين أسماء البرامكة الذين كانوا من أهل بلخ ، وابن الزيات من

جيلان ، وابن يزداد من مرو ، والفضل بن سهل الذى كان زردشتيا قبل ان يسلم . وقد بقى هؤلاء الوزراء مخلصين لثقافتهم الايرانية القديمة مع احتفاظهم بالاسلام واجادتهم للغة العربية . ومن الحق ان نذكر أن هؤلاء الوزراء ادخلوا فى بعض الفترات انظمة ساسانية كما فعل الفضل بن سهل الذى يقال انه ادخل الى بلاط المأمون عندما كان فى مرو بعض الاحتفالات الساسانية .

واذا رجعنا الى المؤلفات العربية التي كتبت فى أنظمة الدولة وشئون الحكم وجدنا أن الاعتماد على الانظمة الساسانية كان كبيرا . ومن هذه المؤلفات عيون الاخبار لابن قتيبة ، والعقد الفريد لابن عبد ربه . وقد بدأت الكتابة فى أنظمة الحكم بترجمات من النصوص البهلوية قام بها عبد الحميد الكاتب وابن المقفع . وقد راجت فى المجتمع الاسلامى الموضوعات المتعلقة بنظم الحكم والادارة ونصائح الملوك للامراء والوزراء والرعية ، وهذا النوع من الكتابة كان قد انتشر فى العهد الساسانى . وأصبحت هذه الموضوعات مادة محببة عند الكتاب العرب وقد ذكر ابن النديم أسماء كثير من المؤلفات البهلوية التى كتبت فى هذه الموضوعات ، ولم تعرف هذه المؤلفات فى العهود الاسلامية وان كان قد بقى منها نتف متناثرة فى المؤلفات العربية . واكتسبت هذه الموضوعات فى المجتمع الاسلامى طابعا اسلاميا. ويستطيع المرء ان يقول ان الايرانيين قاموا بدور مهم فى الانظمة الادارية فى العهد العباسى بنفس القدر الذى قاموا به فى مجال الادب والثقافة .

وكان المؤلفون الفرس الذين كتبوا بالعربية فى جميع فروع الثقافة من الكثرة بحيث يصعب حصرهم . وفى الشعر العربى نبغ عدد من الشعراء أمثال أبي نواس وبشار بن برد .

وكان كبار الكتاب فى الادارة العباسية أمثال الفضل بن سهل وزير المأمون وأسلافة البرامكة اساتذة فى فن النثر العربى رغم الاصول الايرانية التى ينحدرون منها . ولم يجد هؤلاء غضاضة فى أن العرب ايضا تأثرت السنتهم بالفارسية . ويحكي لنا الجاحظ عن الشاعر العربى العمانى الذى قال فى مدح الخليفة الرشيد شعرا ضمنه كثيرا من الالفاظ الفارسية . وفى العهد العباسى كان الادب قد ناله تغير ظاهر ، فبعد أن كان فى عهد الامويين متأثرا بروح البادية والطابع القبلى ، وبالصحراء وما فيها من حروب ومنازعات وخشونة عيش فقد بعد الشعراء العرب أو شعراء العربية من غير العرب عن تلك الاجواء . وكان هذا تعبيرا عن التغير الواضح الذى أصاب الحياة الاسلامية نفسها ، وانعكس هذا على الشعر فأصبح متنوعا مصقولا ودخلته افكار فلسفية جديدة .

ويعتبر ادب التربية والنصيحة فنا جيدا فى التاليفات العربية .

ومن المشكوك فيه أن ينهض الادب الفارسى الاسلامى نهضته اذا لم تكن اللغة العربية قد اثرته هذا الثراء بالفاظها وآدابها . واذا قارنا بين الادبين الاسلامى والبهلوى لوجدنا فضل الحياة الاسلامية على الاول فى غناه وثروته ، وفضل اللغة العربية التى صبت من ثروتها فى الادب الفارسى الاسلامى ما جعله ادبا عالميا .

ومن الطبيعى ان يتعلم الايرانيون العربية وان يجيدوها وان يؤلفون فى علومها . وكانت الفارسية شائعة فى العراق حتى اثرت فى السنة بعض العرب . وهذا الامتزاج بين اللغتين العربية والفارسية كان ظاهرة واضحة فى بلاط الخلفاء كهارون الرشيد والمهدى . وبلغ الامر

ببعض العلماء انهم كانوا يجيدون الفارسية او العربية فى نفس مستوى اجادتهم للغة الاخرى ، اى انهم برعوا فى اللغتين بقدر واحد.

وكان موسى بن سيار الاسوارى فى درس التفسير يشرح بالعربية لتلاميذه العرب ثم يلتفت الى تلاميذه من الفرس فيشرح لهم بالفارسية ما شرحه بالعربية . وقد ذكرنا من قبل ابن المقفع وعبد الحميد الكاتب باعتبارهما زعيمي فن النثر العربى . والذى يتتبع أسماء الشعراء الذين كانوا ينظمون الشعر بالعربية والفارسية فى الجزء الرابع من اليتيمة للثعالبى يجد ان هؤلاء الشعراء كانوا خليطا من العرب والفرس . وابو الطيب المصعبى مثلا كان عربيا وشاعرا مطبوعا فى اللغتين . وبالاختصار فان العرب والفرس قد شاركا فى نظم الشعر العربى والفارسى ، وان كانت مشاركة العرب فى الفارسية اقل . وعندما ضعف امر العربية بعد ذلك فى المشرق راينا من هؤلاء الفرس من يدافع عنها ، فالبيرونى دافع عنها بحرارة ، والزمخشرى هاجم بشدة أولئك الذين هاجموا اللغة العربية . وفيما بعد فى عهد الدولة البويهية راينا الصاحب اسماعيل بن عباد يدافع عن العرب . ومنذ بداية الاسلام كان المسلم العربى والفارسى يتعلمان فى الكتاب معا وكان هناك معلمون من الفرس يعلمون اولاد العرب القرآن . وعن طريق هؤلاء الفرس الذين كانوا يشتغلون بالتعليم او بالكتابة فى الدواوين ، او ممارسة فنون الادب ،او ترجمة العلوم دخل العربية كثير من الالفاظ والتعابير والاساليب الفارسية . ويقال ان أول معجم عربى كتب فى خراسان على يد الخليل بن أحمد المتوفى ١٧٥هـ/٧٩١م استاذ سيبويه . وهكذا اصبحت خراسان مركزا لحركةادبية كبيرة قامت على أكتاف الفرس والعربمعا . وحسب ما يذكره المقدسى المتوفى ٣٩٠هـ/١٠٠٠م كانت عربية خراسان على عهده افصح العربية لان العلماء الايرانيين المسلمين كانوا شديدى الحرص على اللغة الفصحى . واذا كان الفرس قد اقتبسوا من العرب علم العروض فانهم قد ادخلوا الوانا من التجديد على قوالب النظم العربية المعروفة ، ومن هذه القوالب الجديدة الرباعي والمثنوى . واما الرباعي فلا جدال فى انه فن فارسى . اما المثنوى فرايي انه ضرب عربي من ضروب النظم وليس فارسيا كما ذهب المؤلف . والمثنوى او الشعر المزدوج سبقت اليه العربية ، فالشاعر أبان بن عبد الحميد اللاحقى كان قد نظم كتاب كليلة ودمنة على هذا الضرب من النظم . واقدم المثنويات الفارسية هو كليلة ودمنة التى نظمها الرودكى . ومن المعلوم ان اللاحقى كان سابقا للرودكى متقدما عليه . ومزدوجة ابى العتاهية المتوفى ٢١١هـ مشهورة فى الادب العربي ، وهى طويلة ساق فيها ابو العتاهية أربعة آلاف مثل. والرجز وهو بحر عربى أصيل مثال للشعر المزدوج . واذا جاز لى أن استطرد قلت أن الرباعية أربعة اشطر تتحد فى الروى وقد تتحد ثلاثة منها فى الروى هى الاول والثانى والرابع مع اختلاف الثالث . وقد تسمى الرباعية ايضا « دوبيت » لانها تتالف من بيتين من الشعر ، واشهر الرباعيات التى ذاعت فى العالم رباعيات عمر الخيام . اما المثنوى ويقال له ايضا المزدوج فهو بيت من الشعر تتحد قافيته فى كل شطرة ويستطيع الشاعر أن يغير القوافى فى كل بيت على أن يلتزم اتحاد القافية بين شطرتى البيت . وهذا الضرب من النظم يطيل نفس الشاعر ويمكنه من حرية الحركة فى الموضوعات المطولة . وهناك أيضا نماذج اخرى للامتزاج بين العربية والفارسية فى مجال التجديد فى قوالب النظم لم يشر اليها مؤلف الكتاب كالملمع وفيه تاتي شطرة

عربيةواخرى فارسية ، وقد ياتي البيت عربيا والذى يليه فارسيا وقد يجمل الشاعر مجموعة ابيات بالعربية تعقبها مجموعة اخرى مماثلة لها فى العدد بالفارسية وهكذا . ونعود بعد هذا الاستطراد القصير الى مؤلف الكتاب فنراه يذكر أن الدول الاسلامية الفارسية لما استقلت عن الخلافة العباسية كان عليها لتستكمل شخصيتها القومية ، أن تتخذ الفارسية لغتها الرسمية . وهذه هى اللغة الفارسية الاسلامية او الحديثة . ومع هذه اللغة الجديدة نشأ الاد بالفارسي الاسلامى . ويعتبر عصر الدولة السامانية التى اتخذتمن بخارى عاصمة لها البداية لهذا الادب . وكان عهد نصر بن احمد السامانى أزهى فترة فى حياة الدولة . وقد وزر له رجال ممتازون كالوزير الجيهانى ، وابى الفضل البلعمى . وكان البلعمى هذا عربى الاصل . وللبلعمى ابن يلقب بابى على يرجع اليه الفضل فىترجمة تاريخ الطبرى الى الفارسية . وفى الجزء الرابع من يتيمة الدهر للثعالبي بيان مفصل باسماء الشعراء الذين نظموا بالعربية فى البلاط السامانى . وكان كثير منهم ينظم ايضا بالفارسية . وفى عهد هذه الدولة ظهرت طلائع شعراء الفرس الكبار بعد الاسلام كالرودكى والدقيقى .

وفى مجال الرياضيات والعلوم قامت ايران بدور الوسيط فى نقل التراث الهندى ، وابدى الايرانيون نشاطا عظيما فى هذا المجال، وكان المأمون قد جمع عدد كبيرا من علماء الرياضة والفلك فى بلاطه ، واغلب هؤلاء العلماء من اهل المشرق . وربما كان أشهر هؤلاء الخوارزمي صاحب الابحاث المعروفة فى علم الجبر ، وربما كانت كلمة لوغاريتم مشتقة من اسمه . ويقول المؤلف ان الامر يحتاج الى وقت طويل اذا اراد أن يعدد أسماء العلماء ذوى الاصل الايرانى الذين تجمعوا فى بلاط المأمون او نبغوا فى عصره . ولكن يكفى أن نذكر من هؤلاء بنى موسى وكانوا ثلاثة اخوة قاموا ، برعاية المأمون وتشجيعه ، بنقل التراث العلمى من المؤلفات اليونانية والبهلوية الى العربية . وابو معشر البلخي الذى كان منجما ورياضيا ، وقد ترجمت مؤلفاته الى اللاتينية . وهو معروف جيدا عند علماء اوروبا الذين يسمونه البوماسر Albumasar ويعتبر عمر الخيام الذى يعرفه الاوروبيون شاعرا رياضيا وفلكيا كبيرا. وقد اعاد صياغة التقويم الفارسى الشمسى القديم الذى استمر العمل به فى ايران الى جانب التقويم العربي القمرى . وهذا التقويم الجديد المعروف باسم التقويم الجلالى كانادق واحكم من التقويم الجريجورى . وهنا يجب ان نذكر ايضا اسم ابى ريحان البيرونى الذى كان واحدا من ابرز علماء العالم . ولم تكن العاصمة وحدها هى مركز هذا النشاط العلمى فقد كان هناك مراكز أخرى مثل جند يسابور التى عاش فيها الطبيب الايرانى سابور بن سهل الذى الف كتابا فى علم الاقرباذين اذ يعد من اوائل ما كتب فى هذا الموضوع . وممن الفوا فى الطب محمد بن زكريا الرازى ، وعلى بن العباس المجوسى ، وابن سينا . وكل هؤلاء كانوا يمارسون الطب كما كانوا من علمائه . وابن سينا معروف فى تاريخ الطب بكتابه القانون الذى كان له تأثير واسع فى طب القرون الوسطى فى اوروبا . واستمر كتابه موضع الاقبال والاهتمام عند علماء الشرق والغرب زمنا طويلا . ومما تجدر الاشارة اليه أن علم الطب قد تجمد بعد ابن سينا ، ولم تضف مؤلفات الذين اتوا بعده شيئا يذكر .

ويستطيع المرء ان يتحدث عن أمثال هؤلاء العماء الايرانيين فى ميادين اخرى كالزراعة والنبات والحيوان .

اما الفنون الايرانية فقد كان اثرها ملموسا فى العالم العربى . والى وقت متاخر بعد الفتوح الاسلامية كان الجغرافيون الاسلاميون أمثال ابن خرداذبة ، وابن رستة والاصطخرى وغيرهم يتحدثون عن المبانى الساسانية وما بقى من انقاضها ، ويشيدون بذكر الايوان وروعة بنائه . ويلاحظ على الفن الساسانى انه لم يتصل اتصالا وثيقا بالامور الدينية . كان اتصاله بتاريخ الملوك ، وهدفه تخليد الماضى العظيم والتقاليد الامبراطورية ، ومن هنا جاء معبرا عن جلال الملك وهيبة المملكة . وعلى هذا الاساس فان الفن الايرانى ، لخلوه من الارتباط بالديانة الايرانية القديمة وهى الزردشتية وتجرده عن الطابع الدينى الذى قد يتعارض مع تعاليم الاسلام ،لم يلق اعتراضا من المجتمع الاسلامى وهذا عامل جعل الفن الساسانى واحدا من اهم مكونات الفن الاسلامى فى عهد العباسيين وبصفة خاصة فى المشرق وربما كان التشديد من المسلمين تجاه الفن فى مبدأ الامر رد فعل ضد العالم البيزنطى الذى كان الفن عنده مرتبطا بالكنيسة . وقد اصدر الخليفة يزيد الثانى امرا بتحطيم جميع الصور الدينية وعلى الاخص ما كان منها فى الكنائس . ولاشك فى ان هذا الاتجاه عند المسلمين كان موجها ضد الفن البيزنطي وليس ضد الفن فى ذاته ، لان هذه الصور البشرية فى الفن المسيحى كان يخشى منها على قوم كانت عبادة الاصنام ديانتهم قبل الاسلام .

استطاع الفنان المسلم أن يجعل من الوحدات الفنية القديمة اشكالا جديدة تلائم العصر . وكان هناك بلا شك تجديد والوان من الفن كفن الخط العربى وصناعة الخزف .

وكانت صناعة السجاد أولى الصناعات اهمية عند الفرس لمدة قرون . وكما يقدر الامريكي اليوم قيمة السيارة فى حياته اليومية فكذلك كان يفعل الفارسى بالنسبة الى السجادة فى بيته ، وكان السجاد الايرانى موضع اعجاب العالم . ولم تكن السجادة الصوفية وحدها موضع الاعجاب بل كانت تلك الروائع المنسوجة من الحرير . والسجادة تلازم الايرانى من مهده الى لحده ،وله فيها منافع كثيرة ،فقد يستخدمها للصلاة أو النوم أو تزيين الحوائط بها . وكما ان الشعر يمثل قمة الفكر الفارسى والفصاحة الفارسية فكذلك السجادة تمثل قمة المهارات اليدوية عند الفرس. وكانت شئون السجاد ولا تزال تثير اهتمام الجمهور فى كل مكان ، كما تثير اخبار كرة القدم اهتمام الشعب البريطانى . ولم يكن السجاد عند العرب صناعة تصدر للسياح ولكنها كانت تمثل جانبا اساسيا فى حياة الشعب ، وليس هناك مظهر من مظاهر البراعة الفنية يتجلى عند الفرس كما تتجلى براعتهم فى فن السجاد .

هذا عرض سريع لهذا الكتاب المفيد الذى كتبه الاستاذ فرادى ونأمل أن نكون قد قدمنا الكتاب تقديما يكفى للتعريف به ، وتوضيح الافكار الاساسية التى تعبر عن فكر المؤلف .

وفى نهاية هذا التقدم انقل الفكرة الختامية التى اختتم بها المؤلف كتابه ، وهى فكرة ينادى بها دائما المشتغلون بالدراسات الاسلامية ويحرصون على بثها بين الدارسين والمثقفين ، طلبا لوحدة المجتمعات الاسلامية والتكامل بينها . يقول المؤلف فى ختام كتابه

انه لمن سوء الحظ ان الشباب الايراني في الوقت الحاضر ينصرف عن الاهتمام بالعربية ، وكذلك يفعل العرب الذين لا يعرفون حق المعرفة الدور الذى أداه الايرانيون فى تكوين الثقافة الاسلامية ، وربما نسي هؤلاء الماضي اكتفاء بالحاضر ، وهم حين يفعلون هذا انما يطمسون تكوينهم الروحي ، والخلقي ، والفكري . وقد يكون من الممكن ان تهجر هذه الشعوب تراثها لتتجه الى الحضارة والثقافة الغربية ولكنهم فى هذه الحالة سيصبحون كالآلة وليسوا بشرا . وبغير تراث الماضي ، ورعايته ، وتعهده ، وموالاة درسه وفحصه للانتفاع بالمفيد النافع منه فليس هناك امل فى نمو صحى مطرد . واذا فكر الناس فى ان يتخلوا عن ماضيهم لاخطاء وقعت فكأنهم يفكرون فى التخلي عن تاريخهم كله . واذا كان الافراد يفيدون من الماضى فكذلك الحال بالنسبة للشعوب . وامرهم فى هذا كامر الافراد فى الافادة من تجارب الماضى فى سبيل اعداد انفسهم لمستقبل افضل لتامين خطوهم فى طريق المستقبل . ويعتقد المؤلف أن مستقبل الشعبين ، العربى والفارسى ، وثيق الارتباط . واذا انكر احدهما هذه الحقيقة فسيكون هذا بداية متاعب وآلام . ويعرف المؤلف عن الامل الذى يعقده على الشعبين بأن يقودهما ماضيهما المشترك الى التعاون كما كانا يتعاونان فيما سبق .

★ ★ ★

# من الكتب الجديدة

## كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل فى الاعداد القادمة

(1) Amundsen, Kirsten ; **The Silenced Majority, Women and American** Democracy : A spectrum book, 1971.

(2) Budd, Alan ; **The Politics of Economic Planning,** a Fontana Original, 1978.

(3) Kogan, Maurico ; **The Politics of Educational Change,** A Fontana Original, 1978.

(4) Huet, Michel ; **The Dance, Art and Ritual of Africa** ; Collins, London, 1978.

(5) Robertson, Geoggrey; **Obscenity, An Account of Censorship Laws and their Enforcement in England and Wales,** Weidenfeld and Nicolson, London, 1979.

* * *

المدد التالى من المجلة

العدد الثالث ـ المجلد العاشر

اكتوبر ـ نوفمبر ـ ديسمبر

قسم خاص عن

**الطفــولة**

بالاضافة الى الابواب الثابتــة

| البلد | السعر | العملة | البلد | السعر | العملة |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| الخليج العربي | ٥ | ريالات | سوريا | ٣ | ليرات |
| السعودية | ٥ | ريالات | القاهرة | ٢٥٠ | مليماً |
| البحرين | ٤٠٠ | فلس | السودان | ٤٥٠ | مليماً |
| اليمن الجنوبية | ٤٠٠ | فلس | ليبيا | ٣٥ | قرشاً |
| اليمن الشمالية | ٤٫٥ | ريالات | مسقط | ٤٠٠ | بيزة |
| العراق | ٣٠٠ | فلس | الجزائر | ٥ | دنانير |
| لبنان | ٢٫٥ | ليرة | تونس | ٥٠٠ | مليم |
| الأردن | ٢٥٠ | فلساً | المغرب | ٥ | دراهم |

الاشتراكات :

للاشتراك في المجلة يكتب إلى : الشركة العربية للتوزيع - ص.ب ٤٢٢٨ - بيروت

مطبعة حكومة الكويت

